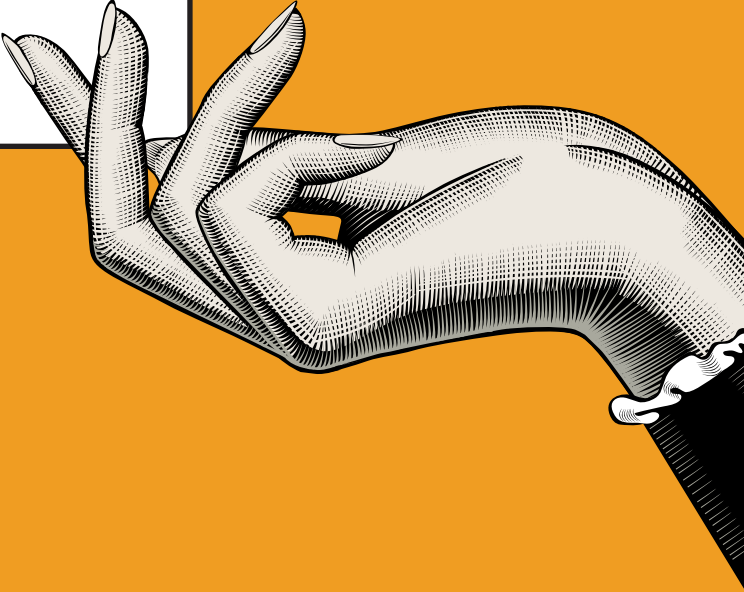


# HETEROTOPÍAS. REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE LA CIUDAD

NÚMERO 08 / 2025





Síguenos en [www.uacm.edu.mx/palabrijes](http://www.uacm.edu.mx/palabrijes)

 @Palabrijes

 @\_Palabrijes

## DIRECTORIO UACM

### RECTOR

JUAN CARLOS AGUILAR FRANCO

### COORDINACIÓN ACADÉMICA

ELIZBETH ÁLVAREZ SÁNCHEZ

### COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

MIGUEL ÁNGEL PALOMINO GARIBAY

## DIRECTORIO HETEROTOPÍAS. REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE LA CIUDAD

### DIRECCIÓN

ALEJANDRA RIVERA

### COORDINACIÓN EDITORIAL

GONZALO CHÁVEZ

### EDITOR INVITADO

MARÍA DE LOS ÁNGELES MORENO MACÍAS

### CONSEJO EDITORIAL

BILY LÓPEZ

JOSEFINA MAC GREGOR GÁRATE

GRETA RIVARA KAMAJI

JEZREEL SALAZAR

KARLA MONTALVO

TERESA MCKELLIGAN

ARTURO AGUIRRE

MARÍA DE LOS ÁNGELES MORENO MACÍAS

IVÁN AZUARA

### CORRECCIÓN DE ESTILO Y REVISIÓN DE GALERAS

LÁZARO TELLO PEDRÓ

PRETT RENTERÍA

MINERVA JORGE

MONSERRAT CANO

GIOVANNY A. RODRÍGUEZ CISNEROS

IRENE LUNA

### DIRECCIÓN DE ARTE, PRODUCCIÓN GRÁFICA Y DISEÑO

ALEJANDRA PORTILLA

### FOTOGRAFÍA

ANTONIETA LÓPEZ

### ILUSTRACIONES

ALEJANDRA PORTILLA

EDGAR PANIAGUA

*Heterotopías. Revista de Estudios sobre la Ciudad*, año 8, núm. 08, diciembre 2025, 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: 2683-2542, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Certificado de licitud de título y contenido en trámite. Impreso por SM Servicios Gráficos. José Sánchez Trujillo 69. Col. San Álvaro, Alc. Azcapotzalco, C.P. 02090, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir en diciembre de 2025. Tiraje: 500 ejemplares. Las opiniones expresadas por quienes escriben aquí 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 la autoría.

## EDITORIAL 08

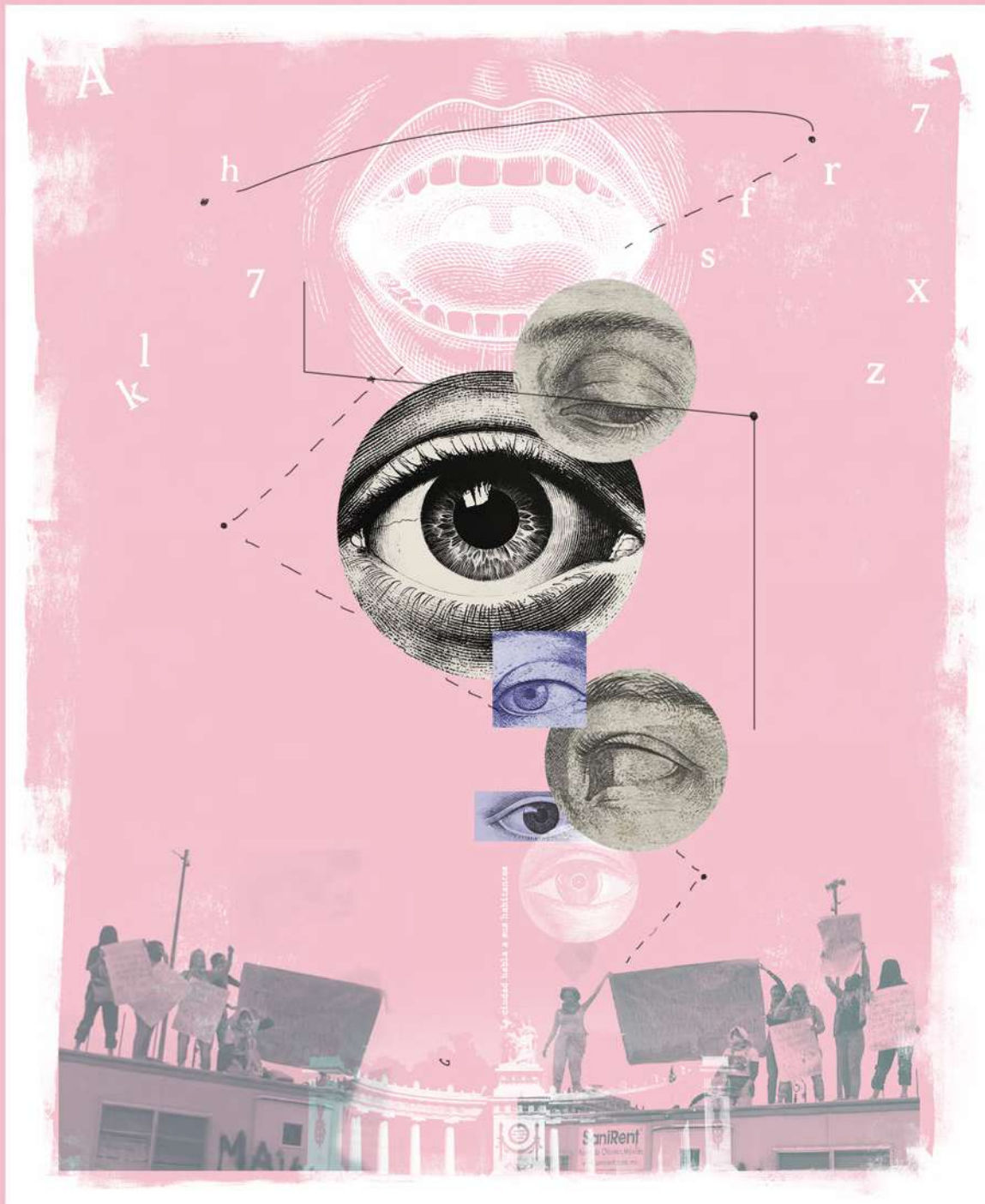
En las ciudades, la gestión de la vida agobia y agota. La vida cotidiana en la ciudad suele ser con prisas, presiones y dificultades. Pasamos más tiempo tratando de no poner atención a esas condiciones ineludibles, que el que dedicamos a indagar cómo es nuestra relación con la ciudad y cómo son nuestras relaciones en la ciudad. Casi no nos damos la oportunidad de tener momentos para reconocer a la ciudad como entorno que va configurando nuestra vida, a la vez que nosotros contribuimos a hacer la vida urbana. Un día cualquiera, en el momento que sea -no importa si es en el transporte público, caminando, conduciendo, haciendo compras o descansando-, en esa ocasión en la que el cuerpo y la mente estén dispuestos a armonizar y hacerse presentes, habrá que poner atención al entorno, a las personas, a las calles, a los vehículos, a los muros, los edificios y las banquetas. En ese momento en el que nos detengamos, aunque sea un poquito, podremos pensar en lo que es vivir en una ciudad, seremos capaces de reconocer algunas de las experiencias que nos produce y, quizá también, hasta podamos poner en palabras los sentidos que atribuimos a vivir en la ciudad. Todo eso que, en este número de **Heterotopías. Revista de Estudios sobre la Ciudad**, llamamos «experiencia y sentido de ciudad». La experiencia es singular, también el sentido. Aunque dos personas hayan pasado por la misma situación, la experiencia de una y otra persona es distinta porque su historia de vida es diferente y porque su posicionamiento en el mundo también es desigual. Lo mismo ocurre con los sentidos que atribuimos a lo que va aconteciendo en nuestra vida. Sin embargo, por más que experiencia y sentido sean una configuración particular, también son compartidas porque somos seres sociales y hay muchas otras personas con las que nos encontramos en vivencias, juicios y saberes similares. Como la ciudad es parte de nuestra vida, entonces también compartimos experiencias de ciudad-en la ciudad, así como sentidos que generamos a partir de esas experiencias. El número 8 de esta revista está dedicado a ofrecer concepciones y reflexiones que nos ayuden al momento de detenernos a pensar(nos) en la ciudad, nos muestra también diversas experiencias de lo que es habitar la ciudad como mujeres y hombres, como niñas y niños. La presente edición nos lleva a despertar sentidos y recuerdos, proyectar ideas de futuro, reconocer emociones y construir narraciones. A través de cada uno de los artículos encontraremos otras formas de pensar la ciudad, sentirla y hacerla.

### ÍNDICE

2 - 8	CIUDADES VIVIDAS, CIUDADES NARRADAS MARTA RIZO GARCÍA
10 - 16	SIGNIFICACIÓN, IMAGINARIO Y EXPERIENCIA PARA PENSAR LA VIDA URBANA MARÍA DE LOS ÁNGELES MORENO MACÍAS
18 - 27	LA CIUDAD, EL MIEDO Y OTRAS BIOPOLÍTICAS DE LOS AFECTOS ALEJANDRA RIVERA QUINTERO
28 - 36	CUANDO COMER EN PÚBLICO ES HACER CIUDAD LUIS LÓPEZ
38 - 45	HAY TAMALES DAXAQUEÑOS, TAMALES CALIENTITOS. LA PRODUCCIÓN DE LA PERCEPCIÓN SONORA URBANA CARLOS MALDONADO
46 - 57	LA CIUDAD COMO CONCURRENCIA DE HISTORIAS RAYMUNDO MIER GARZA
58 - 70	ESPEJISMOS DE TIEMPO: PLAZA DE LAS TRES CULTURAS RAFAEL DELGADO DECIGA
72 - 79	NIÑAS Y NIÑOS: SENTIDOS DE CIUDADANÍA REBECA DOMÍNGUEZ CORTINA
9 , 17	POEMAS MARTÍN CINZANO

# Ciudades vividas, ciudades narradas

Marta Rizo García



## Introducción. De la ciudad física a la ciudad representada

Las ciudades son sus edificios, sus calles, sus monumentos, el tráfico, la densidad poblacional, los espacios verdes, los semáforos, el transporte público y el asfalto. Pero las ciudades son, también, o, sobre todo, las personas, las prácticas, los espacios habitados, las identidades que en ellas se forjan o que de ellas se derivan, los modos de transitar, la apropiación de los lugares, los significados atribuidos a determinadas áreas de la ciudad, las formas de interacción que favorecen o dificultan los espacios urbanizados. Aquí una síntesis de esta dualidad:

Las ciudades no solo están hechas de piedra, concreto o asfalto, sino que también están compuestas de cuerpos que ocupan espacios públicos y privados. Son asimismo espacios de representación, imaginarios y de simbolización. En muchos sentidos, la ciudad es un organismo vivo que nace, crece, se desarrolla y, eventualmente, puede morir.<sup>1</sup>

Todo lo anterior permite afirmar, sin titubeos, que la pregunta por la ciudad, por cómo pensarla y abordarla, permite respuestas de lo más diversas. Son muchas las miradas que tienen a la ciudad en el centro: existen enfoques arquitectónicos, urbanísticos, demográficos, geográficos, ecológicos, físicos; pero también enfoques psicosociales, filosóficos, sociológicos y antropológicos.

.....

En estas páginas, nos interesa el abordaje de las ciudades desde el punto de vista de las experiencias de quienes las habitan y de los sentidos que se configuran en su interior, sobre la misma idea de ciudad y, sobre todo, sobre lo que significa habitar y experimentar la ciudad. Así, observamos a la ciudad más allá de su dimensión espacial y territorial, y ponemos el foco en la ciudad vivida, practicada, experimentada. Pese a que somos conscientes de la dualidad de las ciudades, de su dimensión objetiva y su dimensión subjetiva, nos adentramos en la comprensión del lado más intangible de la ciudad, el que corresponde a cómo es narrada, soñada, imaginada, además de cómo es apropiada, significada y practicada por quienes la habitan o quienes la transitan.

Para plantear una mirada como la apuntada en el párrafo anterior, nos planteamos interrogantes como las siguientes: ¿cómo narramos la ciudad?, ¿qué nos transmite la ciudad?, ¿qué representaciones nos hacemos de la ciudad?, ¿de qué modos nos apropiamos de ella? En definitiva, nos interesa reflexionar en torno a cómo vivimos la ciudad más allá de su dimensión espacial. En este ejercicio planteamos una mirada semiótica y comunicativa, a sabiendas que esta no es la única mirada posible ni, quizás, la que más aportes haga para comprender cómo experimentamos la ciudad hoy día.

1 Teresa Ayala, «La experiencia urbana: ciudad objeto, ciudad sujeto», en *Contextos*, núm. 28, Chile: UMCE, 2012, pp. 13-20, p. 16.

No obstante, nos parece que este enfoque ofrece modos sugerentes de mirar la ciudad como lienzo, como espacio de comunicación, como conjunto de significantes y significados contruidos por quienes la habitan.

Como ciudad experimentada, la ciudad es un lugar vivido que facilita experiencias tanto individuales como colectivas, lo cual nos permite hablar de una cierta especificidad de lo urbano, incluso de una suerte de identidad urbana; pero la ciudad es también un espacio de significaciones en pugna, pues no existe un único modo de explicarla y narrarla. De algún modo, la ciudad experimentada es trazada por la propia subjetividad de la persona que la vive.

La cultura contemporánea se caracteriza por la exaltación de lo vivencial, por la recuperación de la experiencia como valor privilegiado en la construcción del sujeto social. Desde este punto de vista, la ciudad no es sólo un lugar ocupado, sino más bien un lugar practicado, usado, experimentado. Un lugar vivido en toda su dimensión, el espacio físico de la coexistencia.<sup>2</sup>

Como vemos, la ciudad experimentada es trazada por la subjetividad de las personas que la habitan: «con una especie de *zapping*, la persona elige lugares, estilos, imágenes, códigos, ángulos y los combina en una experiencia personal».<sup>3</sup> Una experiencia que, si bien es compartible, nunca es transferible de forma idéntica de unos a otros. Por ello, la homogeneidad de la ciudad es una falacia. Siguiendo a Imbert, «la ciudad es palimpsesto. Es un ser inacabado, que se va construyendo de acuerdo con los recorridos que en él se efectúan».<sup>4</sup>

Desde la antropología de lo urbano, la ciudad ha sido vista prioritariamente como escenario colectivo de encuentro, de contestación y acomodo, de dominio o subalternidad, de contacto o conflicto de culturas diferentes.<sup>5</sup> Negociación o convivencia vs conflicto; éstas parecen ser las posibilidades. Sin embargo, no se debe caer en la simplificación de una dicotomía cerrada. No cabe duda de que, como espacios urbanos, las ciudades facilitan la emergencia de nuevas formas de interacción, diálogo o conflicto. Así lo afirma Rossana Reguillo:

La ciudad es espacio de investigación prioritario y privilegiado, en la medida en que no es solamente el escenario de las prácticas sociales, sino fundamentalmente el espacio de organización de la diversidad, de los choques, negociaciones, alianzas y enfrentamientos entre diversos grupos sociales por las definiciones legítimas de los sentidos sociales de la vida.<sup>6</sup>

## Mirar la ciudad desde la comunicación y la semiótica

La ciudad es una experiencia de comunicación. En ella nos vinculamos, establecemos relaciones con otras y otros con quienes compartimos el habitar urbano, nos erigimos como transeúntes que consumen los mensajes que inundan el espacio público, expresamos nuestro sentir, participamos de movilizaciones colectivas que intervienen la ciudad con narrativas reivindicativas. Son muchas las formas de experimentar la ciudad si la miramos desde una óptica comunicativa.

.....

- 2 Artemio Baigorri, «La ciudad como organización física de la coexistencia», en Agustín Hernández, Ramón López de Lucio, *Curso sobre Rehabilitación Urbano-Ecológica de la ciudad europea*, Madrid: Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Madrid, 1995.
- 3 Giandomenico Amendola, *La ciudad postmoderna. Magia y Miedo de la Metrópolis Moderna*, trad. de Marisa García Vergaray y Paolo Sustersic, Madrid: Celeste, 2000, p. 105.
- 4 Gérard Imbert, «Figuras de lo urbano (la ciudad y su reverso)», en *Estudios Semióticos*, núm. 13-14. Barcelona: Associació d'Estudis Semiòtics de Barcelona, 1987, pp. 189-208, p. 191.
- 5 Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Londres/Nueva York: Routledge, 1991.
- 6 Rossana Reguillo, «Pensar la ciudad desde la comunicación», en Jesús Galindo y Carlos Luna, *Campo académico de la comunicación: hacia una reconstrucción reflexiva*, Guadalajara: ITESO-Conaculta, 1995, pp. 109-132, p. 122.

La investigación en comunicación ha hecho interesantes aportes al abordaje de las ciudades contemporáneas. En este campo, han predominado temas como la generación de formas específicas de socialización y comunicación en las ciudades; las prácticas comunicativas en determinados espacios de la ciudad; la presencia de los medios de comunicación en espacio público o las representaciones de la ciudad en los medios.

No obstante, el abordaje no se agota en estos temas, y podemos preguntarnos, también, si las ciudades actuales promueven nuevas formas de interacción en el espacio urbano o si la digitalización de la sociedad revela modos de habitar la ciudad distintos y no necesariamente vinculados a la interacción en situaciones de copresencia física y temporal; también podemos preguntarnos acerca de cuáles son las fuentes de las representaciones e imaginarios que orientan a las acciones –individuales y colectivas– en los espacios urbanos, así como los modos particulares de apropiación de los espacios públicos por parte de movimientos de acción colectiva como puede ser el feminismo, que como dijimos líneas arriba, intervienen la ciudad y plasman en ella, a modo de lienzo, múltiples mensajes de reivindicación.

Estas temáticas interesan a la comunicación, sin duda, pero es quizás la mirada semiótica la que puede abrir un panorama más nutrido en torno a lo que podemos plantear sobre la ciudad narrada desde esta mirada que pone el acento en las experiencias y los sentidos de las urbes que habitamos.

A decir de Umberto Eco,<sup>7</sup> la semiótica estudia todos los procesos culturales, esto es, aquellos en los que entran en juego agentes humanos cuyo contacto emerge de convenciones sociales convertidas en procesos de comunicación. Por su parte, Paul Ricoeur<sup>8</sup> asume que el interés básico de la semiótica es la fuerza del signo y de la significación, y plantea que, al comprender los signos, pueden explicarse fehacientemente los hechos.

.....

7 Vid. Umberto Eco, *La estructura ausente*, trad. de Francisco Serra Cantarell, Barcelona: Lumen, 1974.

8 Vid. Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, trad. de Agustín Neira Calvo. México: Siglo XXI, 1996.

En términos aún más generales, podemos decir que la semiótica aborda las condiciones de comunicación y comprensibilidad de los distintos mensajes a los que nos exponemos cotidianamente. El cómo los codificamos y los decodificamos es central, y en el caso de la ciudad, es interesante plantearnos de qué manera la comprendemos, qué percepciones tenemos de ella, con base en qué prácticas nos hacemos ciertas imágenes de la ciudad, entre otras interrogantes.

La condición semiótica de la ciudad permite comprender el sentido bio-antropológico de lo urbano. Y en este caso, interesa poner el acento en las denotaciones y connotaciones de los espacios urbanos, es decir, en los sentidos diferenciados derivados de las experiencias, también diferenciadas, de los espacios que habitamos quienes constituimos la ciudad. En un sentido denotativo, la ciudad se comprende simplemente a partir de la alta densidad de la población y por las características de sus habitantes, que no se dedican a actividades agrícolas; así vista, la ciudad es una estructura conformada de edificaciones, calles, asfalto, semáforos; estructura que propicia la aglomeración urbana. Nos parece más sugerente voltear la mirada hacia la ciudad connotada, aquella ciudad relatada, narrada, imaginada por los habitantes de un determinado lugar, que la experimentan subjetivamente. En este sentido, podríamos hablar de tantas ciudades como habitantes existen en ella, pues cada persona construye su propia idea de ciudad a partir de los lugares que transita, las sensaciones que experimenta al deambularla, su tolerancia al ruido, su gusto por la interacción con muchos otros y sus prácticas urbanas en general.

Lo que hacemos en y con la ciudad, de alguna forma determina los relatos que sobre ella construimos. Los ciudadanos se convierten en cuerpos en disposición de habitar unos con otros. La ciudad, sus espacios públicos, favorecen la deambulación, el tránsito,

el movimiento de los cuerpos en interacción. La ciudad es hecha por sus habitantes, es un discurso de ida y vuelta. Como afirmara Roland Barthes hace ya varias décadas, «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».<sup>9</sup>

Ver a la ciudad como un sistema semiótico implica entender que el espacio es un signo codificado, sujeto a múltiples interpretaciones. Es, también, comprender que las prácticas que tienen lugar en la ciudad, las prácticas urbanas, son dotadoras de significado a distintos significantes urbanos. Por lo anterior, es menester analizar las formas culturales e ideológicas para descifrar la dimensión simbólica de la ciudad, a partir de lo cual es posible entender las identidades urbanas, la idiosincrasia urbana y los discursos que coexisten en el espacio urbano que habitamos. ¿Qué dice la ciudad de sí misma? ¿Qué comunican sus espacios? ¿Qué narrativas sobre la ciudad construyen quienes la habitan, la deambulan y la transitan? ¿Cómo imaginan una ciudad *otra*?

La ciudad es un texto con múltiples códigos que coexisten. Materialidades diversas, colores, diseños, anuncios publicitarios, marcas de apropiación de los espacios, como pueden ser los grafitis o las intervenciones en monumentos. Todo ello conforma la ciudad que habitamos. Y ello puede derivar en un choque entre los significados y las narrativas oficiales de y sobre la ciudad y los significados otorgados horizontalmente, desde abajo, producto de la acción colectiva.

Veamos algunos ejemplos gráficos de lo que estamos comentando. La primera imagen da cuenta de la apropiación de la ciudad por medio de la intervención de monumentos por parte del movimiento feminista.



Hemiciclo a Juárez, Ciudad de México, intervenido con nombres y rostros de mujeres desaparecidas.

Fuente: Imagen obtenida del portal de noticias N+, publicada el 8 de marzo de 2025, en <https://goo.su/O98zU>

En el siguiente ejemplo, vemos cómo un determinado espacio de la ciudad es apropiado a partir de la modificación de los usos para los que fue creado. Nos referimos a los llamados «bajo puentes»



Bajo puente en el Circuito Interior y Calzada México Tacuba, Ciudad de México, convertido en pista de skateboarding.

Fuente: Imagen obtenida de la revista digital *Urbe Política*, publicada el 14 de julio de 2014, en <https://goo.su/AzKk>

.....

9 Roland Barthes, *La aventura semiológica*, trad. de Ramón Alcalde, Barcelona: Paidós Ibérica, 1985, p. 260.

Por último, las siguientes dos imágenes dan cuenta de cómo la ciudad se convierte en un lienzo sobre el cual plasmar diferentes reivindicaciones políticas-ideológicas-sociales: la primera tiene que ver con los feminicidios y la segunda con el asesinato de periodistas en el país.



Tapiz contra el olvido, pintado en el Ángel de la Independencia, Ciudad de México.

Fuente: Imagen publicada en el portal digital *Animal MX* el 25 de noviembre de 2019, en <https://goo.su/YqaQ>



Mural contra el asesinato de periodistas. Colonia Roma, Ciudad de México.

Fuente: Imagen publicada en la edición digital de *El imparcial* el 13 de febrero de 2022, en <https://goo.su/F9IGU>

## Cierre: narrativas de y sobre la ciudad, experiencias del habitar urbano

Las ciudades, los modos como las representamos, son siempre diversas; las personas que la habitamos tenemos rasgos en común pero también estamos marcadas por las diferencias: «La ciudad reúne a personas distintas, intensifica la complejidad de la vida social, presenta a las personas como extrañas. Todos esos aspectos de la experiencia urbana –diferencia, complejidad, extrañeza– permiten la resistencia a la dominación».<sup>10</sup>

¿A partir de qué ideas nos construimos una determinada imagen de la ciudad que habitamos? ¿Qué prácticas urbanas determinan nuestras representaciones de la ciudad? ¿De qué forma coexisten distintas imágenes –incluso contrapuestas– de la misma ciudad? Estas y otras preguntas, junto con los ejemplos y reflexiones que hemos presentado en el apartado anterior, permiten ver que la pregunta por cómo narramos la ciudad va de la mano con la pregunta por cómo la experimentamos.

Podemos narrar la ciudad, expresar lo que creemos de ella, a partir de referentes externos, de vivencias propias, de narrativas mediáticas, de lo que otras personas nos dicen. La podemos experimentar a partir de prácticas sociales muy diversas, a partir de los usos también diferenciados que damos a los espacios que conforman la ciudad, a cómo percibimos el espacio y el tiempo y a los modos en que nos apropiamos y reapropiamos de los espacios que transitamos fugazmente o que habitamos con mayor permanencia. La experiencia urbana siempre implica una suerte de construcción de la identidad social en los diferentes espacios que conforman la ciudad.

Sea como sea, la ciudad es diversidad, experiencia, representación, lienzo, espacio usado, imaginario: «Un mundo imaginario que se alimenta de nuestra experiencia directa del espacio, así como de otras representaciones provenientes de los medios de comunicación y de una amplia gama de discursos sociales y políti-

.....  
<sup>10</sup> Richard Sennet, *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, trad. de César Vidal, Madrid: Alianza, 2007, p. 29.

cos».<sup>11</sup> Son entonces muchas y muy variadas las narrativas que nutren los significados que construimos sobre la ciudad, los sentidos que otorgamos a nuestro habitar la ciudad.

Los modos como experimentamos la ciudad dependen de quiénes somos, qué hacemos con ella y en ella, qué rutas seguimos, con quienes la gozamos o la sufrimos, dónde solemos transitar más, si la caminamos o la vemos desde el transporte.

Quizás no somos conscientes de la existencia de una sola ciudad; la vivimos y la experimentamos, y cuando queremos pensarla, quizás ya cambió, ya es una ciudad *otra*. Como dijera de Certeau, «andar es no tener un lugar. Se trata del proceso indefinido de estar ausente y

en pos de algo propio».<sup>12</sup> La ciudad es nuestra ciudad, la que producimos en el andar cotidiano. Un andar, muchas veces, indeterminado, por lo que

la ciudad no se constituye sólo por el espacio de la función, de la previsión y de la causalidad, sino también por aquél de la casualidad, del azar y de la indeterminación. En el paseo se revela la posibilidad de explorar la ciudad en numerosas direcciones, encontrando cada vez nuevos significados, épocas, símbolos, proyectos colectivos y personales.<sup>13</sup>


Ser en la ciudad es pasearla. Habitar la ciudad es experimentarla, individual y colectivamente. La ciudad se narra y se hace al andar.

.....

- 11 Martha de Alba, «Experiencia urbana e imágenes colectivas de la Ciudad de México», en *Estudios Demográficos y Urbanos*, núm. 3, vol. 21, México: Estudios demográficos y urbanos, septiembre-diciembre, 2006, pp. 663-700, p. 664.
- 12 Vid. Michel de Certeau, «Andar en la ciudad», en *Bifurcaciones. Revista de estudios culturales y urbanos*, Chile, núm. 7, julio 2008, pp. 1-17, p. 11
- 13 Giandomenico Amendola, *La ciudad posmoderna*, p. 101.

## « MARTA RIZO GARCÍA »

es Licenciada, Máster y Doctora en Comunicación por la Universitat Autònoma de Barcelona (España). Diplomada en Técnicas de Investigación en Sociedad, Cultura y Comunicación por el Grupo de Acción en Cultura de Investigación y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (México). Del 2001 al 2002 fue investigadora del Laboratorio de Comunicación Compleja en la Universidad Iberoamericana de México. Desde 2003 es profesora-investigadora de tiempo completo de la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. De 2008 a 2020 coordinó el Grupo de Investigación «Comunicación Intersubjetiva» de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación, y desde 2018 es vicecoordinadora del Grupo de Trabajo «Teoría y metodología de la investigación en comunicación» de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Es autora de 19 libros, más de 100 artículos académicos, y más de 60 capítulos de libro. Ha sido ponente y conferencista en cerca de 200 eventos en México, España, Portugal, Alemania, Francia, Cuba, Panamá, Perú, Argentina, Bolivia, Uruguay, Brasil, Costa Rica y Colombia, entre otros países. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (Nivel II) del SECyT. Integra el Comité Editorial de más de 20 revistas académicas de México, Brasil, Chile, Argentina y España, entre otros países. Sus líneas de investigación son teoría y epistemología de la comunicación; comunicación interpersonal e intersubjetiva; cuerpo, comunicación y emociones; comunicación intercultural.

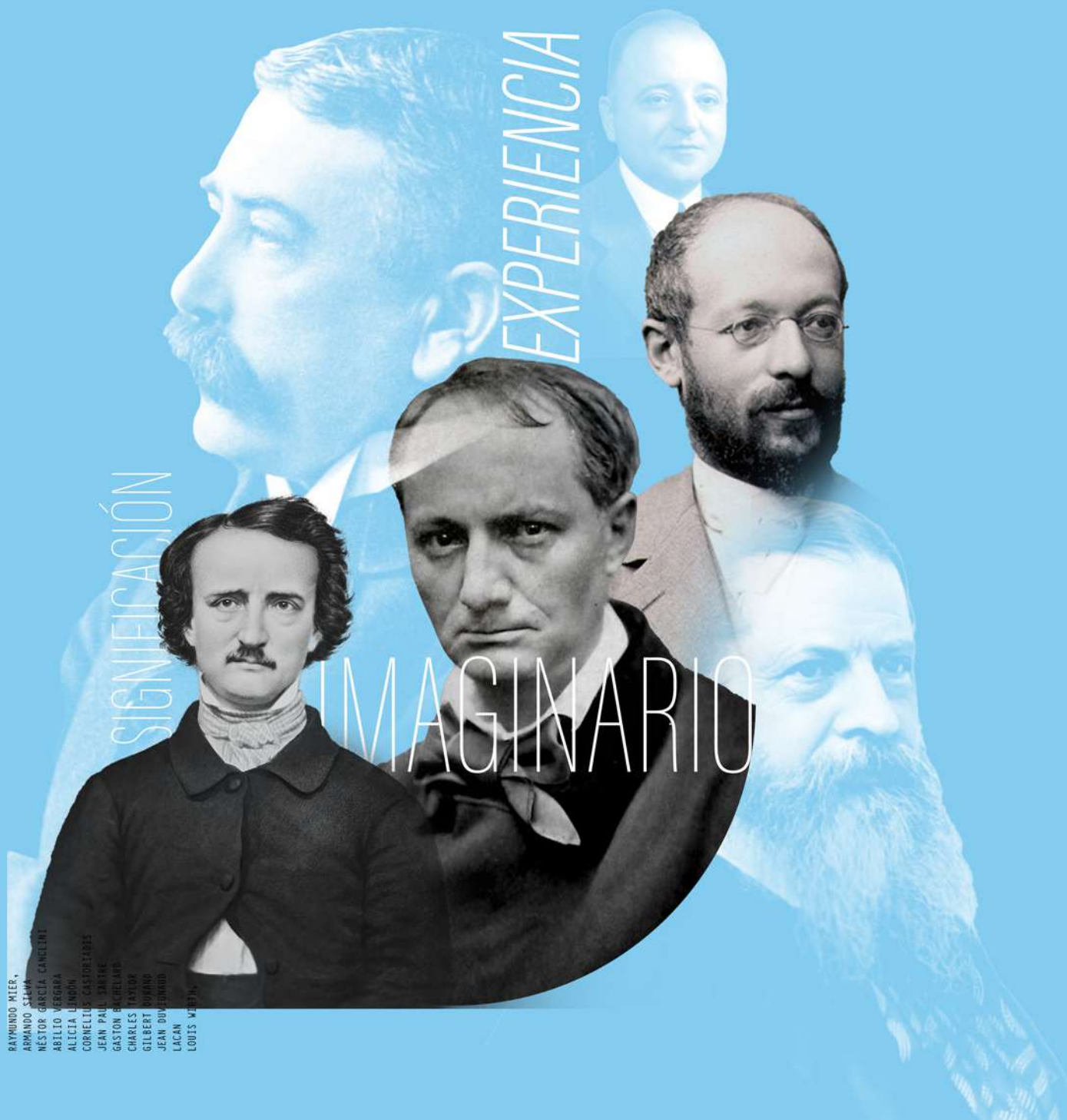


## LA RUTA 8 ME DA SED

piénsalo un poco  
con las tortillas calientes en la bolsa  
cruzar veloz el túnel  
que comunica los deseos  
con la realidad  
la realidad galáctica de la ruta 8  
contiene un guasón fosforescente  
en un cielo mejor que el cielo  
como si al mirarlo hundieras la mano  
en un manglar del istmo  
donde las luciérnagas proyectan una estela  
que se pierde en la noche  
pero aquí no hay turismo  
la cultura es mucho más densa  
que una reserva natural  
o que la universidad  
o que el museo  
la cultura es el instante de una imagen  
profundo y eventual  
como la ruta 8:  
cuesta diez varos  
me deja cerca de casa  
con las tortillas aún calientes  
en la bolsa

# Significación, imaginario y experiencia para pensar la vida urbana

María de los Ángeles Moreno Macías



RAYMUNDO MIER,  
ARMANDO SILVA,  
NÉSTOR GARCÍA CANCELINI,  
ABILIO VERGARA,  
ALICIA LINDÓN,  
CORNELIUS CASTORIADIS,  
JEAN PAUL SARTRE,  
GASTON BACHELARD,  
CHARLES TAYLOR,  
GILBERT ROUFANO,  
JEAN DOUZENAUD,  
LACAN,  
LOUIS MARIN.

## Reflexiones iniciales sobre habitar la ciudad

Es en la Europa del siglo XIX y en el ámbito de la creación literaria, en donde comienzan a aparecer los sentires y pensares sobre habitar la ciudad, menos desde la complacencia y más desde la extrañeza y ciertos modos de resistencia. Es en ese continente y en ese siglo que empiezan a surgir narrativas sobre los anhelos, frustraciones, pensamientos, sueños, imaginación, emotividad y todo aquello a lo que se puede hacer referencia cuando hablamos de lo que le pasa a la gente en la ciudad.

Casi a mediados de ese siglo, en 1840, Edgar Allan Poe publicó un texto al que tituló «El hombre de la multitud».<sup>1</sup> En un fragmento de este relato Poe describe la vivencia de la aglomeración:

En este periodo particular de la tarde nunca había presenciado una situación similar, y el mar tumultuoso de cabezas humanas me llenó por lo tanto de una deliciosa emoción nueva. Dejé por completo de poner atención a lo que sucedía dentro y me absorbí en la contemplación de la escena exterior. Al principio mis observaciones tomaron un giro abstracto y general. Miraba a los pasajeros en masa, y pensaba en ellos desde el punto de vista de sus relaciones globales. Sin embargo, pronto pasé a los detalles y contemplé con un interés minucioso las innumerables variedades de figura, vestimenta, aire, paso, rostro y expresiones.<sup>2</sup>

En las observaciones tan minuciosas a lo largo del relato, Poe nos obsequia una mirada de aquello a lo que

.....

1 Edgar Allan Poe, «El hombre de la multitud», en *Bitácora Arquitectura*, núm. 28. México: UNAM-Facultad de Arquitectura, 2016, pp. 52-55.

2 *Ibid.*, p. 52.

3 Carl E. Schorske, *Pensar con la historia*, trad. de Isabel Ozores, Madrid: Taurus, 2001, p. 22.

4 Charles Baudelaire, «El pintor de la vida moderna», en *El gran libro del dandismo*, trad. de Jorge Salvetti y Luciana Bata, Buenos Aires: Mardulce, 2013, pp. 201-256.

5 Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes*, trad. de Isidro Herrera Baquero, Luis Fernández Castañeda y Fernando Guerrero, Madrid: Akal (Vía Láctea), 2005.

6 Knut Hamsun, *Hambre*, trad. de Kirsti Baggethun y Asunción Lorenzo, Madrid: Ediciones de la Torre (Biblioteca Nórdica), 2016.

7 Paul Auster, «El arte del hambre», trad. de Mauricio Montiel, en [https://www.uam.mx/difusion/casadel tiempo/80\\_sep\\_2005/101\\_105.pdf](https://www.uam.mx/difusion/casadel tiempo/80_sep_2005/101_105.pdf) [Consulta: 28 de febrero 2025].

Schorske define como ciudad: «un condensador simbólico de los valores socioculturales».<sup>3</sup>

En 1863, Charles Baudelaire retoma la narración de Poe y haciendo énfasis en la mirada a detalle y en las acciones que realiza el anónimo protagonista del relato, en su texto «El pintor de la vida moderna»,<sup>4</sup> hace aparecer a una figura literaria emblemática de la modernidad: el *flâneur*. La fisonomía del *flâneur* ha sido motivo de diversas reflexiones y entre ellas, unas de las más importantes son las de Walter Benjamin<sup>5</sup> quien ve en el *flâneur* un atisbo de conciliación entre el desconsuelo de lo que es vivir en una gran ciudad y la ilusión del futuro que representa.

A la par de la genialidad y sensibilidad de Poe y Baudelaire, en 1890 Knut Hamsun escribe «Hambre»<sup>6</sup> y el personaje principal es la conciencia del sujeto de la ciudad que encarna el anonimato, la inestabilidad, la angustia, el aislamiento y el abandono en Cristiana, antigua capital de Noruega. Un personaje que

Escribe, no escribe. Vaga por las calles de la ciudad. Habla consigo mismo en público. Hace que la gente se aparte de él, asustada. Cuando, por casualidad, da con algo de dinero, lo regala. Es echado de su habitación. Come, y luego vomita todo. En cierto punto tiene un flirteo con una muchacha, pero nada resulta de ello sino sólo humillación. Padece hambre. Maldice al mundo. No muere. Al final, sin ninguna razón aparente, se apunta a bordo de un barco y abandona la ciudad.<sup>7</sup>

## Aproximaciones a la subjetividad en el habitar la ciudad

Recién iniciado el siglo XX, empezamos a encontrar reflexiones de corte disciplinario respecto a la vida en la ciudad. En 1903, Georg Simmel, escribe un texto clásico: «La metrópolis y la vida mental».<sup>8</sup> Como filósofo y sociólogo, y en el marco de la antinomia individuo-sociedad, Simmel discurre sobre «los problemas más profundos de la vida moderna»<sup>9</sup> y coloca al individuo y «la intensificación del estímulo nervioso»<sup>10</sup> como objeto relevante para la sociología.

Con el cruce de cada calle, con el ritmo y diversidad de las esferas económica, ocupacional y social, la ciudad logra un profundo contraste con la vida aldeana y rural, por lo que se refiere, los estímulos sensoriales de la vida psíquica. La metrópoli requiere del hombre –en cuanto criatura que discierne– una cantidad de conciencia diferente de la que le extrae la vida rural. En ésta última, tanto el ritmo de vida, como aquel que es propio a las imágenes sensoriales y mentales, fluye de manera más tranquila y homogénea y más de acuerdo con los patrones establecidos.<sup>11</sup>

Más de tres décadas después, en 1938, Louis Wirth, sociólogo de la Escuela de Chicago, publicó «El urbanismo como modo de vida»,<sup>12</sup> que también es considerado un clásico. En este texto, Wirth muestra los límites de la demografía para la definición de lo urbano y se inclina por una concepción del urbanismo como una entidad social compleja, cuyos rasgos característicos de la vida en las ciudades se encuentran más allá

.....

de las definiciones de ciudad como espacio físico y las acotaciones de los criterios demográficos.

Interesado por las características de las formas de vida urbana y sus repercusiones en las relaciones sociales de los habitantes de la ciudad, Wirth pone el acento en «las formas de acción y organización sociales que, de modo típico, emergen allí donde se da el establecimiento relativamente permanente y compacto de grandes cantidades de individuos heterogéneos».<sup>13</sup>

Un sinnúmero de estudios sobre la ciudad y sus habitantes se han desarrollado desde principios del siglo XX, aunque el énfasis en las formas de vida fue, en gran medida, eclipsado por aquellas investigaciones y ensayos dedicados a las cuestiones territoriales, políticas, urbanísticas y arquitectónicas, entre otras. Estos enfoques disciplinarios se ocuparon por el estudio de las ciudades de manera que dejaban a los habitantes de la ciudad en un lugar anónimo y, a veces, irrelevante.

Hacia fines del siglo XX cobra mayor fuerza el interés por el estudio de factores asociados a la subjetividad de los habitantes de la ciudad. Particularmente, las investigaciones sobre los imaginarios urbanos adquirieron relevancia en los años noventa<sup>14</sup> y, en los inicios del siglo XXI, el interés investigativo se expandió hacia otras dimensiones como las representaciones, la sociabilidad y la experiencia. Por ejemplo, en 2001, Alicia Lindón<sup>15</sup> hacía público un planteamiento metodológico para estudiar el espacio urbano desde la experiencia vivida.

8 Georg Simmel, «La metrópolis y la vida mental», en *Bifurcaciones. Revista de estudios culturales urbanos*, núm. 4, Chile, primavera 2005, pp. 1-10.

9 *Ibid.*, p. 1.

10 Simmel denomina de esta manera al «rápido e ininterrumpido intercambio de impresiones externas e internas». *Ibid.*, p. 2.

11 *Id.*

12 Louis Wirth, «El urbanismo como modo de vida», en *Bifurcaciones. Revista de estudios culturales urbanos*, núm. 02, Chile, otoño 2005, pp. 1-10.

13 *Ibid.*, pp. 5-6.

14 Cf. Armando Silva, *Imaginarios urbanos*, 5ª edición, Bogotá: Editorial Tercer Mundo, 2006 y Alicia Lindón, «La ciudad y la vida urbana a través de los imaginarios urbanos», en *EURE, Revista Latinoamericana de Estudios Urbano Regionales*, núm. 99, vol. xxxiii, Santiago: Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales (IETU), agosto 2007, pp. 7-16.

15 Alicia Lindón, «El significado del espacio urbano en la experiencia del sujeto», en *Ciudades*, núm. 49. Puebla: Red Nacional de Investigación Urbana A.C. (RNIU), enero-marzo 2001, pp. 15-20.

A manera de contribuir con la presentación de concepciones que favorezcan el conocimiento de las formas de vida urbana, en este escrito pondré en relación tres temas que, cada uno por sí mismo, es extenso y ha sido sujeto a diversas interpretaciones: significación, imaginario y experiencia. Por los propósitos de este texto y por razones de espacio, sólo presentaremos algunos puntos para considerar cada uno de ellos y, brevemente, sus posibilidades de interrelación.

### Significación y acción

El término significación y los términos asociados significar y significado, suelen ser de uso cotidiano y son carentes de una forma inequívoca de entenderlos. No obstante, por las virtudes del habla,<sup>16</sup> podemos emplearlas y comunicarnos con ellas sin mayores complicaciones. No es el caso cuando se trata de su estudio desde disciplinas como la filosofía, la lógica, la filología, la semiótica o la lingüística. Ahí hay una larga historia que nos lleva a múltiples derivaciones propias para un tratado sobre el tema, pero no para este texto.

Al respecto, uno de los estudiosos más importantes en el siglo xx es Ferdinand de Saussure, a quien se le ha llegado a considerar el padre de la lingüística estructural. Entre otros importantísimos aportes, hacia mediados de siglo, Saussure estableció que significado y significante son constitutivos del signo, al significante le corresponde una imagen acústica (cadena de sonidos), al significado le corresponde una imagen conceptual (ideas que asociamos a un objeto) y la relación

entre ambos está dada por una relación convencional (arbitraria). Saussure suele ser ubicado en una línea de pensamiento preponderante en el siglo xx: el estructuralismo, y aunque él mismo escasamente empleó el término estructura, sus planteamientos corresponden a la compleja articulación de las partes que conforman un todo abstracto.<sup>17</sup>

En contraste y mucho antes que Saussure, Charles Sanders Peirce,<sup>18</sup> estudioso de los signos desde 1868, da forma a su última teoría de la significación y de los signos en 1904. Para Peirce, según explica Gérard Deledalle,<sup>19</sup> la reflexión sobre los signos –muy puesta al centro de las ciencias humanas en las últimas décadas del siglo xx– es más importante que los signos en sí y, desde ahí, Peirce no se plantea la convencionalidad de los signos<sup>20</sup> sino que finca sus explicaciones en la semiosis infinita. Es decir, los procesos de significación son dinámicos, complejos, multívocos, sin límite y singulares. Con Peirce no hay tal cosa como re-significación, lo que hay es destrucción de significaciones y creación de nuevas significaciones, esto es a lo que llama semiosis infinita. En esta perspectiva, «la significación no es un proceso circular, ni se restringe al marco de los significados establecidos; la posibilidad de crear nuevas significaciones radica en el proceso de abducción»,<sup>21</sup> un proceso lógico por el cual se infieren nuevas significaciones.

Con las formulaciones de Saussure y de Peirce, es claro que vivimos en un mundo de signos; sin embargo, sus concepciones del signo nos llevan a caminos distin-

.....

16 Saussure distingue la lengua (estructura) del habla (actividad). En este sentido, el habla da fluidez a la comunicación y, hasta cierto punto, en términos prácticos, no se ocupa de la lengua como estructura.

17 François Dosse, *Historia del estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966*, trad. de María del Mar Llinares, Madrid: Akal, 2004.

18 Ch. S. Peirce (1839-1914) ha sido uno de los filósofos y lógicos norteamericanos más importantes de la historia. Fue un pionero del pensamiento que el reconocimiento que se le negó en su época, lo adquirió en las últimas décadas del siglo xx. Gérard Deledalle, *La filosofía de los Estados Unidos*, trad. de Manuel Ramos Valera, Madrid: Tecnos, 2002.

19 Gérard Deledalle, *Leer a Peirce hoy*, trad. de Lía Varela, Barcelona: Gedisa, 1996.

20 Convención entendida como la relación arbitraria entre significante y significado.

21 María de los Ángeles Moreno, «Pulsar la imposibilidad: el ejercicio de la intervención», en *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, núm. 35, México: UAM-x, diciembre 2011, pp. 15-45, p. 34.

tos. Saussure, se inscribe en la psicología asociacionista y la sociología durkhemiana concibiendo al lenguaje como un hecho social y, con ello, los hechos de pensamiento son considerados como adquiridos.<sup>22</sup> En cambio Peirce, desde una postura antipsicologista y con fundamento lógico, concibe a los signos sin relación con «hechos fisiológicos, cerebrales u otros»,<sup>23</sup> aunque sí puedan tener un origen psíquico. Así, «la teoría de los signos de Peirce es plural y comprometida (con o sin significación política, según su lugar de aplicación sea o no político)».<sup>24</sup> La teoría de la significación de Peirce es sumamente compleja; sin embargo, destaco que para Peirce la significación es acción y, en ese sentido, al indagar las significaciones que impulsan las acciones y las omisiones, tenemos un filón que podemos aprovechar para comprender mejor el hacer –o dejar de hacer– de quienes habitan la ciudad. En otras palabras, podemos investigar la claridad de las ideas que dan forma a la vida urbana en términos de «considerar cuáles son los efectos prácticos que pensamos pueden ser producidos por el objeto de nuestra concepción. La concepción de todos esos objetos es la concepción completa del objeto».<sup>25</sup> Esta es una de las razones por las que prefiero trabajar con las concepciones –y no los significados– que, aunadas a la semiosis como un proceso infinito, nos posibilitan la reflexión sobre las transformaciones de la vida en la ciudad.

### Significaciones sociales e imaginario

Como ya lo había comentado, el campo de estudio de las significaciones no es exclusivo de alguna disciplina, corriente de pensamiento o teórico. El tema de las significaciones lo encontramos también en Cornelius Castoriadis (filósofo griego del siglo xx) y su teoría de

la institución imaginaria de la sociedad. Por principio, con Castoriadis, las creaciones sociales –y la ciudad es una creación social– existen por la serie de funciones que cumplen y porque lo funcional se conjuga, en proporciones variables, con lo imaginario. Ambos, lo funcional y lo imaginario no podrían sostenerse sin estar tejidos a lo simbólico.<sup>26</sup> Teniendo presente el entretendido de lo funcional, lo simbólico y lo imaginario, habrá que considerar que las significaciones no pertenecen a una determinidad porque siempre se le puede referir a otras relaciones y otras determinaciones que, por principio, jamás se agotan.<sup>27</sup>

Para Peirce la significación es acción y para Castoriadis nuestras acciones están orientadas por significaciones imaginarias sociales, que son imaginarias porque no guardan correspondencia con los objetos del mundo y son sociales porque son ampliamente compartidas. Un ejemplo muy claro lo podemos poner con una frase –que mucho se ha luchado por desarraigar– como: «las mujeres son el sexo débil». Ahora sabemos que no existe una correspondencia entre el sexo y la fortaleza, sea física, emocional o intelectual, porque igual encontramos mujeres fuertes que hombres débiles. Y también sabemos, que, por siglos, esta afirmación ha sido –y en muchos casos sigue siendo– ampliamente compartida.

Todas las significaciones imaginarias sociales han dado forma a la sociedad, sea la que sea, y tanto le han dado estabilidad como han propiciado su transformación. Las primeras, las que brindan cierta estabilidad, son las significaciones imaginarias sociales (imaginario social) y las segundas, las de la creación, son significaciones imaginarias sociales instituyentes (imaginario instituyente). Por ambas es que se puede explicar lo histórico-social; es decir, la transformación del mundo.

22 Cf. Gérard Deledalle, *Leer a Peirce hoy*.

23 *Ibid.*, p. 123.

24 *Ibid.*, p. 124.

25 *Id.*

26 Cf. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad 2*, trad. de Marco-Aurelio Galmarini, Barcelona: Tusquets, 1989.

27 *Id.*

Al igual que en el caso de la significación, cuando se trata *el* imaginario o *lo* imaginario, son distintos los autores que han trabajado con este tema en distintas disciplinas. En la filosofía (Jean-Paul Sartre, Gaston Bachelard, Charles Taylor), en la antropología (Gilbert Durand, Jean Duvignaud) o en el psicoanálisis (Lacan). Y, al contrario de la significación y la experiencia, el imaginario se ha trabajado bastante en los estudios de la ciudad. En este campo, podemos encontrar los imaginarios urbanos con autores como Armando Silva, Néstor García Canclini, Abilio Vergara y Alicia Lindón, entre otros.

La noción de imaginario es ampliamente manejada y escasamente comprendida. Ampliamente manejada porque hasta en las pláticas de café o en los medios de comunicación, con mucha facilidad alguien dice «en el imaginario colectivo» como una forma de referirse a lo que suponen que la gente imagina. Si Jean-Paul Sartre escribió un libro sobre la imaginación<sup>28</sup> y otro sobre lo imaginario,<sup>29</sup> no podemos suponer que se les puede igualar como términos, aunque sí tienen estrecha relación.

Volviendo a la significación en Peirce y en Castoriadis, es importante señalar que, aun siendo la misma palabra, la concepción es distinta. Pese a ello, es posible cierto punto de articulación<sup>30</sup> para la comprensión de los fenómenos sociales, incluidas las formas de vida urbana.

## Experiencia y formas de vida

El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española proporciona dos acepciones para entender la experiencia: a) Hecho de haber sentido, conocido o presenciado alguien algo (vivencia) y b) Práctica prolongada que proporciona conocimiento o habilidad para hacer algo.

.....

28 Jean-Paul Sartre, *La imaginación*, 3ª edición, trad. de Carmen Dragonetti, Buenos Aires: Editorial Sudamericana (Índice), 1973.

29 Jean-Paul Sartre, *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, 5ª edición, trad. de Manuel Lamana, Buenos Aires: Editorial Losada, 1997.

30 Cf. María de los Ángeles Moreno, «Pulsar la imposibilidad: el ejercicio de la intervención».

31 Cf. Alicia Lindón, «El significado del espacio urbano en la experiencia del sujeto».

32 María de los Ángeles Moreno, «Las prácticas espaciales en la experiencia de ciudad», en María Luisa Murga Meler y Rocío Hidalgo (coords.), *Modernidad y experiencia en la reflexión contemporánea. Educación, cuerpo y ciudad*, México: UPN, 2023, p. 150.

33 Martin Jay, *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, trad. de Gabriela Ventureira, Buenos Aires: Paidós (Espacios del saber), 2009.

Así como las define el diccionario las utilizamos en la vida cotidiana y aquí hay un punto muy importante para cuando hacemos estudios sobre la ciudad: emplear los términos con los significados que tienen en la vida cotidiana nos condena a cierta forma de circularidad descriptiva que no podríamos traspasar con el análisis y la interpretación. Por ello, es importante acercarse a concepciones que han sido trabajadas con el fin de comprender los fenómenos sociales.

En este caso, nos interesa la experiencia en la ciudad y, en ese sentido, vale la pena recuperar lo que Alicia Lindón<sup>31</sup> refiere en relación con la experiencia desde los estudios de la ciudad.

En 2001, Lindón presentaba dos interpretaciones de la noción de experiencia en el marco de los estudios de la ciudad: la experiencia como significación y la experiencia como acción. Además, se ocupó de identificar tres dimensiones analíticas que se ponen en operación al aproximarse a la dimensión experiencial en los espacios de la ciudad: a) las imágenes/representaciones del territorio, b) los cuadros perceptuales del espacio con los cuales las personas organizan sus relaciones con los otros, y c) los lugares de la memoria. Estas tres dimensiones analíticas pueden verse también desde dos ángulos: el de la identificación y el de la relación con los otros. Una clasificación como la de Lindón (2001) puede facilitar la observación de la experiencia y, al mismo tiempo, abre la posibilidad de simplificarla y dificultar su comprensión. Las propuestas que permitan el estudio de la experiencia urbana son importantes y habrá que elegir aquellas que, más que facilitar lo metodológico, no simplifiquen este fenómeno altamente complejo.<sup>32</sup>

La reflexión sobre la experiencia es de larga data en la filosofía y, entre otras corrientes de pensamiento,<sup>33</sup>

la encontramos en la fenomenología, el empirismo y el pragmatismo.<sup>34</sup> Aun así, con todo y el largo camino de dilucidación, sigue siendo una noción que lleva a más preguntas que respuestas, a más disensos que acuerdos cuando se trata de referirse a la experiencia como una dimensión para comprender la vida actual.

En la línea de lo que he expuesto anteriormente, me inclino por la concepción que Peirce tiene sobre la experiencia, «la conciencia de la acción de una sensación al momento de destruir una sensación más antigua»<sup>35</sup> o, dicho en otras palabras, como una interpretación de lo que dice Peirce, la experiencia como «despliegue complejo de los signos en la consciencia, en configuraciones de duración incierta, abierta a la irrupción de sensaciones imprevistas y ajenas a la propia voluntad».<sup>36</sup>

Por supuesto, la noción de Peirce sobre la experiencia está vinculada a la noción de significación y, en este sentido, podemos decir que la experiencia pasa por el quiebre de la significación que nos obliga a crear nuevas significaciones para reconstruir sentidos en el mundo.

La experiencia como acto de aprehensión y atribución de sentido: facetas activas y pasivas de lo psíquico conjugadas en la imaginación, la memoria, en los distintos aspectos de la inteligibilidad y las afecciones, constituyen el punto de partida potencial para la génesis de las identidades. Pero este régimen de las identidades no las despliega todas en el mismo ámbito de sentido. Las marca, las señala, las destaca, las arranca de un entorno indiferente, las desplaza e intensifica las afecciones, crea polaridades, delimita los perfiles, fija la atención. Pero este proceso no es indiferente a la incesante transformación de vínculos, fuerzas, dispo-

siciones potenciales. Involucra, en principio, el sentido mismo del tiempo y la aprehensión de la temporalidad específica de los múltiples procesos que concurren para dar su calidad y su relevancia a la experiencia.<sup>37</sup>

Desde concepciones como la de Peirce o la de Mier, indagar sobre la experiencia en la ciudad se vuelve muy complejo y también es cierto que ello nos ofrece una posibilidad más rica para la investigación. Sólo imaginemos lo que podríamos elucidar a partir de concebir a la experiencia como discontinuidad o como fractura ¿qué podríamos saber sobre vivir la ciudad desde un lugar como ese?

### Significación, imaginario y experiencia

En términos metodológicos, es grande la necesidad de operacionalizar las nociones, por más complejas que sean. En este sentido, llevar nociones como las que he presentado aquí, al terreno metodológico, es casi un esfuerzo inútil y nos damos cuenta de ello cuando ahondamos en los planteamientos de los autores citados. No obstante, se pueden hacer ciertas derivaciones que nos aproximen a una mirada sobre lo que es habitar la ciudad, sin perder de vista que no estaríamos agotando lo que las concepciones de significación, imaginario y experiencia nos brindan y dejando claro que serían esfuerzos sobre los cuáles no podemos ofrecer garantía.

Seguramente no estaríamos haciendo ciencia, en tanto que tendríamos fallos metodológicos. Sin embargo, la comprensión sobre el mundo y de nuestro lugar en él, requiere más que conocimiento científico; no en vano la filosofía se ha ocupado tanto de temas y nociones que son centrales en nuestra historia como personas y como humanidad.

.....

34 Mario Escalante, *et al.*, *Pensar en torno a la experiencia: fenomenología, empirismo y pragmatismo*, México: UNAM, 2021.

35 Charles Sanders Peirce, *apud*. Raymundo Mier, «Tiempo, incertidumbre y afección. Apuntes sobre las concepciones del tiempo en Ch. S. Peirce», en *La inscripción del tiempo en los textos*, México: BUAP, 2000, pp. 131-174, p. 136.

36 *Id.*

37 Raymundo Mier, «Umbral y ámbitos de la experiencia del tiempo: sujeto e interacción», en *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, núm. 33. México: UAM-x, diciembre 2010, pp. 11-41, p. 12.



## **POPOCATÉPETL Y YO**

todo eso que exhalas  
te incrimina  
en los crímenes impunes  
aquí abajo  
pero fumas tranquilo  
allá arriba  
y yo te observo  
fumando también  
condenado

# La ciudad, el miedo y otras biopolíticas de los afectos

Alejandra Rivera Quintero



## El giro afectivo: un recuento en torno a los afectos y las emociones en las ciencias sociales

En las últimas dos décadas, los afectos, las emociones y los sentimientos han sido motivo de interés para investigadores pertenecientes a distintas disciplinas, sobre todo a partir de que el llamado «giro afectivo»<sup>1</sup> cobró forma en las ciencias sociales. Los estudios sobre la ciudad han participado en la construcción de este giro, aportando investigaciones en las que el cuerpo y las emociones son constitutivos al momento de comprender las múltiples dimensiones en las que se despliega y materializa la vida pública. No obstante, antes de situar la forma en que la ciudad se puede estudiar en relación con los afectos y las emociones, cabe hacer una recapitulación al respecto de los referentes que se encuentran a la base del giro afectivo en las ciencias sociales.

Olivia López Sánchez parte de la idea de que para comprender el desarrollo del giro afectivo hay que tener en cuenta otros giros que previamente desafiaron «los enfoques teóricos estabilizados y reconocidos por la comunidad científica al incluir las emociones como una dimensión sensible de los fenómenos sociales y su problematización para construir conocimiento».<sup>2</sup> Así pues, es conveniente identificar que hacia la mitad del siglo pasado, el paradigma positivista –preponderante en prácticamente todas las ciencias, incluidas las sociales– se vio desestabilizado con el afianzamiento del paradigma interpretativo, un enfoque en el que «el investigador trata de descubrir el significado de las acciones humanas y de la vida social, dirige su labor a entrar al mundo personal de los individuos, en las mo-

tivaciones que lo orientan, en sus creencias».<sup>3</sup> En otros términos, el paradigma interpretativo en las ciencias sociales conjugó un cúmulo de teorías y enfoques cuyo interés primordial era comprender la realidad de los sujetos en su especificidad, así como los significados que le otorgan a sus propias acciones. Desde nuestra perspectiva, los estudios sobre las emociones y los afectos cobran lugar dentro del paradigma interpretativo en las ciencias sociales y por ello es que los métodos de aproximación hacia dichos fenómenos son preminentemente cualitativos.

Por su parte, Giazú Enciso y Alí Lara consideran que el giro afectivo del siglo XXI tuvo como antecedentes directos «el socioconstruccionismo, la psicología social discursiva, los estudios culturales de las emociones, las emociologías, la sociología interpretativa, la sociolingüística de las emociones y las epistemologías feministas».<sup>4</sup> A la vista de estos antecedentes, el giro afectivo se introdujo en los albores de este milenio no como una moda teórica, sino como la respuesta a dos urgencias gestadas con anterioridad: «el interés en la emocionalización de la vida pública y el esfuerzo por reconfigurar la producción de conocimiento encaminado a profundizar en dicha emocionalización».<sup>5</sup> En la actualidad, las investigaciones asociadas con el giro afectivo constituyen un conjunto heterogéneo de aproximaciones teóricas y metodológicas centradas en comprender el rol de los cuerpos, los afectos, los sentimientos y las emociones en la configuración de las subjetividades, así como en aquellos fenómenos vinculados tradicionalmente con la vida pública, las prácticas

1 Se denomina así «al estudio central de las emociones, las sensibilidades, los afectos, las pasiones y los sentimientos, con el fin de teorizar lo social». Olivia López Sánchez, «Los giros del giro afectivo: la centralidad de la vida sensible para teorizar lo social. Una lectura en clave latinoamericana», en *Historia y Grafía*, año 31, núm. 62, México: Universidad Iberoamericana, enero-junio, 2024, pp. 263-301.

2 *Ibid.*, p. 268.

3 Alfredo González Morales, «Los paradigmas de investigación en ciencias sociales» en *Islas*, vol. 45, núm. 138, Cuba: Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas, octubre-diciembre, 2003, p. 130.

4 Giazú Enciso Domínguez y Alí Lara, «Emociones y Ciencias Sociales en el siglo xx: La precuela del giro afectivo» en: *Athenea Digital*, 14 (1), vol. 14, núm. 1, España: Universidad Autónoma de Barcelona, marzo, 2014, p. 265.

5 Alí Lara y Giazú Enciso Domínguez, «El giro afectivo» en *Athenea Digital*, 13 (3), vol. 13, núm. 3, España: Universidad Autónoma de Barcelona, 2013, p. 101.

sociales y las relaciones de poder.<sup>6</sup> A decir de Lara y Enciso, en los estudios del giro afectivo hoy día confluyen predominantemente la teoría psicoanalítica, la teoría del actor red, los estudios feministas, la geografía cultural y las teorías posestructuralistas, entre otras.<sup>7</sup> Las instituciones, el lenguaje y la comunicación, la salud, las prácticas sociales y la esfera pública –entre otros fenómenos– han sido estudiados desde esta perspectiva con particular interés, y las matrices de conocimiento con las que se trabaja abarcan desde las ciencias duras hasta la estética, aplicándose por igual en el arte que en la tecnología,<sup>8</sup> entre muchos otros ámbitos.

Ahora bien, de acuerdo con Lara y Enciso,<sup>9</sup> los autores clave durante los primeros años del giro afectivo fueron Brian Massumi y Eve Sedwick; el primero, influido por la noción de afecto desarrollada por Gilles Deleuze, y la segunda, orientada por la teoría de los afectos de Silvan Tomkins. Sin embargo, los autores también nos aclaran que el término *affective turn* fue utilizado como tal por primera vez por Patricia Clough y Jean Halley, dos sociólogas estadounidenses que hacia el 2007 publicaron un libro con ese mismo título.

Existen al menos dos perspectivas dominantes en los estudios afectivos.<sup>10</sup> Por un lado, tenemos la perspectiva basada en el afecto, que a su vez se podría dividir en dos enfoques; el primero, precisamente se asocia con la apropiación que Clough y Halley hacen de la filosofía

de Baruch Spinoza para entender los afectos «como las capacidades del cuerpo para afectar y ser afectado o el aumento o disminución de la capacidad del cuerpo para actuar o conectar»;<sup>11</sup> mientras que, el segundo enfoque, tiene como referentes la psicología de los afectos de Silvan Tomkins y la perspectiva procesual del filósofo Alfred North Whitehead. En este segundo enfoque, el afecto es entendido como proceso y, tal como mencionan Lara y Enciso, «esta línea está comprometida con la experiencia y apuesta por el evento o la ocasión como la unidad de análisis para el afecto».<sup>12</sup> Por otro lado, tenemos la perspectiva fundamentada en la emoción, y cuyos referentes (entre los que destacan Lilia Abu-Lughod, Catherine Lutz y Anna Wierzbicka, entre otras)<sup>13</sup> se pueden colocar del lado de la psicología social, la sociología y la sociolingüística. A nuestro parecer, en esta perspectiva el concepto de emoción suele entenderse en un sentido pragmático, cognitivo-discursivo, o bien, objetivo-orgánico.

Es posible afirmar que no hay propiamente un acuerdo teórico entre las perspectivas del giro afectivo en el que se establezcan claramente los límites conceptuales del afecto y la emoción. Incluso, Lara y Enciso nos advierten que tal distinción teórica «nubla más de lo que esclarece y que obedece más a tradiciones y afinidades teóricas respecto a una u otra palabra».<sup>14</sup> Aún así, creemos que si bien la frontera conceptual entre afecto, emoción y

6 «Llamamos giro afectivo a una serie de trabajos que, desde mediados de la década del 90 en adelante, mostraron un interés renovado por estudiar el rol de los afectos y las emociones en la constitución del sujeto y de lo social». Mariela Solana y Nayla Luz Vacarezza, «Relecturas feministas del giro afectivo», en *Revista Estudios Feministas*, vol. 28, núm. 2, Brasil: Universidad Federal de Santa Catarina, 2020, pp. 1-6.

7 Alí Lara y Giazú Enciso, «El giro afectivo», p. 102.

8 *Id.*

9 *Ibid.*, p. 104.

10 Lara y Enciso aluden otras perspectivas que han tenido influencia en la comprensión de los afectos, una de ellas vinculada con la neurobiología y con el evolucionismo neodarwiniano, otra más se desprende del psicoanálisis y una tercera surge en diálogo con la geografía cultural. Hemos dejado de lado la descripción de dichas perspectivas, pues no es el objeto de este escrito abordar a detalle todas las teorías asociadas con el giro afectivo y en su lugar, hemos puesto énfasis en aquellas que tienen mayor presencia en las discusiones contemporáneas.

11 *Id.*

12 *Ibid.*, p. 105.

13 *Ibid.*, p. 109.

14 *Id.*

sentimiento en el espectro del giro afectivo puede ser un poco artificial y engañosa (pues no hay una construcción acabada de dichas nociones), su apropiación e interpretación en cada caso responde a las tradiciones teóricas y a los enfoques sobre los que se sostienen las investigaciones dentro de este nuevo y heterogéneo campo.

### Los afectos y las emociones en los estudios sobre la ciudad

Comenzaremos este apartado señalando una obviedad: los estudios sobre la ciudad, más que pertenecer a un campo disciplinar en específico o provenir de un enfoque determinado, constituyen un conjunto de miradas teóricas y prácticas que confluyen sobre distintas dimensiones en las que se piensa, se hace y se vive la ciudad y lo urbano. Es un referente común para las y los estudiosos de estos temas decir que la ciudad no sólo son sus edificios y sus calles, pues aunque en ellos se materializa espacialmente una parte de su modo de ser, la ciudad está, sobre todo, determinada por las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales de quienes la habitan. Así pues, los afectos y las emociones han sido también fenómenos de interés para los estudios de la ciudad y de lo urbano; sin embargo, también cabe decir que, en un principio, estos fueron explorados de manera tangencial y poco sistemática.

Resulta complejo brindar en unas pocas líneas una revisión exhaustiva de las teorías sobre la ciudad, no obstante, podríamos valernos de la distinción hecha por Lucía Martínez Irazoqui<sup>15</sup> para trazar algunas generalidades. Cabe decir que, en su estudio, Martínez Irazoqui

pretende describir lo que a su modo de ver son las cinco fases de los estudios de la ciudad desarrollados durante el siglo XX a partir de su vínculo con el derecho a la ciudad; no obstante, al momento de exponerlas, la autora nos permite identificar tres grandes corrientes que han marcado la pauta de los estudios de la ciudad contemporáneos: la Escuela de Chicago, la Teoría Urbana Crítica y, derivada de esta última, la Escuela de Los Ángeles.

La Escuela de Chicago es reconocida como la primera escuela de sociología urbana<sup>16</sup> y entre sus miembros más destacados se encuentran Robert Park, Ernest Burgess y Louis Wirth. Sería impreciso presentarla como una corriente de pensamiento homogénea, no obstante, es posible admitir que fue pionera en el estudio de fenómenos sociales acontecidos dentro de una ciudad en pleno apogeo económico e industrial (tal como fue Chicago en los años veinte), y a su vez, los teóricos de esta corriente participaron en la construcción de un concepto de ciudad con una aspiración científica. En palabras de Martínez Irazoqui, «esta teoría entendió que los cambios de las ciudades se encuentran totalmente desvinculados de los movimientos políticos y el papel del Estado, siendo su evolución un proceso natural y ecológico, casi que orgánico».<sup>17</sup>

Los teóricos de la Escuela de Chicago no apostaron por un abordaje de los afectos y las emociones en la ciudad; sin embargo, indirectamente describieron algunos sentimientos propios del modo de vida urbano. Por ejemplo, Wirth considera que la vida urbana debilita los lazos de parentesco, vecindad y «los sentimientos que surgen en la vida común»<sup>18</sup> y describe las relacio-

15 Lucía Martínez Irazoqui, «La ciudad como objeto de estudio. Evolución, análisis y relación con el alcance del derecho a la ciudad» en *Proyección: estudios geográficos y de ordenamiento territorial*, vol. xv, núm. 30, Argentina: Universidad Nacional de Cuyo, 2021, pp. 104-129.

16 A diferencia de Martínez Irazoqui, nosotros consideramos como precursor de los estudios de la ciudad desde un fundamento sociológico a Georg Simmel. Particularmente, concebimos que el ensayo titulado *Las grandes ciudades y la vida del espíritu*, publicado en 1903, es un referente indispensable para la comprensión de la vida urbana en general, y en él observamos también los esbozos de una teoría de los afectos vinculada con la ciudad en particular. Por ejemplo, al describir al hombre hastiado, Simmel alude a una formación subjetiva que, a causa de la constante excitación experimentada en la dinámica de las ciudades, se vuelve insensible ante prácticamente cualquier estímulo. Georg Simmel, «Las grandes ciudades y la vida del espíritu», en *Cuadernos Políticos*, vol. x, núm. 45, México: UNAM, enero-marzo, 1986, pp. 5-10.

17 Lucía Martínez Irazoqui, «La ciudad como objeto de estudio. Evolución, análisis y relación con el alcance del derecho a la ciudad», p. 113.

18 Louis Wirth, «El urbanismo como modo de vida» en *Bifurcaciones*, vol. x, núm. 2, Chile: UNAB-Chile, 2005, p. 6.

nes sociales urbanas como segmentarias y utilitarias, marcadas en buena medida por la superficialidad, el anonimato y la transitoriedad.<sup>19</sup> El auge de la Escuela de Chicago, de acuerdo con Martínez Irazoqui, ocurrió entre 1910 y 1950, pero perdió protagonismo a partir de las críticas elaboradas por los representantes de la Teoría Urbana Crítica.

Esta segunda corriente aparece hacia finales de los años sesenta del siglo pasado, tras los movimientos sociales del 68 en Francia, y se nutre en gran medida de los postulados marxistas de Henri Lefebvre en torno al derecho a la ciudad. Asimismo, la concepción del espacio social de Lefebvre representa un elemento clave para la Teoría Urbana Crítica, pues en vez de asumir el espacio como un campo neutral en el que se manifiestan luchas y tensiones, nos orienta a una comprensión mucho más amplia y compleja, desde la que se admite que el espacio es, simultáneamente, percibido, concebido y vivido.<sup>20</sup> A decir de Martínez Irazoqui, otros autores que se pueden inscribir dentro de la Teoría Urbana Crítica son Manuel Castells, Niel Smith, Don Mitchell y Antonio Azuela.<sup>21</sup> A nuestro parecer, cabe también dentro de esta tradición el trabajo de David Harvey, pues desde la geografía radical, Harvey recupera la idea de derecho a la ciudad de Lefebvre y la profundiza, proponiendo así que el derecho a la ciudad es el derecho a «cambiar y reinventar la ciudad de acuerdo con nuestros deseos. Es, además, un derecho más colectivo que individual, ya que la reinención de la ciudad depende inevitablemente del ejercicio de un poder colectivo sobre el proceso de urbanización».<sup>22</sup> En todo caso, la

Teoría Urbana Crítica amplió los horizontes interpretativos en torno a la ciudad y lo urbano a partir de un enfoque en el que se hace imprescindible concebir en conjunto el espacio, las relaciones sociales y las relaciones de producción. Adicionalmente, consideramos que las teorías urbanas críticas, como la de Lefebvre y Harvey, al poner un mayor énfasis en la dimensión simbólica y corpórea del espacio vivido y al reconocer el deseo como parte constitutiva del derecho a la ciudad, se encaminan hacia un abordaje más franco de los afectos en el entramado conceptual de los estudios urbanos.<sup>23</sup>

Alrededor de los años ochenta del siglo xx, la economía neoliberal y la globalización comenzaron a incidir en la reconfiguración espacial de las ciudades, y Los Ángeles fue un caso paradigmático para el estudio de sus efectos en la vida urbana. De esta manera, la Escuela de Urbanismo de Los Ángeles surgió como un movimiento que podría caracterizarse como neomarxista y postmoderno. Martínez Irazoqui define esta escuela como «una agenda alternativa de estudios urbanos, que asume una noción diferente del conflicto y diferenciación socio-espacial».<sup>24</sup>

Entre sus integrantes más destacados se encuentran Mike Davis, Edward Soja y Michael Dear, quienes vieron en Los Ángeles un modelo de urbanización fragmentado y disperso que tiende a profundizar las desigualdades entre sus habitantes y que, en última instancia, responde a las dinámicas socioeconómicas impuestas por el capitalismo avanzado. Estos autores hallaron tendencias similares en ciudades latinoamericanas, aun-

19 *Ibid.*, p. 7.

20 En palabras de Lefebvre: «las relaciones entre esos tres momentos –lo percibido, lo concebido y lo vivido– no son nunca simples ni estables, ni “positivos” en el sentido en que del término se opone a lo “negativo”, a lo indescifrable, a lo no-dicho, a lo prohibido y al inconsciente. ¿Son acaso conscientes esos momentos y sus conexiones mudables? Sí, y sin embargo, desconocidos». Henri Lefebvre, *La producción social del espacio*, xª edición, Madrid: Capitán Swing, 2013, p. 104.

21 Lucía Martínez Irazoqui, «La ciudad como objeto de estudio...», p. 115.

22 David Harvey, *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*, xª edición, Madrid: Akal, 2013, p. 20.

23 Para examinar con mayor detalle la forma en que Lefebvre se asocia con la noción de afecto, se recomienda revisar el trabajo de Daniela Capona González, «Deseo, cuerpo y afectos: Spinoza bajo la tesis de la producción del espacio de Lefebvre», en *Revista de Filosofía Aurora*, vol. 32, núm. 56, Brasil: Pontificia Universidade Católica do Paraná, mayo-agosto, 2020, pp. 346-364.

24 Lucía Martínez Irazoqui, «La ciudad como objeto de estudio...», p. 116.

que también describen sus peculiaridades, sobre todo en lo que respecta a la configuración socioeconómica.<sup>25</sup>

Consideramos que dentro de las propuestas teóricas de la Escuela de Los Ángeles se deja ver una forma específica de aproximación a las emociones que resulta relevante. Las crisis económicas y sociales de los años noventa en Estados Unidos, las represiones contra los grupos racializados en los guetos californianos y el uso masivo de las tecnologías de videovigilancia desplegadas en el espacio urbano dieron lugar a que Mike Davis escribiera uno de los primeros ensayos dedicados expresamente a integrar las emociones dentro de los estudios de la ciudad.

En *Más allá de Blade Runner*,<sup>26</sup> Mike Davis advierte que el creciente desempleo y la pérdida de derechos sociales propiciados por el Estado neoliberal norteamericano hacia finales del siglo pasado, propiciaron un escenario cercano a lo distópico, en el que la seguridad se convirtió en una necesidad sentida y en una demanda pública que modificó la configuración urbana de Los Ángeles. Reinterpretando las propuestas teóricas de la ecología urbana gestadas por Burgess dentro de la Escuela de Chicago, Mike Davis propone los conceptos de «ecología del miedo» y «ciudad carcelaria» para describir los modos de configuración de una ciudad que, para conjurar el temor que experimentan grupos sociales específicos (la clase media y la clase alta, así como lo que él denomina gerontócratas), produce espacialmente estrategias de seguridad, vigilancia y represión en contra de las minorías étnicas y grupos sociales desfavorecidos.

Si bien es cierto que en este breve ensayo Mike Davis no estudia directamente las emociones de las personas tal como las experimentan, creemos que atina al reconocer que el miedo se ha constituido en un factor emo-

cional que configura el espacio y los usos que se le dan y, en consecuencia, lo consideramos como un precursor del análisis de las emociones dentro de los estudios de la ciudad en general, y como uno de los primeros estudiosos del miedo urbano en un sentido particular.

## El miedo y la ciudad

En las últimas dos décadas, los cruces entre los estudios de ciudad y los estudios de los afectos se han hecho más frecuentes y, en consecuencia, los objetos de estudio se han tornado multifacéticos y complejos pues, como hemos visto, diferentes perspectivas teóricas confluyen al momento de explicar las emociones que se experimentan en los ámbitos urbanos. Sin embargo, una emoción que ha sido ampliamente explorada en los estudios de las ciudades contemporáneas es el miedo.

Jordi Borja considera que «el miedo en la ciudad no es un fenómeno exclusivo de nuestra época, sino que en cada momento histórico, los miedos ciudadanos reflejan la especificidad de la situación social y urbana».<sup>27</sup> Del mismo modo, Josepa Bru y Joan Vicente afirman que «la dualidad seguridad/miedo ha sido siempre asociada a la ciudad»<sup>28</sup> y, posteriormente, expresan que:

[...] los orígenes de la ciudad como realidad y como concepto han sido marcados en gran, pero no única, medida por la necesidad de los grupos humanos de sentirse seguros y, para ello, se generó un espacio y unas estructuras sociales y de poder que la satisficieran.<sup>29</sup>

Paradójicamente, al mismo tiempo que la ciudad nos brinda la aparente sensación de seguridad ante los peligros y amenazas a las que estaríamos expuestos en la «naturaleza», dentro de ella cobran forma otra clase de miedos que existen en función de que en el espacio

25 Rodrigo Salcedo y Michael Dear, «La Escuela de Los Ángeles y las metrópolis sudamericanas», en *Bifurcaciones*, vol. x, núm. 11, Chile: UNAB-Chile, 2012, p. 3.

26 Cf. Mike Davis, *Más allá de Blade Runner. Control Urbano: la ecología del miedo*, Barcelona: Virus Editorial, 2001.

27 Jordi Borja, *La ciudad conquistada*, xª edición, Madrid: Alianza, 2003, p. 204.

28 Josepa Bru y Joan Vicente, «¿Qué produce miedo en la ciudad?», en Obdulia Gutiérrez (coord.), *La ciudad y el miedo*, España: Universitat de Girona, 2005, p. 15.

29 *Id.*

vivido y socialmente construido también se proyectan nuestros afectos y emociones en relación con acontecimientos –y subjetividades– que codificamos como amenazantes o peligrosos. Ante la pregunta sobre qué produce miedo en la ciudad, Bru y Vicente consideran que hay múltiples respuestas: la sensación de debilidad en entornos percibidos como más fuertes y viceversa, la diversidad y la diferencia –o si se prefiere, la otredad–, y también otra clase de incertidumbres, como la inestabilidad económica y laboral, la falta de vivienda, la salud y la vejez, etc. Finalmente, los autores argumentan que se ha establecido una «sociedad de riesgo» en la que hemos llegado a admitir con facilidad que en cualquier ciudad puede materializarse cualquier evento, desestabilizador o catastrófico, capaz de exponer nuestras vulnerabilidades, tanto las reconocidas como aquellas que no hemos detectado ni calculado aún.<sup>30</sup>

A lo dicho por Bru y Vicente se deben sumar otros fenómenos que producen miedo en contextos y momentos específicos; por ejemplo, el exacerbado miedo al terrorismo desatado tras los acontecimientos del 9/11, el miedo al contagio experimentado durante la pandemia de COVID en 2020, o el miedo a desaparecer en ciudades en las que prima el crimen organizado. En última instancia, el miedo –en sus múltiples y variadas manifestaciones– pareciese haber sido asumido como una emoción constitutiva en la experiencia de la ciudad y, en consecuencia, se ha convertido en un fenómeno de estudio relevante. Sobre todo en contextos urbanos en los que la violencia, la inseguridad y la incertidumbre nos reclaman explicaciones más urgentes.

En Latinoamérica destaca el trabajo de Rossana Reguillo en torno a los miedos contemporáneos en la ciudad. Reguillo es referente dentro de las investigaciones

del miedo como construcción social. Su permanente interés en las culturas juveniles y en el impacto del narco en la cultura le permiten acceder de un modo singular a las experiencias del miedo en ciudades donde las violencias se han vuelto crónicas. Reguillo nos brinda una aproximación bastante completa del fenómeno al decir que «los miedos son individualmente experimentados, socialmente contruidos y culturalmente compartidos».<sup>31</sup> Al interior de los estudios sobre la ciudad, esta caracterización resulta de particular relevancia, pues sin desatender la dimensión individual que supone la experiencia corpórea de esta emoción, Reguillo reconoce los procesos que la hacen un constructo social que se comparte a través de la cultura en variadas formas.

Reguillo no desestima el vínculo que se establece entre el miedo y la percepción de la inseguridad; de tal manera, concibe que «las relaciones entre territorio (emplazamiento) y seguridad/inseguridad develan los complejos mecanismos por medio de los cuales se elaboran los mapas subjetivos de la ciudad imaginada que repercuten fuertemente en la ciudad practicada».<sup>32</sup> Así, Reguillo detecta campos de sentido que se asocian con personajes, lugares, prácticas e instituciones que, en conjunto, formulan una gramática de la «alteridad amenazante» dentro de la que ciertos sujetos (especialmente los sujetos en pobreza, las disidencias sexuales, los individuos migrantes, las juventudes, los grupos indígenas, entre otros) suelen usarse como chivos expiatorios a los que se les teme y se les desplaza del espacio urbano.

Asimismo, Reguillo advierte que los agentes policíacos y los personajes políticos también son percibidos como actores vinculados con la inseguridad en nuestros contextos urbanos. El miedo y la desconfianza que producen estos actores, de acuerdo con Reguillo, «rompe

30 *Ibid.*, pp. 16-17.

31 Rossana Reguillo, «Los miedos contemporáneos: sus laberintos, sus monstruos y sus conjuros» en José Miguel Pereira y Mirla Villadiego (eds.), *Entre miedos y goces. Comunicación, vida pública y ciudadanías*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2006, p. 32.

32 *Ibid.*, p. 36.

el ecosistema de la ciudad» y «disloca la brújula que orienta la sociabilidad». <sup>33</sup> Al no hallar un asidero que cumpla las expectativas de la función securitaria delegada en el Estado, se explica que la forma de enfrentar el miedo de los ciudadanos se traslade ya sea al ámbito de la seguridad privada o a un modelo de lo comunitario que toma la justicia en sus manos. En todo caso, siguiendo a Reguillo, «los desniveles en el modo de acceder a una cierta seguridad fragmentarán aún más las ciudades en su trazo arquitectónico y en el establecimiento de fronteras (reales y simbólicas)». <sup>34</sup> Un último elemento relevante dentro del análisis de Reguillo supone comprender los usos políticos del miedo, toda vez que estos «son también y principalmente un territorio de disputas políticas por su monopolio, por su mercadeo». <sup>35</sup> En otras palabras, las narrativas del miedo –transmitidas por los medios convencionales de comunicación (periódicos, radio o televisión) u otros medios informales (la información de boca en boca o, más recientemente, las redes sociales) e, incluso, las estadísticas institucionales sobre seguridad y violencia– son susceptibles de ser utilizadas como elementos retóricos potentes en la implementación de estrategias de control socioespacial.

### Hacia una biopolítica de los afectos en la ciudad

Lo expuesto hasta ahora nos permite afirmar que los estudios sobre la ciudad no están al margen del giro afectivo pues, como hemos visto, las corrientes teóricas urbanas más representativas ya contemplaban –al menos de forma implícita– ciertas emociones y sentimientos en sus vínculos con la ciudad.

Si bien los marcos interpretativos pueden diferir entre sí, nos parece que los estudios urbanos se abren cada vez más a integrar explícitamente los afectos y

las emociones en sus análisis. Por ejemplo, Patricia Ramírez Kuri y Miguel Aguilar Díaz –siguiendo a Pablo Fernández Christlieb– han propuesto la noción de afectividad colectiva para «englobar todo aquello que tiene que ver con la manera en que se elaboran sentidos y significados sobre el mundo social a partir, en primera instancia, de la interpretación que se realiza de informaciones y prácticas circundantes». <sup>36</sup>

Incluso, recientemente, Mauro Gil-Fournier se ha fundamentado en la perspectiva de los afectos de Spinoza, Deleuze y Massumi para concebir un urbanismo afectivo «que produce una observación en el movimiento de los afectos dentro de un proceso urbano, sea una investigación, un proyecto o una actuación [y que también es] un entorno de resistencia a la emocionalidad urbana del yo imperante, donde los individuos participan y se comunican en la vida social». <sup>37</sup> Como podemos observar, las propuestas conceptuales son diferentes en sus especificidades, pero convergen en el interés de proponer herramientas teóricas que permitan pensar a la ciudad en su dimensión afectiva.

Por otro lado, y para concluir este escrito con una aportación que vincule a los estudios sobre la ciudad con las emociones desde otro ángulo, consideramos que el trabajo filosófico de Michel Foucault podría brindarnos una ruta complementaria para el entendimiento de los afectos y las emociones en la ciudad. De antemano es preciso advertir que la perspectiva filosófica foucaultiana no aborda directamente las emociones, los sentimientos o los afectos como parte de sus elaboraciones conceptuales; sin embargo, su enfoque teórico pretende indicar históricamente los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura y en ese sentido, en tanto parte de la experiencia subjetiva

33 *Ibid.*, p. 44.

34 *Ibid.*, p. 45.

35 *Ibid.*, p. 47.

36 Patricia Ramírez Kuri y Miguel Ángel Aguilar Díaz, *Pensar y habitar la ciudad. Afectividad, memoria y significado en el espacio urbano contemporáneo*, CDMX: UAM-Iztapalapa/Anthropos, 2006, p. 8.

37 Mauro Gil-Fournier, «Urbanismo Afectivo: una aproximación trans a la ciudad», en *Dearq*, vol. x, núm. 38, Colombia: Universidad de los Andes, 2024, pp. 42-52.

va-corporal, particularmente las pasiones y los deseos fueron tratados –ya sea directa o indirectamente– por Foucault a través de sus estudios sobre la locura, la sexualidad, el encierro y las formas de cuidado de sí.

Foucault considera que el sujeto (no en un sentido trascendental, sino histórico) se forma como resultado de prácticas discursivas, institucionales, normativas y, por supuesto, de las relaciones de poder que sobre él recaen. Para Foucault, el ser humano es el ser que vive, trabaja y habla<sup>38</sup> y, en consecuencia, siente, experimenta y significa sus experiencias. El cuerpo es precisamente el lugar donde se encarnan las relaciones de poder, a la vez que es el objeto central de las disciplinas que lo hacen dócil y productivo. Pero, no hay que olvidarlo, también el cuerpo es un campo de batalla desde el que se resiste a dichos poderes y disciplinas.

En todo caso, «el cuerpo es el punto cero del mundo [...] es ese pequeño núcleo utópico a partir del cual sueño, hablo, expreso, imagino, percibo las cosas en su lugar y también las niego por el poder indefinido de las utopías que imagino».<sup>39</sup> Visto de esta forma, una aproximación posible al problema de los afectos y las emociones desde un enfoque biopolítico debe ir de la mano del estudio de los cuerpos y las subjetividades en el espacio y, a su vez, el espacio debe examinarse tomando en cuenta los dispositivos de saber-poder que sobre él se despliegan.

Dicho autor describió a detalle la forma en que, aproximadamente hacia el siglo XVIII, en las sociedades occidentales modernas surgió un nuevo tipo de gobierno que, dentro de sus cálculos, introdujo la vida como hecho biológico. El biopoder es precisamente un

tipo de poder que se despliega sobre la vida en su sentido más lato, pero en su ejercicio, esta nueva forma de gubernamentalidad tuvo que valerse de toda una serie de tecnologías, discursos, instituciones, prácticas y normas orientadas, por un lado, a disciplinar los cuerpos de manera individual (lo que en términos foucaultianos se denomina como anatomopolítica), así como a administrar a las poblaciones, esto es, el cuerpo de la especie humana (es decir, la dimensión biopolítica del poder sobre la vida). Esas series, en síntesis, son lo que Michel Foucault denomina dispositivos.<sup>40</sup> Siguiendo este razonamiento, podemos considerar a la ciudad como un dispositivo biopolítico,<sup>41</sup> como un medio de circulación de los flujos (de mercancías, de personas, de enfermedades, de dinero, incluso de afectos) y, en suma, como un espacio privilegiado en el que se administra la vida humana en su dimensión biológica, así como afectiva.<sup>42</sup>

Ahora bien, ¿bajo qué referentes podríamos encaminarnos a elaborar una biopolítica de los afectos en la ciudad? Ya hemos dicho que en Foucault no es posible encontrar una definición concreta de los afectos y las emociones ni tampoco una ruta explícita de abordaje en su relación con la biopolítica. Sin embargo, algunos postulados de Michael Hardt nos podrían auxiliar en la tarea. Su problematización del trabajo inmaterial nos permite comprender que dentro de las economías informacionales más contemporáneas, «la información, la comunicación, el conocimiento, y el afecto vienen a desempeñar un papel fundamental en el proceso de producción»<sup>43</sup> y, en ese sentido, el trabajo afectivo (es decir, las tareas de cuidados, los

38 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, xª edición, Ciudad de México: Siglo xxi, 2007, p. 331.

39 Michel Foucault, *El cuerpo utópico, las heterotopías*, xª edición, Buenos Aires: Nueva Visión, 2009, p. 16.

40 Conviene advertir que los dispositivos son múltiples y heterogéneos, y a su vez, se apoyan de otros dispositivos (por ejemplo, los dispositivos de seguridad se valen de los dispositivos disciplinarios y viceversa) para cumplir sus funciones.

41 Alejandra Rivera Quintero, «Aproximaciones biopolíticas a la ciudad», en *Heterotopías*, vol. 1, núm. 1, Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2018, p. 16.

42 En las clases de 1978 brindadas por Foucault en el Collège de France, podemos encontrar un examen muy detallado de la formación histórica que denominamos como ciudad desde el siglo XVII y su relación con el biopoder. Cf. Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, México: fce, 2014.

43 Michael Hardt, «Trabajo afectivo», en <https://ddooss.org/textos/articulos/trabajo-afectivo>, 2006.

trabajos sanitarios y asistenciales, la industria cultural y del espectáculo y, en síntesis, todas las labores que impliquen contacto e interacción humana) «produce redes sociales, formas de comunidad, biopoder».<sup>44</sup> Así pues, el estudio biopolítico de ciudades en las que el trabajo inmaterial-afectivo predomina, tendría que ser motivo de futuras investigaciones.

Otra ruta posible para el análisis biopolítico de los afectos en la ciudad podría hacerse a partir del estudio genealógico de ciertas emociones en entornos urbanos específicos. Como vimos, la relación entre seguridad-inseguridad-miedo ya ocupa un lugar dentro de los estudios sobre la ciudad; sin embargo, el enfoque de dichas investigaciones podría ampliarse analizando cómo es que el terrorismo y el crimen organizado ha producido estados de excepción<sup>45</sup> que trastocan nuestros afectos y nuestra relación con la ciudad más allá del miedo, esto es, produciendo horror.<sup>46</sup> De igual manera, otros afectos y emociones podrían constituir rutas de análisis prolíficas desde un enfoque biopolítico. Así, por ejemplo, además del miedo y el horror, el asco puede ser examinado como una emoción vinculada con aquellos estímulos –ya sean cuerpos, objetos o circunstancias– que en distintas épocas y contextos se signan moral y socialmente como desagradables, aversivos o repugnantes, y para anudar con los estudios sobre la ciudad, las investigaciones sobre el asco se podrían asociar con la puesta en marcha de ciertas políticas sanitarias que en las urbes se han asociado con la higiene y la salud.

.....

44 *Id.*

45 Giorgio Agamben, *Homo sacer*, 3ª reimpresión, Valencia: Pre-Textos, 2010.

46 Como referente para futuras investigaciones sobre el horror como afecto producido en ciudades azotadas por violencias extremas y crónicas, conviene revisar a detalle el trabajo de Adriana Cavarero al respecto del horrorismo. Adriana Cavarero, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, 1ª Edición, España: Anthropos-uam Iztapalapa, 2009.

47 Sara Ahmed, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, 1ª Edición, Argentina: Caja Negra, 2019.

48 Eva Illouz, *La salvación del alma moderna: terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*, 1ª Edición, España: Katz, 2010.

Desde otro ángulo, los trabajos de Sara Ahmed<sup>47</sup> y Eva Illouz<sup>48</sup> sobre la felicidad resultan relevantes para un estudio biopolítico de los afectos en la ciudad. Desde distintos derroteros, ambas autoras han señalado cómo actualmente la felicidad constituye una industria –cultural, terapéutica, educativa, incluso farmacéutica– que simultáneamente construye a este afecto como mandato y como producto. Asimismo, advierten que la felicidad y la percepción de bienestar de la ciudadanía se han convertido en referentes para medir la aceptación de los gobiernos y el supuesto progreso de los Estados. Así, una nueva ciencia de la felicidad emerge para construir indicadores, brindar datos estadísticos y generar proyecciones sobre quiénes son más felices y en qué contextos para, de esta forma, intentar replicarlos en aquellos otros lugares donde las personas se sienten menos satisfechas. Así pues, se hace evidente que estos afectos están vinculados directamente con ciertas disciplinas y determinadas formas de gubernamentalidad que, sin duda, ameritan un examen mucho más profundo.

Para concluir, vemos con entusiasmo que el giro afectivo en las ciencias sociales sigue en curso y, al mismo tiempo, reconocemos que los estudios sobre la ciudad son también un ámbito en desarrollo permanente. Por ello, consideramos indispensable continuar problematizando las emociones y los afectos en la ciudad no sólo desde una perspectiva biopolítica, sino desde todos aquellos ángulos y enfoques que problematicen las experiencias y los sentidos de la ciudad desde una perspectiva crítica.

# Cuando comer en público es hacer ciudad

Luis López

RECONSTRUCCION



MOJIBOS

## Introducción

En este texto me interesa la emergencia de nuevos espacios de encuentro y su potencial para reactivar la vida social en la gran ciudad. Específicamente, propongo estudiar las «comidas colectivas» organizadas por las asociaciones de vecinos como formas de ocupación del espacio público, o como parte de actividades para la integración social y el fortalecimiento de los lazos sociales.

En estos contextos, he definido las «comidas colectivas» como formas espontáneas y efímeras de sociabilidad cuya finalidad es compartir la comida, pero también «ocupar un lugar» en el espacio público. Realicé un análisis de una serie de situaciones ordinarias en las que se trata de comer en grupo para cuestionar el potencial emancipador de las prácticas comensales. En este sentido, quiero cuestionar el sentido de estos intercambios tanto para los individuos que participan en ellos como para el colectivo que se crea en ellos. Más concretamente, estudié las interacciones sociales durante las comidas colectivas organizadas dentro de huertos urbanos y que buscan invertir el espacio público con actividades en torno a la comida.

El argumento de este texto es que las comidas públicas son formas de sociabilidad que pueden tener un efecto positivo en la constitución de un «nosotros»; pero, también, en el refuerzo de la imagen de un yo individual. Pueden situarse al inicio de una acción colectiva en contextos de tensión o conflicto y abrir vías de apaciguamiento social. También pueden ser momentos para compartir en los que las personas en situación precaria pueden sentirse pertenecientes a una comunidad y encontrar un lugar entre los demás seres humanos. El denominador común de las situaciones es la importancia que se da a estos momentos en los que los individuos

comparten sus experiencias. Compartir la comida, este es mi principal argumento, tiene mucho que ver con estos intercambios. Ahora bien, lo que me interesa es entender el potencial urbano de las actividades de *comensalidad*<sup>1</sup> en la ciudad. Es decir, ¿hasta qué punto las actividades de comida en público despliegan una capacidad para dar sentido de comunidad en la ciudad?

## I. Método y casos seleccionados

Este trabajo se basa en dos encuestas etnográficas. La primera se llevó a cabo en un barrio parisino sometido a una fuerte gentrificación,<sup>2</sup> lo que ha desencadenado situaciones de tensión social y de violencia. El barrio se llama Sainte Marthe, el cual es un enclave tradicional cercano al hospital Saint Louis y próximo del canal de Saint Martin, ambos en el distrito X de París. En los años ochenta y noventa, en el barrio Sainte Marthe, se llevó a cabo un programa de renovación de vivienda, dado que una mayoría de edificios habían sido considerados como insalubres y peligrosos. Una asociación de habitantes, dueños y locatarios, se opusieron al programa de renovación que preveía la destrucción del parque inmobiliario y, por el contrario, propusieron un programa de rehabilitación y de reforzamiento de los edificios que en mayoría pertenecían a las décadas de los años veinte y treinta del siglo pasado.

Realicé un trabajo de observación en la asociación Saint Louis Sainte Marthe. En particular, me fijé en la organización de «comidas callejeras» que habían comenzado a finales de noviembre de 2013 y que, a razón de una por mes, continuaron a lo largo del 2014 y del 2015. Asistí a las reuniones de preparación de esas comidas en la asociación, además de participar en

1 En términos de Fischler, la *comensalidad* implica los actos asociados con el compartir la comida y la mesa: no es público en esencia, pero es sobre todo una experiencia colectiva. Compartir la comida, además de sus consideraciones dietéticas, tiene sobre todo una dimensión social y política.

2 Se ha abierto un vasto y rico debate en torno a la gentrificación y, más concretamente, a la gentrificación en París. Para efectos de mi investigación, defino la gentrificación como un proceso por el cual una población ve transformado su entorno de vida debido a la llegada de otros grupos pertenecientes a estratos más acomodados. Esta transformación puede llegar hasta el desalojo de los habitantes del barrio por la subida de los precios inmobiliarios.

varias de ellas. El principio es que cada habitante trae comida y la base de todo es compartir con todos.

La segunda encuesta se llevó a cabo en un jardín de integración,<sup>3</sup> perteneciente a la red «Lafayette Accueil», una asociación que se ocupa de las personas en exclusión social: desempleo de larga duración, trastornos mentales, inmigrantes, personas sin hogar, personas aisladas. Como este jardín también pertenece a la red «Mano Verde»,<sup>4</sup> las personas en situación precaria se codean con jardineros aficionados y residentes del barrio. El jardín está situado en el techo de un gimnasio municipal en el distrito xx de París, y también es frecuentado por grupos de jóvenes que quieren convertirlo en un lugar de encuentro, lo que también crea conflictos con la gestión del jardín.

Durante los meses de octubre de 2011 y enero de 2013, observé las actividades de los jardineros, en particular las «comidas compartidas» organizadas por la asociación, en las que se trataba de mantener largas discusiones alrededor de una mesa en los locales de la asociación los viernes por la tarde. Seguí la evolución de los discursos de los miembros del colectivo. Participé como sociólogo al realizar una encuesta sobre actividades de jardinería.

## II. Comer en público para luchar contra la gentrificación y la violencia urbana

Noviembre de 2012. Recibí un correo electrónico de la asociación «Saint Louis Sainte Marthe». En él, uno de los miembros informaba sobre una serie de eventos recientes en el vecindario y advertía a muchos de los residentes sobre los peligros de la violencia entre jóvenes. Mismo que se cita a continuación:

.....

3 Los jardines de integración social son espacios que buscan ofrecer a las personas desempleadas derivadas por asociaciones o instituciones de integración un lugar de actividades cotidianas.

4 La red «Mano verde» es una convención creada por la ciudad de París para establecer las reglas de recepción y de convivencia en los jardines. Los jardines compartidos son espacios que pertenecen a la ciudad y que se otorga el uso renovable cada tres años a habitantes para un uso público. La *Carta de derechos y obligaciones Mano Verde* es la convención que los jardineros firman como complemento del contrato de comodato.

Hola, el barrio se está mudando y la asociación está durmiendo [...]

¿No sería una oportunidad para reunirse? Y, ¿por qué no? Sacar una nueva hoja de acacia?

En pocas palabras, algunos puntos que podríamos discutir: Los edificios de la calle Jean y Marie Moinon se están terminando, los inquilinos ya están ocupando algunos apartamentos, ¿no deberíamos darles la bienvenida, con un evento para imaginar [...] [Convivencia, integración, etc.]. Otros edificios están luchando con obras bloqueadas, mano de obra deficiente, arquitectos incompetentes, demandas contra empresas [...] Acciones conjuntas, ¿no es la circulación de información nuestra responsabilidad? [Informe de la OPAH].

Algunos artistas o artesanos que son inquilinos del sin están bajo presión con el objetivo obvio de que sean removidos. ¿Por qué no forman una asociación? De manera más general, ¿qué pasa con los planes de venta del sin, el reforzamiento preventivo en el perímetro [...] La fachada edificio fue completamente arrancada y reemplazada por una horrible cortina de hierro. [Planeamiento urbanístico]. El 21 de noviembre se produjeron disparos en la calle Jean y Marie Moinon, y a la noche siguiente los mismos personajes ocuparon la calle una y otra vez. Los padres de los estudiantes se movilizan y piden que se refuerce la protección policial [...] [Delincuencia y tráfico].

Un inspector de RG enamorado de una prostituta china se detiene en su coche cerca de los mismos personajes al día siguiente del ataque a una hetaira china: «Chicos, los dejo hacer lo que quieran, pero no se pasen de la raya» [...] [Leyenda urbana].

Convivencia – Evaluación OPAH – Planificación urbana – Delincuencia – Leyendas urbanas. ¿Quién afirmaría que la asociación ya no tiene razón de ser?

Vamos a vernos lo antes posible para asegurarnos.

El contenido de este correo electrónico es indicativo de los problemas urbanos concentrados en un pequeño barrio de París sujeto a rápidos cambios demográficos. El espacio situado entre las tres calles: Buisson, Saint

Louis Sainte Marthe y Jean y Marie Moinon se convierten en un microcosmos donde los «problemas urbanos» se acumulan y definen un horizonte urbano donde la convivencia entre antiguos residentes, residentes de viviendas sociales, recién llegados y visitantes resulta cada vez más complicada. Los esfuerzos de los vecinos se focalizan en reinventar nuevas formas de convivencia.

Considerado durante mucho tiempo como uno de los barrios parisinos más populares, pero también más problemáticos, el barrio de Sainte Marthe se ha convertido en un emblema de la capacidad de los habitantes para incidir en la renovación de su barrio. En 2005, la ciudad de París puso en marcha un vasto programa de reconstrucción para el barrio, una operación de mejoramiento de vivienda (OPAH en francés) que declaró la zona como área de intervención debido al estado ruinoso de sus edificios. El lanzamiento de la OPAH desencadenó una movilización sin precedentes por parte de los residentes locales que se oponían a la demolición de la mayoría de los edificios. Después de una larga movilización, los habitantes organizados en varias asociaciones, entre ellas la asociación Saint Louis Sainte Marte, lograron la rehabilitación de los edificios insalubres. Gracias a esta intervención de los vecinos, el barrio pudo salvaguardar su fisonomía particular.

A pesar de la movilización de los residentes locales, poco a poco la población local fue desplazada por nuevos habitantes más adinerados. Este proceso de gentrificación ha sido bien analizado.<sup>5</sup> Los artistas primero y, luego, los profesionales liberales, comenzaron a comprar apartamentos y tiendas en ruinas a precios baratos para rehabilitarlos.

A lo largo de los años, la asociación Saint Louis Sainte Marthe ha seguido desempeñando un papel im-

portante en la animación de la vida del barrio, pero, a pesar de sus esfuerzos, no ha podido evitar la partida de algunos de los antiguos habitantes. Al principio, los recién llegados pertenecían mayoritariamente a las clases medias y trabajadoras.<sup>6</sup> Sin embargo, hacia finales de la década del año 2000, con el fin de la rehabilitación, comenzaron a llegar paulatinamente los estratos superiores.<sup>7</sup> Surgió una mezcla complicada de diferentes poblaciones y nuevos conflictos entre los antiguos y los nuevos residentes. Es en este contexto que se relataron en el correo electrónico los hechos que tuvieron lugar allí.

Como respuesta a esta situación, se convocó un encuentro callejero por iniciativa de la asociación para «socializar inquietudes, conocer a los recién llegados y ocupar el espacio». Una invitación por correo electrónico y el boca a boca hicieron el resto. He aquí un extracto de mis notas de campo del 10 de diciembre del 2012.

Llego tarde y ya veo varias caras conocidas. Jardineros del jardín compartido de la calle Du Chalet, miembros de la asociación, vecinos de la zona. Todos trajeron algo de beber, otros como A., una joven madre de dos hijos que vive en la calle Moinon, y que participa en el jardín compartido de la calle Du Chalet, trajeron platos preparados para la ocasión. El ruido se extiende por toda la calle y el bullicio producido por la presencia en la calle de una treintena de personas hablando a gran velocidad no parece molestar a los demás vecinos ni a los dueños de los restaurantes. El traficante que está directamente frente a la multitud mira abiertamente con evidente curiosidad. Algunos de los residentes miran en dirección al traficante.

Una observación empírica de las discusiones requiere movilizar una «atención flotante» como la que propugna Pétonnet.<sup>8</sup> Me encuentro en medio de varias discusiones al mismo tiempo. La observación flotante,

5 En particular, por Catherine Bidou-Zachariassen y Jean-François Poltorak, «Le "travail" de gentrification: les transformations sociologiques d'un quartier parisien populaire», en *Espaces et sociétés*, vol. x, núm. 132-133, France: Editions Érès, 2008, pp. 107-124. Cf. Anne Clerval, *Paris sans le peuple. La gentrification de la capitale*, París: La découverte, 2013. Cf. Sophie Corbillé, *Paris Bourgeois, Paris Bohème*, París: puf, 2013.

6 Cf. Catherine Bidou-Zachariassen y Jean-François Poltorak, «Le «travail» de gentrification: les transformations sociologiques d'un quartier parisien populaire», 2008.

7 Cf. Sophie Corbillé, *Paris Bourgeois, Paris Bohème*, París: puf, 2013.

8 Colette Pétonnet, «L'observation flottante. L'exemple du cimetière parisien», en *L'Homme*, vol. 22, núm. 4, París: École de Hautes Études en Sciences Sociales, octubre-diciembre, 1982, pp. 37-47.

por otro lado, permite captar lo que está en juego en un evento como los aperitivos callejeros. Al volver a leer mis notas de campo, me doy cuenta de que el carácter difuso de la discusión en público es lo que permite a los participantes en el aperitivo entrar y salir, circular o estancarse a su antojo.

10 de diciembre de 2012. Sigo las discusiones al azar. Aquí, dos residentes discuten los problemas causados por la presencia de traficantes. Allí, otras tres personas relatan los acontecimientos de la semana, incluidos los disparos. En otro lugar, uno de los miembros de la asociación le cuenta a un nuevo residente cómo era la vida antes en los patios de los edificios, el deterioro de las casas y el trabajo emprendido por la asociación. En otra esquina de la calle, un vecino está dando a probar pasteles caseros y haciendo presentaciones. Me alejo de la multitud que bloquea casi por completo la calle y la observo. Los sonidos de las discusiones, las risas y el alboroto llegan al final de la otra calle. Entiendo que éste es el papel que jugaron en el pasado la plaza del barrio y los patios del edificio.

El evento en la calle también aparece no sólo como una forma «pacífica» de lucha contra la violencia urbana y contra la especulación inmobiliaria, sino, también, como una recreación de la sociabilidad local tal como podría haber sido antes de la llegada de los «gentrificadores». Ocupar la calle para intercambiar palabras y celebrar también tiene una dimensión de afirmación política. No se impone nada, no hay programa ni instrucciones, pero el simple hecho de discutir en público y en voz alta produce esta sensación de un «nosotros» ciertamente efímero, pero igual de poderoso.

No es casualidad que sea en torno a la comida que se organice esta modalidad de ocupación de la calle. Hay un carácter festivo y provocador en cerrar una calle al tráfico para comer juntos. El grupo así formado es un público abierto a todos, pero también una forma de afirmar el sentido de pertenencia al barrio.

Para comprender la importancia de los aperitivos callejeros, propongo verlos como espacios de encuentro para los vecinos donde se abordan las problemáticas del barrio en discusiones con varias voces. Se da tan-

ta importancia al acto de ocupar un espacio como a la acción de intercambiar palabras en público. Compartir la comida también es un elemento esencial. Pero lo más importante es la ocupación física del espacio. Como dice uno de los participantes y organizadores del encuentro :

Nuestro aperitivo de anoche fue un momento de solidaridad y amistad que nos permitió conocer a los habitantes de ayer y de hoy. ¿Quién dijo que vivimos en tiempos del yo, y que era cada uno para sí mismo? ¿Podría ser esto parte del siglo pasado? ¿Están los habitantes de Sainte Marthe y Moinon a la vanguardia del progreso?

Los aperitivos callejeros aparecen como formas ordinarias de tomar la calle. A primera vista, son anecdóticos, pero detrás del barniz amable y alegre se esconde una verdadera estrategia de recuperación ciudadana de los espacios públicos.

Los aperitivos callejeros han ido encontrando poco a poco su lugar en las actividades colectivas de los vecinos de la zona, como el festival de música, las dos ventas anuales de garaje, así como festival de la naturaleza. Junto a las terrazas situadas en la plaza de Sainte Marthe y en los restaurantes que dan a la calle del mismo nombre, los aperitivos callejeros no compiten, sino que animan una parte del barrio que no se reconoce en los espacios de sociabilidad que son las terrazas, a menudo percibidas como orientadas a los clientes externos.

Al ritmo de una vez al mes, los habitantes, activistas o no, se reúnen en torno a una bebida o un plato preparado. Se invita a los recién llegados a darse a conocer; se intercambia información práctica. Las invitaciones a las diversas actividades del barrio vuelan. Esto permite a los residentes de toda la vida conocer a nuevos vecinos, pero también compartir información e inquietudes.

Es un momento de relajación que no implica más que unas pocas horas cada mes, pero que te permite recrear un sentimiento de pertenencia a un colectivo. El aperitivo callejero se valora no por la calidad gastronómica de los vecinos, sino por el hecho de compartir la comida preparada en casa, por descubrimiento, por hospitalidad. En un barrio multiétnico y multirreligio-

so, compartir la comida no era un problema. Los platos de *hummus* y los platos *kosher* o *halal* se mezclan con salchichas y vino o cerveza. Todos comen y beben como les da la gana.

### III. Compartir la comida, reconstruirse como individuo

¿Qué podría ser más mundano que intercambiar algunas palabras con una taza de café y unos pasteles?, ¿qué podría ser más ordinario que iniciar discusiones sobre todo y nada durante unas horas a la semana? Y, sin embargo, en los jardines comunitarios, estos momentos de conversación e intercambio son de suma importancia. Cuando se trata de lugares donde el público se encuentra en una condición más frágil, esta voz se vuelve aún más importante. No es tanto el contenido de los intercambios como el hecho de hablar lo que puede tener un significado profundo para los participantes.

El estudio de los «jardines urbanos compartidos» no puede limitarse únicamente a las prácticas de jardinería o a la dimensión medioambiental. Se han analizado temas de salud,<sup>9</sup> se han abordado temas relacionados con la acción política y con la participación ciudadana,<sup>10</sup> cuestiones relacionadas con la economía urbana y los modos de apropiación de los espacios urbanos en el límite.<sup>11</sup> Como se puede ver, los jardines compartidos y las actividades de jardinería en la ciudad son objetos que se prestan a multitud de cuestionamientos sobre el espacio público y la ecología.

El «Jardín en el Techo» forma parte de una asociación que apoya a personas en situación de precariedad social llamada Lafayette Accueil. Cuando me puse en contacto con ellos para realizar mi encuesta, no conocía la relación entre la jardinería y la reinserción social.

.....

9 Cf. Joséphine Jackish, *Cultivating well-being. A study of Community gardening and health in Berlin and Paris*, Master Thesis, EHESS-Linköping University, 2012.

10 Sandrine Baudry, «Reclaiming Urban Space as Resistance: The Infrapolitics of Gardening», en *Revue française d'études américaines*, vol. x, núm.131, París: Éditions Belin, 1er trimestre, 2012, pp. 32-48. Cf. Luis López, «En busca del público. Jardines comunitarios y sociabilidad urbana en París», en Patricia Ramírez, *La invención del espacio público*, México: iis, UNAM/Porrúa, 2015.

11 Cf. Stéphane Tonnelat, *Interstices urbains. New York-Paris*, Thèse en Urbanisme et aménagement et Psychologie environnementale, París: xii-cuny, 2003.

Estaba lejos de imaginar el amplio continente de quienes se ocupan de la gestión de personas en situación de desempleo, en situación de calle, o que tienen algún tipo de situación precaria. En un momento en el que la crisis económica está explotando, el aumento de la pobreza está dando lugar a múltiples figuras de exclusión.

Sin embargo, este tipo de ocupación de personas tenía límites muy claros. Si algunos de los jardineros en situación precaria permanecían apegados al huerto (asistiendo a cursos de tres a cuatro horas tres veces por semana), los miembros del huerto a menudo se sentían impotentes respecto de las exigencias de reinserción social y profesional. He aquí un extracto de una conversación en el jardín el 21 de enero del 2012.

Luis: ¿Cuánto tiempo lleva *Ma* aquí?

F: Ella y los demás han estado allí por poco tiempo. Ella [...] Este [...]. No sé, tres meses, no [...]. Este [...] seis meses, creo. M., por ejemplo, lleva allí tres meses, J. P., dos meses, *Manu*, un mes. Pero aquí todo el mundo va y viene. Circulan todo el tiempo, ¿ves? La mayoría de ellos son personas destrozadas, personas que están o han estado en la calle. Vienen aquí sólo para pasar el tiempo. Lo hacen y se van. Vuelven por un tiempo y se van. A veces [...].

Luis: ¿Qué te hace eso a ti?

F: Para mí, nada. ¿Mira? No, ¿sabes? No estamos aquí para sacar a la gente de allí [...].

Luis: ¿Para qué estás aquí entonces?

F: No sé, para ayudarlos, ¿verdad? [...] No sé. En cualquier caso, no podemos sacarlos de su situación. No. No estamos ahí, al menos para mí, no es [...]. Eso no es lo que estamos haciendo. Incluso, como ves, V. (la administradora del jardín) tiene una idea un poco más social del jardín. [Para ella] el jardín cumple una tarea social, pero para mí, no sé, no es sólo eso. También es un jardín, ¿sabes? También hay que cuidar el jardín, y no sólo a las personas. A veces pienso que el jardín es, cómo decirlo, un pretexto, pero para mí no. El jardín también es importante en sí mismo.

Luis: Pero el hecho es que la gente viene, se involucra, pero luego se va, no hay continuidad, ¿no?

F: Es cierto, pero insisto, no es gran cosa. La gente viene aquí porque les hace sentir bien. Es un bien muy pequeño.

Este breve intercambio puede ayudar a situar los diferentes problemas del trabajo de integración en los jardines. Al igual que otros jardines de integración, el «Jardín del Techo» cumple una misión de acogida, escucha y oferta de actividades que permiten a las personas en situación de fragilidad mantener una ocupación durante tres medias jornadas a la semana. Si bien el jardín permanece abierto a las necesidades de múltiples públicos (escuelas, hospitales psiquiátricos, vecinos, periodistas, la ciudad de París), su objetivo principal es cuidar a las personas en situación precaria y acompañarlas en su proceso de mejoramiento.

Esto se hace de acuerdo con las temporalidades y compromisos de cada persona. La movilidad de los jardineros y la fragilidad de algunos de ellos pueden ser una limitación importante para el trabajo del equipo de supervisión. Además, la asociación tiene la obligación de informar sobre los resultados en materia de reinserción. Las presiones se sienten cada vez más en el equipo, que tiene que lidiar tanto con los requisitos institucionales como con el público que llega al jardín.

Aunque el «Jardín del Techo» no tiene los medios para satisfacer las necesidades de integración social de algunos jardineros, he podido observar, después de meses de trabajo de campo, cambios visibles en el comportamiento de algunos de los miembros que llegan en un estado muy avanzado de aislamiento social y que poco a poco comienzan a abrirse a los demás y comienzan a ganar confianza. A medida que los intercambios se prolongan durante las comidas y cafés compartidos, estos ocupan un lugar cada vez más importante en las discusiones. Hablar suele ir acompañado de un redescubrimiento de habilidades sociales olvidadas. Este reconocimiento de la propia capacidad de participar en el debate público da a los individuos la oportunidad de recomponer la imagen que tienen de sí mismos. El

papel de las comidas compartidas es especialmente importante en este sentido.

Una escena particularmente impactante ilustra la importancia de las comidas compartidas en la afirmación de un yo que llega a expresarse en público. Así, durante una discusión en torno a un reglamento interno de la asociación, los significados de los momentos de comida aparecen de forma clara ante los ojos de los propios participantes. Si bien el tema de la discusión fue el problema de los horarios de ingreso a los talleres de jardinería y la falta de puntualidad de algunos de los miembros del grupo, el debate derivó rápidamente hacia el significado de estar en este grupo y la importancia de venir al jardín y de participar en las actividades propuestas por el equipo. He aquí un extracto de mis notas de campo:

Es viernes 5 de febrero de 2012 a las 2:30 pm. en la oficina en el jardín de la azotea. Hace frío y los jardineros no quieren ir al jardín y prefieren resguardarse en el edificio. Somos un total de diez, incluyendo al instructor y al director del jardín y a mí. Todos ellos son habituales, es decir, gente con la que llevo al menos un año de intercambios. M., un maliense desempleado que no ha cotizado lo suficiente para permitirse una jubilación digna y poder regresar al país. Está a la espera de tener unos años más para contribuir antes de poder irse. Fue enviado por la oficina de empleo. J., otro desempleado de origen martiniqués. Ma., una señora de origen portugués y su hija de diez años, D., P. y C., los tres parados de larga duración que llegaron durante el año, procedentes de otro jardín que tuvo que cerrar sus puertas. Por último, dos señoras de sesenta años, V. y S., que ya eran jardineras en otro jardín compartido gestionado por Lafayette Accueil. El debate fue iniciado por el instructor quien se quejó de la falta de puntualidad de los miembros.

M (Monitor): Hay un problema que todos tenemos que discutir. Tiene que ver con la impuntualidad de algunos de ustedes. Ahora, son las 3 pm., mientras que nosotros comenzamos a las 2 pm.

J: Entonces hay que decidir, decirse que es el reglamento. ¿A qué hora? ¿A las 2 pm? ¿A las 2:30?

P: Díganos a qué hora tenemos que llegar, porque tenemos otras cosas que hacer.

V: ¿A qué hora, por ejemplo, llegas?

M: Eso no es todo. Se trata de decir cosas y luego [...].

D: (interrumpiéndole). Pero hay personas que también pueden tener otras cosas que hacer [suspira].

M: Esta semana, por ejemplo.

P: Estás el viernes a las 4 pm. en casa y te dices, a lo mejor voy a ir al jardín a saludar, ¿me permiten o no? [Mirando al instructor a los ojos].

M: (Exasperado). D., en el caso que mencionas, todavía estás a las 4 en punto. ¡Aquí tienes! Es todo. Una vez que no puedes [...] Tienes otras cosas que hacer, y te dices a ti mismo, me gustaría dar un pequeño paseo por el jardín, ¿por qué no? Pero que hay algunos que siempre llegan a las 4 pm., no. ¡Es todo!

S: Bueno, ¡al menos está claro!

M: ¡Bueno, sí! No comienza a las 4 am.

D: (Se pone rojo, sintiéndose cada vez más atacado por los comentarios). Sí, pero, por ejemplo, para mí, tengo otras cosas que hacer. Pero también te diré que, para mí, el jardín tiene más que ver con los lazos sociales. Primero, con los lazos sociales. Eso es lo más importante, ese es el vínculo social, y luego viene el trabajo de jardinería. Al menos para mí.

M: No, está bien, pero sin el apoyo del jardín.

D: El apoyo que ofrece el huerto es bueno, pero lo importante sigue siendo el vínculo social. En todas sus formas.

S: Para mí, es el hecho de venir aquí, sentarme aquí, y luego hablar un poco, comer algo, tomar café, té. Cuando estoy en casa, a veces me río, pero a veces no es nada divertido.

V: A veces nos quedamos en casa, encerrados. Lo sé [...]. La asociación, ellos son los que me hicieron. Cómo decirlo [...]. Relevado. Porque una vez que estás encerrado en tu caparazón [...]. Pero este caparazón se puede abrir. Si me siento incómodo, no voy a ir. Estoy seguro de que me convertiría en lo mismo. Y el doctor, él me dio medicinas y todo eso. Valium, Efedril y todo. Y a mí, realmente me hizo *huhuhuhu* (risas). Después, el día que vi a la directora [gira la cabeza para mirarla], me hizo venir a la asociación. Desde entonces, he estado viniendo aquí durante diez años. Han pasado once años, incluso. Aunque a veces vengo y a veces no puedo. Todavía pienso, ¿por qué no salgo hoy para ir al jardín? Hay veces que no me apetece. Hay momentos en los que quiero ir, ya ves, así es como es.

Este breve fragmento pone de relieve varios aspectos de la experiencia profunda de individuos aislados, en situación de exclusión y precariedad. Si bien el debate comenzó en torno a una pregunta sobre el reglamento de la asociación, que buscaba regular las actividades de jardinería, la discusión que siguió se centró más en la importancia de que los jardineros compartieran unos momentos entre ellos. Resulta que en estos intercambios las actividades de jardinería son menos importantes a los ojos de los jardineros que los momentos de compartir alrededor del café y las comidas organizadas. La comida como momento de compartir e intercambiar tiene su lugar aquí en la socialización, mientras que no está contemplada en los dispositivos de la asociación.

Dos aspectos de este intercambio revelan la importancia de las comidas para crear conciencia de lo que está en juego en el jardín. Primero, la discusión entre D. y el instructor. Si bien insiste en la necesidad de organizar y supervisar las actividades de los jardineros al introducir horarios de entrada más estrictos, D., insiste en varias ocasiones en la importancia de los lazos sociales. Este vínculo social se fortalece todavía más durante las comidas, durante las pausas para el café y, en general, cuando el grupo comienza a hablar. En las actividades de jardinería el grupo está en un orden disperso, cada uno cuidando una parcela, pero a la hora de las comidas, el grupo se escucha hablar y se abre a sí mismo. El «lazo social» del que habla D. se construye primero en torno a la mesa del comedor. La otra cuestión es la de S. y V., para quienes la participación en las actividades del jardín es una forma de lucha contra el aislamiento social al que están sometidas muchas personas desempleadas. Sentarse alrededor de la mesa, hablar, comer y beber, ya da un punto de referencia para salir de «la cáscara de uno».

## Conclusión

El acto de compartir la comida se puede ver de muchas maneras. Es a la vez una forma de socialización capaz de movilizar colectivos y abrir la experiencia individual a nuevos horizontes. Es una forma de ocupar el espacio y una forma de afirmar la individualidad mientras se construye un colectivo. Es un acto político y una actividad lúdica, informativa y festiva. Comer en público, de una manera reflexiva, implica más que una actividad de socialización o, incluso, ritual. Es, más bien, un acto político. Envía un mensaje, pero, ¿cuál?

En el caso del barrio de Sainte Martha, el aperitivo callejero permite reconstituir un «nosotros» ciertamente frágil y efímero, pero no menos poderoso, a la hora de reivindicar el derecho de los habitantes a ocupar sus calles. La invocación de un público como actor colectivo aglutinado por el simple deseo de compartir un momento juntos permite a los habitantes del barrio cambiar las dinámicas de tensión que los amenazaban.

Sin embargo, la ocupación de la calle crea una distinción entre los «residentes», los viejos y los nuevos, y los visitantes (sentados en los restaurantes cercanos) y más aún los habitantes de las viviendas sociales que no participan en las fiestas. Al querer defender el sentido de comunidad frente a los efectos de la gentrificación, la mercantilización del espacio público y la violencia, los aperitivos callejeros también refuerzan la frontera entre dos públicos separados por sus formas de consumir en el espacio público. Mientras que los aperitivos se presentan como formas de convivencia, las personas que se reúnen en las terrazas son percibidas como «extranjeras» contra las que es necesario afirmarse apropiándose de la calle.

En el caso del «Jardín del Techo», los momentos de comidas comunes entre jardineros, visitantes y pacientes, permiten que personas en situaciones muy precarias encuentren un espacio para escuchar e intercambiar.

Se trata de espacios de auto reconstitución en los que los pequeños gestos cotidianos e infraordinarios adquieren una dimensión más importante en la medida en que permiten a los individuos reconstruirse. Es a través del intercambio de palabras, a través de las discusiones entabladas durante las comidas compartidas, que los individuos logran encontrar un lugar dentro del colectivo y hacer oír sus voces.

Si en el primer caso el objeto de la acción es colectivo, la invocación de un «nosotros» comunitario para luchar contra la especulación inmobiliaria, el aislamiento social y la violencia urbana; en el segundo caso, se trata de una empresa mucho más complicada de comprender, pero igual de importante, porque se trata del desarrollo de sí mismo. En ambos casos, la comida comunitaria despierta la necesidad de que cada uno de los participantes se haga cargo de sí mismo y de sus vidas.

Lejos de ser un objeto estable e identificable, la sociabilidad en torno al compartir la comida adopta diversas formas y acoge una gran multiplicidad de situaciones. En este texto, exploré la importancia de las comidas compartidas en la intersubjetivación experimentada por los participantes entendida como una capacidad para generar sentido de ciudad y para hacerse cargo de ellos mismos y de su entorno urbano.

El vínculo entre la comida y las dinámicas urbanas del espacio público no es una cuestión obvia y este trabajo mostró cuán crucial es el tema de comer con los otros en público, incluso si se hace de manera anecdótica para facilitar momentos de intercambio y reflexión común. Compartir comida «casera» o café o productos de jardinería abre espacios y momentos, de co-presencia y de interlocución. Estos intercambios permiten que las voces que no se expresan, lo hagan. También permite hacer que las interacciones entre los residentes locales sean más cálidas.



# *Hay tamales oaxaqueños, tamales calientitos.* La producción de la percepción sonora urbana

Carlos Maldonado



## Introducción

A partir de la definición de cultura del filósofo latinoamericano Bolívar Echeverría y del desarrollo fenomenológico de la percepción del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, indagaremos sobre las repercusiones de un hecho cotidiano cultural: la reproducción constante de la grabación que anuncia la venta de tamales oaxaqueños en la Ciudad de México, capaz de modificar la identidad cultural individual y colectiva a partir de la percepción. La grabación pertenece al paisaje sonoro de la Ciudad de México y condensa su especificidad temporal, geográfica y económica.

La ruta argumentativa parte de lo que plantea la definición de la cultura propuesta por Bolívar Echeverría como la construcción cultural y de identidad, para después comparar las reflexiones que ha hecho Maurice Merleau-Ponty desde su *Fenomenología de la percepción* sobre la percepción de lo sonoro. Este diálogo se verá enriquecido por el concepto de sonido articulado por Mark Grimshaw y Tom Garner, para quienes lo perceptivo y el contexto cultural se entrelazan a modo del *uróboro*, la serpiente que come su cola y simboliza un ciclo constante o continuo. De manera que el contexto y la percepción sonora se alimentan y significan entre sí, así como la producción de cultura y la producción perceptual.

### I. Definición de cultura

El primer punto argumental es la definición que Bolívar Echeverría plantea en su texto propiamente llamado *Definición de la cultura*:

La cultura es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad.<sup>1</sup>

.....

1 Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, 2ª edición, México: FCE-Editorial Itaca, 2010, pp. 163-164.

2 No es la única manera en la que se presenta la grabación en los triciclos que venden tamales por la Ciudad de México, hay al menos cuatro diferentes dependiendo de la zona de la ciudad.

3 Cf. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, Vol. 1*, México: Siglo XXI, 1971.

En el caso del presente texto, esta circunstancia histórica es el conjunto de las primeras décadas del siglo XXI. La singularidad de la que parte esta indagación es la casi ubicua grabación de los «tamales oaxaqueños». En la Ciudad de México, durante cualquier hora del día y de la noche se puede escuchar, ya sea de cerca o de lejos, una grabación que dice en tono cadencioso: «Hay tamales oaxaqueños, tamales calientitos. Lleve sus ricos y deliciosos tamales oaxaqueños. Tamales de salsa roja, de verde, de mole y de dulce».<sup>2</sup> Así hasta que desaparece apagada por el rumor de los autos y las construcciones. No es la única grabación que se escucha en las calles de la ciudad, pero es una de las más representativas.

Para Echeverría, no es suficiente el análisis de los objetos culturales en tanto al objeto terminado, sino como producto. Desde su perspectiva, la intencionalidad de los productores de objetos, ya sean materiales como las obras de arte, o ya sea su materialidad perceptiva más fina como en la emisión del lenguaje, son trabajo abstracto que modifica la naturaleza. En otras palabras, la manera en la que el momento histórico se ve modificado con la transformación de la naturaleza es el resultado de las prácticas de producción y consumo de una sociedad específica.

Aunque Echeverría quiera poner énfasis en la capacidad transformadora del lenguaje por medio de la comunicación o, más precisamente, en la emisión sonora del lenguaje, en el habla, la experiencia sonora, o la escucha, es también un trabajo, una producción. La transformación de la materia que Marx<sup>3</sup> toma como punto de partida para definir al trabajo humano. Echeverría, por su parte, toma de la descripción del acto comunicativo de Jakobson la dinámica que más asemeja al proceso de producción y consumo descrito por Marx;

sin embargo, la propuesta de Echeverría contempla las condiciones materiales e intelectuales del productor y éstas son las que determinan el horizonte cultural desde donde se produce sentido y es posible comunicarlo. El proceso de comunicación es integral para la cultura, ya que el acto de producir sentido está determinado por el alcance intelectual y las condiciones geográficas, históricas, económicas, etc., del individuo.

No es en vano que la grabación de los tamales oaxaqueños esté compuesta únicamente por una voz que utiliza el idioma español con un mensaje específico: la venta de tamales oaxaqueños. Si nos preguntamos qué es lo que compone la diferencia material entre los tamales de la Ciudad de México y los tamales de la ciudad de Oaxaca encontramos que los ingredientes difieren, así como la preparación y la presentación. Además, la denominación de los tamales envueltos con hoja de plátano como «oaxaqueños» se da exclusivamente en la Ciudad de México, ya que, en el territorio del estado de Oaxaca, los tamales que se preparan ahí se llaman simplemente «tamales».

## II. Contexto cultural: intersubjetividad, identidad

El otro punto argumentativo lo expondremos con fundamento en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty. Él inicia la primera parte de la *Fenomenología de la percepción* con la frase: «Nuestra percepción da como resultado objetos, y el objeto, una vez constituido, aparece como el origen de todas las experiencias que hemos tenido y que podemos tener».<sup>4</sup> Por lo cual, si tomamos a la percepción como punto de partida para entender el mundo, tendríamos que iniciar con los objetos de la percepción, con aquellos que son tanto objetos culturales como objetos resultantes de la percepción, y que nosotros configuramos como objetos por la misma acción de percibir. Asimismo, son

objetos culturales porque proceden de una acción humana transformadora. Una vez que nos disponemos a concatenar objetos, que son frutos de la percepción o percepciones acumuladas en el tiempo, Merleau-Ponty nos aclara que el tiempo de la percepción funciona de la siguiente manera:

[...] trato mi propia historia perceptiva como un resultado de mis relaciones con el mundo objetivo, mi presente, que es mi punto de vista acerca del tiempo, se convierte en un momento del tiempo entre todos los demás, mi duración en un reflejo o un aspecto abstracto del tiempo universal, como mi cuerpo en un modo del espacio objetivo.<sup>5</sup>

La manera en la que Merleau-Ponty nos aproxima a la inevitable conjunción de la percepción con el presente nos ofrece, al mismo tiempo, un fondo histórico, geográfico, social, político y económico que se condensa en la percepción individual. En el caso de los «tamales oaxaqueños» podemos decir que la producción de la percepción sonora encapsula la configuración temporal, geográfica y social de la Ciudad de México.

La percepción es propia de cada individuo. Aunque en este caso la grabación sea la fuente sonora desde la cual se originarán percepciones sonoras a quien o quienes la escuchen, no se generarán percepciones idénticas en diferentes individuos. La grabación de los tamales está atravesada por el contexto social que se hace explícito en la percepción, pero hay elementos extra que dependerán del individuo asociados a dicha percepción, por ejemplo, el gusto o no por dichos tamales oaxaqueños, el recuerdo de sensaciones placenteras al comerlos o incluso la falta de dinero para poder comprar un tamal.

El hacer énfasis en lo individual de la percepción no es una relativización de ella, al contrario, hay un juego entre el individuo y la colectividad humana que se disputa en la percepción. Sin el fondo común de la cultura, la percepción individual se relativiza. Con

.....

4 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, xª edición, Barcelona: Planeta-De Agostini, 1993, p. 87.

5 *Ibid.*, p. 90.

el contexto cultural la percepción se convierte en la fábrica de objetos culturales. La naturaleza de dichos objetos culturales predispone a los demás objetos culturales, tanto en su producción como en su asimilación o consumo, a participar en el intercambio semiótico de sentido y en la comunicación.

La identidad del sujeto humano —lo mismo comunitario que individual— consiste en la figura concreta que tiene en cada caso el conjunto de relaciones de convivencia que lo constituyen, la figura concreta de su socialidad.<sup>6</sup>

La necesidad del medio social como aparato por el cual la percepción forma parte y al mismo tiempo se actualiza en cada percepción, será descrita por Merleau-Ponty como una actividad que va hacia dos direcciones: una es hacia adentro y la otra hacia afuera:

[...] renunciando a una parte de su espontaneidad, empeñándose en el mundo por medio de órganos estables y circuitos preestablecidos que el hombre puede adquirir el espacio mental y práctico que, en principio, lo sacará de su medio y se lo hará ver.<sup>7</sup>

Pero ese desarrollo específico parecería no estar del todo claro como una actividad social o entre individuos. En otro lugar Merleau-Ponty aclara:

[...] desde el momento en que hay consciencia, y para que haya consciencia, es preciso que se dé algo de lo que ella sea la consciencia, un objeto intencional, y solamente podrá referirse a este objeto en tanto que se «irrealice» y se arroje en él, que esté toda entera en esta referencia a algo, que sea un puro acto de significación.<sup>8</sup>

Esta significación viene acompañada de un cuestionamiento: ¿ese acto de significación es comunicable o expresable? Si lo es, tendrá que poder ser comprendido o interpretado por otro sujeto, así como reproducido para más sujetos y para el consumo o interpretación posterior. La comunicación y *expresabilidad* del acto signifiante, o con significación, está presente

.....

6 Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 57.

7 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 106.

8 *Ibid.*, p. 138.

tanto en el pensamiento de Bolívar Echeverría como en el de Merleau-Ponty. Este último pone énfasis en lo comunicable de la percepción, tanto para uno mismo como para cualquier sujeto que tiene percepciones.

Cuando Bolívar Echeverría desarrolla el proceso comunicativo, lo hace a partir del acto del habla, ya que parece que es el acto primordial tanto de producción de sentido como de comunicación. Y este acto de habla no sería posible si no existiera el medio adecuado para procesarlo o consumirlo: el campo de la escucha. Ambos, habla y escucha, utilizan al sonido como materia prima. La sonoridad de la palabra es el medio por el cual el lenguaje tiene materialidad, desde donde se produce sentido y significación, que, a su vez, se transforma, se consume e interpreta para producir y reproducir ese sentido.

El proceso de reproducción social implica, en esencia, una dinámica constante de interacción entre el sujeto y la naturaleza, mediada por elementos como instrumentos, objetos, y los medios de producción y consumo. Esta interacción se manifiesta en dos dimensiones que, aunque aparentemente sucesivas, coexisten de forma simultánea. En un primer nivel, de carácter permanente y continuo, el sujeto moldea la naturaleza, transformándola en herramientas y materias primas.

Este proceso no es un evento aislado, sino un acto prolongado que subyace a toda actividad productiva. En un segundo nivel, más inmediato y transitorio, el sujeto utiliza esos instrumentos y materiales ya configurados para operar cambios concretos en la naturaleza, ya sea en el trabajo o en el consumo. Así, en el presente de la acción —cuando emplea los medios de producción y consumo—, el sujeto establece un doble vínculo con lo Otro (la naturaleza). Primero, de manera estructural y duradera, al intervenir en la creación y adaptación de herramientas; luego, de forma coyuntural y específica, al aplicar esos recursos para modificar los objetos de

trabajo o disfrute. Ambas instancias, aunque diferenciadas, se entrelazan en la práctica, definiendo la complejidad de la reproducción social.<sup>9</sup>

La repetición constante y la prevalencia del sonido por sobre el paisaje sonoro habitual de la ciudad le confieren un foco perceptivo que muchas veces no puede pasar desapercibido. El consumidor de tamales se conforma como sujeto dentro de una colectividad consumidora de tamales. La variedad de los tamales dentro de la Ciudad de México tanto separa a los consumidores como los une. Por un lado, el gusto constituye otra producción de percepciones, que implican el contexto y los elementos mencionados a lo largo del texto; por el otro, al mismo tiempo que el consumo de tamales forma parte de la construcción de la identidad de los habitantes de la Ciudad de México. El no consumo de tamales, es decir, que existan personas que no consuman tamales, no implica que ellas no estén dentro del constructo cultural de la comunidad que sí los consume.

El entramado social desde el cual se consumen los tamales implica a las personas encargadas de su distribución, a las personas encargadas de la producción, y a los consumidores. Esta red de producción y consumo puede ser explicada de esta manera:

En el caso del pan, se trata de un objeto que ha resultado de una acción específica del sujeto de trabajo, particularizado como «panadero», y que está destinado a la satisfacción de una parte del hambre del sujeto de disfrute, particularizado como «consumidor de pan». El pan es un objeto práctico de consumo inmediato, que entra directamente en el proceso de disfrute, como todos aquellos otros alimentos que lo acompañan al satisfacer el hambre de un cierto tipo de ser humano.<sup>10</sup>

Hay una diferencia significativa entre los llamados *tamales oaxaqueños* producidos, vendidos y consumidos en la Ciudad de México y los simplemente llama-

9 Cf. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*.

10 *Ibid.*, p. 63.

11 Cf. R. Murray Schafer, *El Paisaje sonoro y la afinación del mundo*, Barcelona: Intermedio, 2013.

dos *tamales* que se venden en la ciudad de Oaxaca. Aunque ambos puedan estar envueltos en hoja de plátano, los ingredientes al interior, la cantidad de masa utilizada, e, incluso, el amarrado exterior difiere de manera significativa. Por lo que podríamos decir que los *tamales oaxaqueños* son un producto exclusivo de la Ciudad de México y que los tamales que se venden en la ciudad de Oaxaca, y en todo el estado de Oaxaca, no se denominan *oaxaqueños*, sino únicamente *tamales*.

### III. Paisaje sonoro

Murray Schafer propone el término *soundscape* (paisaje sonoro) como el conglomerado de ambientes sonoros.<sup>11</sup> Diferentes ambientes sonoros pueden estudiarse como paisajes sonoros de acuerdo con Schafer: el musical, el industrial y el que ligamos a la naturaleza. Pero se debe tener en cuenta que el estudio específico de un paisaje sonoro, y sus resultados, no se extiende necesariamente a los demás.

El paisaje sonoro de la Ciudad de México se compone de una cantidad desbordada de ruidos, a veces cadenciosos, a veces ensordecedores y muchas veces un conjunto insondable de ruidos que condicionan la sociabilidad, la percepción y hacen explícita la experiencia presente de la vida dentro de la ciudad.

Aquí entra en juego lo sonoro de la grabación de los tamales oaxaqueños. Mientras que el producto, el tamal en sí mismo, no es el que se nos presenta, su peculiaridad es instalada en nosotros por la sonoridad de la grabación. Esta sonoridad es significativa, independientemente de si queremos satisfacer el antojo de tamal. Nos sitúa geográfica y temporalmente. Es un ancla de sentido, de comunidad y un índice de producción. Mediante la diferenciación podemos estar seguros de que no estamos en la ciudad de Oaxaca, u otra, sino que nos encontramos en la Ciudad de México.

Con lo dicho anteriormente sobre la producción cultural a partir de las prácticas en común: las condiciones geográficas, históricas, económicas, de los individuos, sus capacidades intelectivas y la comunicación que se establece o desde la que se parte como acto cultural primordial, nos encontramos que el contexto específico para los individuos determina la manera en la que le agregan sentido y significado a un sonido determinado. Del mismo modo, los sonidos pueden determinar la manera en la que el sentido y el significado del contexto cambie o permanezca igual. Aunque, para Merleau-Ponty, el caso de la música es un objeto diferente al lenguaje, ya que:

[...] en la música no hay ningún vocabulario presupuesto, el sentido aparece vinculado a la presencia empírica de los sonidos, y es por eso que la música nos parece muda. Pero [...] la claridad del lenguaje se establece contra un fondo oscuro, y si llevamos la indagación lo bastante lejos, encontraremos finalmente que el lenguaje, también el lenguaje, nada dice fuera de sí mismo, o que su sentido no es separable de él.<sup>12</sup>

No obstante, no se trata únicamente de la música o del lenguaje. Cualquier intento de comunicación será una producción de sentido desde la cultura, por lo que cada vez que, según Merleau-Ponty, percibimos, incluso la música o el lenguaje, y generamos un objeto percibido con sentido, este mismo sentido está predeterminedo por el contexto cultural desde el cual el objeto transmite un sentido, nos producimos ese sentido y/o consumimos ese sentido.

Existe también un punto de vista cercano a lo planteado por Merleau-Ponty acerca de la percepción sonora, mientras que, al mismo tiempo, agrega un matiz específico a la audición y a los fenómenos sonoros. La propuesta es de Grimshaw y Garner, ellos proponen que «el sonido es una percepción que surge principalmente en la corteza auditiva y el cual es producido a

.....

12 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 205.

13 Mark Grimshaw y Tom Garner, *Sonic virtuality: Sound as emergent perception*, xª edición, Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 1-2.

través de procesos espaciotemporales en un sistema encarnado».<sup>13</sup> Este sistema encarnado implica tanto a la percepción individual del sujeto que percibe como las condiciones ambientales del sujeto.

Dicho ambiente está determinado por las condiciones históricas, geográficas, sociales, económicas y políticas que hemos mencionado anteriormente. Bien, expusimos que la escucha está formada por el contexto cultural y es una acción perceptiva generadora de sentido. Ahora, ¿qué maneras o modos de escuchar tenemos a nuestra disposición?

#### IV. Productos sonoros

Como la comunicación es una de las metas que se buscan con el lenguaje, demos un paso atrás y regresemos al sonido. La producción de sonido tendría una intencionalidad en el momento de que responda o resuene con su contexto específico. Los sonidos específicos de una ciudad, la de México como objeto concreto por estudiar, podrán clasificarse de acuerdo con la intencionalidad que contengan, al mensaje comunicable que buscan hacer explícito y al efecto que generan en conjunto con los demás elementos ambientales. Asimismo, la reproducción de estos sonidos deberá contener el mismo mensaje o la misma intencionalidad de comunicación.

Hablar del trabajo de producción de sentido implica hacer explícitos los procesos de composición, edición, producción musical, lo que implica el hacer, hacer un mundo, componerlo, producirlo, teniendo en cuenta que la producción de mundo es producción de sentido. La intención queda en el objeto, éste es el objeto cultural. El mundo se produce, reside, y tiene un significado en y con los objetos. Este mundo es intersubjetivo en el sentido de que es un mundo que es comunicable. En el caso que examinamos aquí, hay una intención explícita de vender tamales. Como lo explica Bolívar Echeverría:

[...] la comunicación está motivada sobre todo por la realidad exterior, el referente o contexto, es decir, por la necesidad de compartir la apropiación cognoscitiva de ella; la comunicación posibilita la socialización de esta apropiación del referente. En todo proceso de comunicación, se trata de que el agente receptor interiorice algo que está aconteciendo en una zona para él inaccesible de la realidad, y que lo haga mediante la absorción de una información acerca de ese «algo» que le está siendo enviada por el emisor —que sí tiene acceso a esa zona— y que fue compuesta por él a su manera.<sup>14</sup>

De este modo, la capacidad que tiene una persona de comunicar un sentido del mundo a través de los objetos culturales se manifiesta en todo momento en el que se quiera dar sentido a un objeto, a una experiencia, o, también, se manifiesta en el momento en el que se quiera interpretar el sentido de algo escuchado, de algo leído o percibido. «El pensamiento no es algo “interior”, no existe fuera del mundo y fuera de los vocablos»,<sup>15</sup> estos mismos vocablos son las piezas fundamentales del lenguaje, de la comunicación y del sentido.

El sujeto social transforma su identidad al introducir modificaciones cualitativas o de forma —que aquí sería lo mismo— en la consistencia de las cosas que componen su mundo. Cada una de esas modificaciones, por más insignificante que pueda ser, implica obviamente una transformación de la parte del sujeto global que se individualiza a través de la producción/consumo de ellas e implica también, de manera indirecta pero necesaria, un cierto desquiciamiento, aunque sea igualmente mínimo, del equilibrio inestable en que se encuentra el sistema total de necesidades/capacidades y que es la base de la identidad de ese sujeto global.<sup>16</sup>

En el caso de la relación de la grabación objeto de este texto, no hay una correspondencia directa entre su consumo con la percepción sonora. Bolívar Echeverría explica que hay una diferencia entre el alimento como satisfacción y el alimento como consumo social:

14 Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 79.

15 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 200.

16 Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 60.

17 *Ibid.*, p. 64.

El alimento del animal es perceptible para él como más o menos apto para llenar una determinada carencia del mismo; el alimento humano, en cambio, es perceptible no sólo, como capaz de satisfacer un determinado tipo de hambre; sino también y, sobre todo, como más o menos sabroso y como diferentemente sabroso. El sabor o la forma gustativa del alimento humano no es una forma puramente natural, sino una forma «social-natural».<sup>17</sup>

Los tamales oaxaqueños que venden los triciclos con la grabación, al menos en la experiencia personal de autor del texto, no tienen un sabor gustoso y carecen de la calidad esperada en un tamal agradable al paladar. Si bien la percepción sonora indica el contexto sobre el cual se despliega la grabación y su mensaje, y puede llevar a la percepción sobre el sabor y la satisfacción que causa el comer un tamal, al mismo tiempo la grabación propicia un rechazo hacia esos tamales en específico. Sin embargo, no está excluido que haya vendedores de tamales cuyos tamales tengan un mejor sabor. Lo que tienen en común es que utilizan el sonido de la grabación como objeto cultural significante.

## Conclusiones

El sujeto humano se define a sí mismo a través del acto dual de producción y consumo, esto es, a través del trabajo de transformación, de producción y el consumo o disfrute de los objetos producidos de tal trabajo. Esta definición incluye a su ser individual como a su ser social o comunitario, ya que a través del consumo ratifica la necesidad que tiene de la sociedad y su lugar en ella. Esta sociedad participa en el mismo proceso de producción y consumo que abarca a los sujetos que constituyen a la misma.

Ahora bien, si la identidad es mutable gracias a la mutabilidad de estas mismas prácticas de consumo y de producción, la existencia de los tamales oaxaqueños es una

muestra de las posibilidades de estas transformaciones. A partir de la escucha de la grabación de *tamales oaxaqueños* se consolida tanto el contexto cultural como la identidad cultural de los habitantes de la Ciudad de México.

Encontramos resonancias de lo que Bolívar Echeverría desarrolla como el proceso cultural cuando Merleau-Ponty admite que: «lo que la naturaleza no da, la cultura lo proporciona».<sup>18</sup> Y no se trata en ningún momento, como vimos, que la cultura sea autónoma, externa o un apéndice a la experiencia humana, sino que en el continuo hacer que es la vida. Se trata, pues, de una conexión profunda entre percepción y producción de cultura. Ninguna de las dos se da independientemente de la otra. Aunque el aspecto cultural pareciera ser independiente al proceso perceptivo, la manera en la que escuchamos, el cómo escuchamos y el qué significado tiene o le damos a lo que escuchamos, responde al proceso de producción de la percepción y al proceso cultural que nos predispone y el cual también modificamos constantemente. El trabajo de Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* sobresale por su amplia exploración del fenómeno y la percepción visual, sin embargo, en el aspecto sonoro no son pocas sus el-

boraciones hacia lo musical o el lenguaje, lo cual deja un amplio espacio de trabajo para tratar los fenómenos sonoros con mayor rigor.

El análisis de diferentes acercamientos a la escucha por parte de profesionales e investigadores de la música, el arte sonoro, y la composición electroacústica amplía las posibilidades de estructurar tanto los condicionamientos previos como los actuales sobre la escucha y la percepción sonora, así como la manera en la que la escucha juega un papel primordial en el dar sentido al mundo, a través del lenguaje, la canción, el razonamiento, la construcción de identidad y la producción cultural. En palabras de Echeverría, la reproducción social es tanto subjetiva, como productor de trabajo o disfrute, y objetiva, constituida por los medios prácticos de la reproducción.<sup>19</sup>

En el caso de la grabación de los tamales oaxaqueños, no hace falta escucharla directamente del triciclo que los vende, puede escucharse en cualquier otro sitio (una grabación, un video, una canción, una película) y remitirá a la experiencia subjetiva, social e histórica de la vida en la Ciudad de México en el siglo XXI.

.....

18 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 203.

19 Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 51.

es filósofo y artista sonoro. Actualmente, realiza una estancia posdoctoral con la Dra. Leticia Flores Farfán financiada gracias al Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM (POSDOC), en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Doctor en Filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Su investigación tiene un enfoque en la producción sonora, sus resonancias culturales y las implicaciones políticas de la sonoridad. Compone y produce música experimental y atmosférica.

# La ciudad como concurrencia de historias<sup>1</sup>

Raymundo Mier Garza



<sup>1</sup> Conferencia magistral impartida en marzo de 2014 en el Diplomado Avanzado en Estudios Urbanos 03 «La percepción del riesgo en las metrópolis y los procesos de comunicación», Centro de Estudios sobre la Ciudad (cec), uacm. La transcripción de esta conferencia estuvo a cargo del Mtro. Ángel Mendoza Guzmán (cec, uacm), la edición para su publicación estuvo a cargo de la Dra. María de los Ángeles Moreno Macías (cec, uacm), la revisión y la autorización para su publicación estuvo a cargo de la Mtra. María del Carmen Herrera Meza (inah). En la edición y la revisión se decidió conservar la frecuencia de la expresión «un modo particular de...», a riesgo de parecer repetitiva, porque forma parte del «modo particular de hablar» de Raymundo Mier.

**E**l tema de la ciudad aparece en principio como una tópica incierta. Aparece como síntesis de una larguísima historia y al mismo tiempo como una figura acotada por los vuelcos y por las transiciones culturales, en particular aquellas que han marcado de manera drástica y clara esto que llamamos modernidad. Hablar de las ciudades involucra una reflexión sobre la modernidad. Es difícil plantear la reflexión –sobre esta forma particular de ordenamiento, de acumulación, de condensación de factores y de procesos en espacios específicos– sin pensar en el conjunto de facetas de transformación de la modernidad tanto en el ámbito europeo como en el americano y el latinoamericano.

Si bien la ciudad debe pensarse desde una crítica a la modernidad, no basta referirse a ella para comprender el complejo, variado, heterogéneo e inabarcable repertorio de facetas y factores que definen esto que llamamos ciudad. La ciudad aparece entonces como un concepto sintético y abierto que entraña el riesgo de creer que el término ciudad señala una realidad tangible, una realidad concreta, un modo particular de comportamiento de cierto tipo de conglomerados urbanos. Urbanismo y ciudad también parecen entrar en una especie de correspondencia, como si ciudad y urbanismo fueran estrictamente sinónimos, como si fueran modos particulares de referirse a una misma entidad, a la misma calidad de los procesos sociales y a un modo particular de ordenamiento de la modernidad.

Quizás una de las tareas originales en la reflexión sobre la ciudad es dismantelar esta aparente sinonimia entre lo urbano y la ciudad; son calidades distintas, son conceptos de alcances y arraigos diferenciados, son momentos también conceptuales que remiten a historias distintas. Las ciudades en realidad aparecen también referidas, casi siempre, a otra extraña correspondencia: la idea de pensar ciudad como territorio o como espacio, como si la idea de ciudad pudiera estar simplemente acotada y circunscrita a una reflexión sobre la transformación de los espacios.

En principio podemos pensar que efectivamente hay una referencia espacial, pero la idea de ciudad no se agota –ni por supuesto se define– a partir de una comprensión y una crítica de la noción de espacio. En realidad, eso que llamamos ciudad involucra maneras singulares de conjugación de cuerpos y de visibilidades, modos particulares de comprensión del tiempo y formas peculiares de ordenamiento de la territorialidad, los espacios y los lugares. Hago la diferencia entre espacios, lugares y territorios, porque no remiten a la misma instancia ni a las mismas calidades. Hablar de territorio es referirse a un modo particular de comprender el espacio a partir de su inscripción en el ámbito de lo simbólico, no hay territorio objetivo, no hay territorio medible, el territorio no aparece en el orden de lo tangible, es del orden de lo simbólico. Cuando hablamos de territorialidad, hablamos siempre del establecimiento de una direccio-

nalidad en el espacio, pero esta direccionalidad no es solamente norte-sur-este-oeste, no es solo una forma de trazar fronteras, no es únicamente una manera de acotar, de circunscribir, de trazar los límites entre las modalidades del habitar diferenciadas. Evidentemente, también es dar cabida a la comprensión de historias diferenciadas, a formas de relación y de identidad, a particularidades en los ordenamientos sociales y de los asentamientos institucionales.

No hay contemporaneidad en la ciudad y, precisamente esto es parte de la idea de esta diversidad de lo simbólico. No podemos hablar de una historia única para esta ciudad ni para ninguna. En realidad, la ciudad es una concurrencia de historias, un diálogo y una confrontación de edades. Es también un continuo cambio en la organización de los tiempos, las velocidades, los orígenes y los destinos de las comunidades, pero también de los asentamientos en sí mismos. La ciudad también es un modo particular de atribuir edades, calidades, tiempos a eso que se suele llamar los equipamientos urbanos que, en sí mismos, tienen una historia que les es propia y que obedecen también a una conjugación múltiple de otras historias que se entrecruzan. La ciudad es un entrecruzamiento complejísimo de historias.

Hay una historia técnica de la ciudad, por supuesto. No podemos pensar en una ciudad sin pensar en las técnicas del alumbrado, del drenaje o del bombeo de aguas. Hay un modo particular de entender la ciudad a partir de las técnicas del transporte y de la comunicación, de las técnicas de la construcción tanto de las calles mismas como de las edificaciones. Las modalidades de la técnica aparecen por todos lados produciendo distintos tipos de fisonomías. No podemos pensar hoy la ciudad sin introducir el tema complejísimo de los medios de comunicación y el papel que juegan en la singularidad del ordenamiento visual de la ciudad, en las imagerías y en su comprensión. Es decir, la ciudad aparece como un complejo de modalidades de visualización y de paisajes múltiples en los cuales intervienen

los medios masivos de una manera cardinal, aunque también diferenciada; la televisión, los diarios, los espectaculares y otros van modelando, caracterizando y señalando ámbitos territoriales para el espacio urbano. Evidentemente, todo esto es parte de la territorialidad. Es la dimensión simbólica del espacio, es el modo particular de entender el espacio, no como una mera dimensión física. La dimensión del territorio es del orden estricto de la composición de historias y trayectos simbólicos, modos particulares de construcción de esferas simbólicas propias de cada ciudad y que definen de una u otra manera su fisonomía expresa.

Al mismo tiempo que hay territorios, hay lugares. Lugar y territorio son distintos entre sí. La idea de lugar no es extraña al ordenamiento simbólico, pero pone el acento sobre una característica específica: los lugares remiten a la constitución y conformación de identidades colectivas, identidades que en realidad son la síntesis y el modo de darse, de hacerse visibles, de hacerse comprensibles, tanto de las identidades individualidades como de las de los grupos sociales. Es decir, la idea de lugar está remitida directamente a formas peculiares de articular la interacción humana y las modalidades de ordenamiento de los vínculos. No hay identidad sin interacción, no hay identidad sin vínculos. Cuando hablamos de identidad, necesariamente comprometemos estas dos facetas de la experiencia humana, la de la interacción, la del intercambio –que habrá que diferenciar interacción e intercambio– y la idea de vínculos.

No quiero decir que son facetas inconexas de la experiencia humana, por supuesto que el vínculo está referido a las modalidades de interacción y a las formas particulares del intercambio. Los intercambios remiten también a calidades específicas de la interacción y a modos singulares del vínculo, pero estas tres facetas están marcadas por una identidad que les es propia y características que las definen distintivamente. Entonces, desde la perspectiva que les estoy planteando, la idea de lugar es la idea de identidades, interacciones, intercambios y vínculos.

Es decir, el lugar no remite de manera inmediata ni automática a los ordenamientos convencionales de la esfera simbólica, sino a este juego cambiante de las prácticas, a este modo particular de la acción recíproca, a esta calidad difusa –a veces duradera y a veces transitoria– de los vínculos humanos. Remite a formas específicas de la identidad, modos particulares de comprensión de sí mismo, formas únicas de expresión –consciente o inconsciente– de pasiones y pulsiones. Podemos pensar que, efectivamente, los lugares son el ámbito de la expresión y de la experiencia pasional de los sujetos, entendida la idea de pasión como esta esfera capaz de integrar simultáneamente las calidades diferenciadas de la interacción y el intercambio, así como las condiciones del surgimiento y reconocimiento de las identidades.

Entonces, cuando hablamos de ciudad hablamos de espacio, de territorios y de lugares. La idea de ciudad involucra una compleja compenetración entre las facetas de la experiencia sobre una espacialidad enteramente constituida desde la historia de las propias culturas, desde condiciones conflictivas, desde complejos procesos y movimientos que dan cabida a las edades diferenciadas de la ciudad. No solamente involucra territorio; sin duda, también hablamos de sus tiempos. La ciudad no podría pensarse sin una crítica de la experiencia del tiempo.

En realidad, la experiencia del tiempo en las ciudades también tiene múltiples expresiones, edades, asentamientos y decantamientos diferenciados. Simplemente, el centro de la ciudad de México y los asentamientos recientes en las faldas de toda la cadena orográfica que la rodea bastan para entender esta especie de, casi completa, discordancia entre las edades. Están los poblamientos recientes, las ocupaciones que marcan el crecimiento urbano de los últimos años, de las transformaciones que se van dando en las distintas zonas de la ciudad. Y al mismo tiempo, en estas zonas, en las cuales se alcanza a reconocer y a leer una raíz de siglos, se tiene la sensación de lo intemporal, prácticamente se da una confusión con el mito mismo de

la ciudad, con el juego de las representaciones originarias, con las formas particulares de concebir una ciudad que hunde su historia en las raíces prehispánicas. Desde ahí, podemos ir acumulando, yuxtaponiendo, amasando, conjugando –a veces destruyendo, a veces superponiendo y a veces simplemente adicionando– distintas modalidades de construcción, estilos arquitectónicos diferenciados, formas particulares de monumentalidad completamente discordes histórica y políticamente, que de alguna manera se van conjugando en una especie de constelación errática, equívoca de los tiempos históricos.

En realidad, la dinámica de las múltiples edades de la ciudad tiene una extraña relación con la memoria. No podemos decir que hay en las edades de la ciudad una memoria tácita. Por ejemplo, muchos de los monumentos que de alguna manera se multiplican en la ciudad de México han dejado de ser ya referencias de la memoria, simplemente son extrañas construcciones enigmáticas, formas que remiten a edades mudas, a episodios difícilmente reconocibles y reconstruibles, pero que de alguna manera tienen esta especie de edad difusa de los ancestros. Es decir, se constituyen como referencias claras de esta forma de significar una temporalidad más allá del tiempo, corresponden a *in illo tempore*, es decir, un tiempo más allá del tiempo.

La mayor parte de nuestros monumentos, quizá por nuestra propia ignorancia, quizá por las condiciones mismas del olvido exigido por la modernidad, se convierten simplemente en señales, en residuos que de alguna manera apuntan y hacen patente esta forma viva, este modo particular de intervención constitutiva de signos sin identidad. Se convierten en signos cuya única identidad es precisamente referirse a un origen en un tiempo más allá del tiempo, en una historia sin relato, en una historia sin narración, en una historia sin personajes, pero una historia que de alguna manera aparece como el sustrato y el trasfondo de toda nuestra historia, fundamento de toda nuestra identidad, pero un fundamento de nuestra identidad difuso e incierto.

Un fundamento al cual no podemos caracterizar y al cual no podemos darle ningún tipo de nombre, ningún tipo de fisonomía, ningún tipo de cuerpo. Un fundamento que simplemente aparece como una huella difusa en un tiempo que sabemos cardinal y constitutivo de nuestra propia historia, pero que al mismo tiempo se nos escapa.

Evidentemente, las edades de la ciudad son absolutamente sorprendentes porque convocan modalidades anónimas de memorias que, sin embargo, mantienen cierta carga de identidad. Sabemos, aunque no podemos reconstruir las historias de los edificios –por ejemplo, edificios del centro de la ciudad–, que tienen en su marca arquitectónica la huella de los años cuarenta, de los años cincuenta, de los años sesenta. Vemos cómo se estratifica una huella mucho más de destrucción que de construcción. Con respecto a la ciudad, se hace mucho más clara quizá, esa feroz caracterización que hace Walter Benjamín de la historia, cuando dice que toda historia de cultura es una historia de barbarie. Esta frase que es sonora, sorprendente e inagotable, se hace patente muy claramente en las edades de la ciudad.

Ahí donde vemos aquello que ha sobrevivido, leemos la barbarie de lo que ha sido destruido, de lo que ya no existe. Es decir, donde vemos el Templo Mayor, no es solamente el Templo Mayor lo que subsiste, es todo lo que fue destruido y que es irrecuperable. Ahí donde vemos las iglesias y las construcciones del siglo xvi dispersas por el centro de la ciudad de México y por algunas poblaciones circundantes donde se preservan, no leemos la sobrevivencia de otras edades, eso es lo que leen algunos antropólogos; lo que nosotros leemos es la barbarie, lo destruido, lo que no dejó huella. Aquello que fue demolido, irrecuperable y que, de alguna manera es ilegible a través de lo que subsiste, es legible más como un presentimiento, como una especie de inferencia sin asideros, pero lo que se hace patente son las huellas de la destrucción. La ciudad conjuga entonces estas historias de vacío, de lo demolido, de lo destruido, estos silencios que de alguna manera se mul-

tiplican y pueblan una y otra vez las zonas de nuestra ciudad. Y es quizá, de esta historia de silencios, de donde habría que ir entendiendo cómo se van constituyendo los perfiles de eso que llamamos la identidad urbana, si es que se puede hablar de algo como la identidad urbana.

La identidad urbana entonces es esta concurrencia de silencios y de signos que hablan –veladamente, de manera difusa, casi balbuceante– de una historia que también es irrecuperable. ¿Podríamos hacer la historia de todas las identificaciones de la ciudad? Es muy interesante pensar la historia de la ciudad un poco a la luz de las revoluciones historiográficas contemporáneas, como la escuela inglesa con Thompson y Hobsbawm o la francesa con Braudel.

La Escuela de los Annales nos ha enseñado que la historia que se centró en los monumentos y en los grandes acontecimientos, prácticamente perdió toda su capacidad de comprender la densidad compleja de una historicidad hecha de múltiples tiempos, de infinitud de voces, de capacidad de diálogo y de tensión y confrontación múltiple entre infinitud de procesos ínfimos como son nuestros procesos cotidianos. Esta consigna de la historiografía de los Annales hace volver la historia a la antropología y la antropología a la historia. Es decir, volver a la historia como una reconstrucción minuciosa de la vida cotidiana, pensar que la historia no está en los grandes acontecimientos sociales, sino que la historia está en la minucia de la vida, en las formas del ordenamiento cotidiano, en los modos de la experiencia de cada uno de nosotros y que esta suma compleja –podríamos decir abigarrada– de la experiencia colectiva, no en su sumatoria ni en su ordenamiento, sino en su ruido y en su movimiento, es lo que da lugar a eso que llamamos la historia. Si las lecciones de la historiografía francesa y de la historia social inglesa nos pueden servir para pensar la ciudad, nos deberían llevar a pensar que, efectivamente, eso que llamamos ciudad, está en la historia de la banquetas, en la historia de las calles, en la historia de los estanqui-

llos, en la historia sutil de cada una de las fachadas, en la modelación de los interiores de las casas, en las formas en las cuales se ordena la subsistencia de las familias, en los distintos espacios, en la manera en que juegan los niños en las calles o que ya no juegan.

A mí me tocó jugar en las calles, se jugaba en las calles, se transitaba a pie a las doce de la noche, a las dos de la mañana, sin demasiado sobresalto. Se podía caminar por en medio de la calle, los carros transitaban con otros hábitos de manejo, con otra forma particular de comprender la vida de los peatones, entre otras cosas porque éramos más peatones que coches, y ahora son mucho más coches que peatones. La historia de la proliferación del automóvil es la historia de la recomposición de los espacios para los tráficos, es la modificación de las amplitudes de la calle para que ahora puedan pasar camiones gigantescos, para que los vehículos puedan aumentar la velocidad y para hacer dobles, triples o cuádruples pisos. Es decir, esta ciudad que es hoy, era inimaginable hace treinta años, pero inimaginable en la textura cotidiana, inimaginable en las vitrinas que antes se hacían para que la gente caminara y las viera, ahora son un residuo extraño de la invisibilidad, del decaimiento de la mirada. Nadie mira las vitrinas cuando va en su coche.

Esta mítica y maravillosa figura de Baudelaire del París del siglo XIX, tan celebrada por Walter Benjamín, la del *flâneur*, la del hombre que vagaba, del hombre moderno por excelencia, que transitaba por las calles, se extraviaba en estas rutas y a su paso miraba las vidrieras, paseando; ahora se ha vuelto algo extraño, ya no se transita en el espacio público, sino en una zona intermedia entre lo privado y lo público que llamamos «centro comercial». El centro comercial, que es en realidad el lugar al que ahora está confinado el *flâneur*, lo constituye en una especie de residuo paradójico, casi grotesco. El *flâneur* estaba destinado a extraviarse por la ciudad, a perderse por las calles, a transitar por un infinito número de vidrieras, a asomarse por ellas, a mirar desde afuera ese modo particular del habitar.

El modo en el que la mirada se redefine en el espacio urbano se ha reconstituido completamente. Forma parte de estas calidades extrañas del tiempo que están en relación con la transformación de una ciudad para la velocidad, una ciudad para un modo particular de comprender una forma de vida, constituida desde el tiempo como precipitación, como urgencia. La idea de urgencia, que de alguna manera marca la ciudad, define el modo de los equipamientos, las proporciones y los espacios; define también las calidades de la construcción, los instrumentos y las condiciones en las cuales se garantiza tanto la vida cotidiana como las rutinas de la vida en la ciudad. El tema del tiempo en la ciudad es un tema absolutamente crucial, porque el tiempo no es solamente la historia, sino hay una historia del tiempo en la ciudad. No es solamente la historia de las ciudades, sino la historia de la temporalidad en las ciudades. El tiempo tiene también una historia distinta y la experiencia del tiempo tiene una historia distinta en las ciudades.

El tiempo en la ciudad en la que yo crecí de niño (ca. 1957-1967), no tiene nada que ver con esta ciudad, con este modo de vivir la aceleración. Al conjugarse la precipitación, la urgencia y las exigencias del desplazamiento, resulta una especie de paradoja. La urgencia se conjuga con la dilatación de los tiempos, cada vez más urgentes. Son cada vez más largos los tiempos para transitar por la ciudad. Cada vez necesitamos llegar más rápido y cada vez ocupamos más tiempo para llegar a donde tenemos que llegar. Cada vez tenemos más prisa y cada vez los tiempos se extienden de una manera monstruosa. Esta paradoja de los tiempos es la paradoja de una urgencia que reclama un conjunto de modos de vida, de formas de acción, de modos de uso instrumental y de formas particulares de operación que producen siempre movimientos encontrados, movimientos paradójicos, formas de relación cada vez más extrañas, cada vez más inhabitables.

El tiempo y el espacio en la ciudad nos orillan a lo que podríamos llamar la experiencia y el hábito de lo inhumano. Es decir, los tiempos no son humanos, los espacios no son humanos, es la inhumanidad misma. Hay algo que, permanente y cotidianamente, desborda la experiencia humana hasta volverse natural. Y esto es, quizás, una de las paradojas constitutivas de la ciudad: la naturalización de lo no natural, el hábito de lo monstruoso, de lo humano y lo inhumano. Esto es algo que yo he llamado el hábito de lo abyecto, una noción particular de abyección.

Es una especie de degradación de la ética, una disolución de algo que podemos llamar la condición de concernimiento, que ha sido una de las preocupaciones de la filosofía contemporánea desde Lévinas hasta Derrida, es el tema de la hospitalidad; el tema del concernimiento que, insisto, marca la reflexión ética desde Heidegger hasta el tiempo contemporáneo. Quizá la aparición de la tópica del concernimiento en la filosofía contemporánea se relaciona con la disolución de la ética en la vida urbana. La condición extrema del anonimato y de la individuación que, en el marco de los espacios públicos de la vida urbana, es más que indiferencia, se convierte en una modalidad múltiple y multifacética de la amenaza. Es decir, la ciudad se ha convertido esencialmente en la conjugación de una individuación llevada hasta la monstruosidad, hasta la extinción de los vínculos, hasta la pérdida de las reciprocidades, hasta la disolución de los mecanismos de intercambio. El intercambio, de ser quizá el elemento constitutivo de todo espacio cultural, se ha convertido esencialmente en una calidad de la repetición, pero una modalidad de repetición particular, que es otra modalidad del tiempo en las ciudades.

La cultura está hecha de repetición, porque está hecha de ritmo. Un extraordinario pensador contemporáneo, el antropólogo Edward T. Hall, escribió uno de sus libros tardíos que se llama *La danza de la vida* y en este texto extraordinario, lleno de fulgores, Hall apunta al papel que juega en la conformación de las colectivida-

des humanas, la concordancia o la discordancia de los ritmos, de las pasiones y los acentos, de las intensidades afectivas, de los movimientos, de los cambios, de las transformaciones y de los desplazamientos. Los desplazamientos, los movimientos no son un «no lugar», sino que en realidad se trata de una modalidad del tiempo, un modo particular de construir el desplazamiento, de construir y dar cabida a los juegos de intensidades y de ritmos. Nuestra vida está hecha de estos ritmos que de alguna manera aparecen llevados en la mayor parte de los ámbitos culturales a exigencias de concordia, eso que llamamos el ritual es precisamente esta configuración de la concordia, de los ritmos corporales, de los ritmos pasionales, de los movimientos y de las formas particulares de reconstitución del espacio normativo y del espacio simbólico. El ritual es un modo particular de armonizar estas modalidades de la transformación, del cambio, de la mutación, aunque esta armonización sea momentánea, aunque haya tensión y conflicto. Es decir, el ritual es una operación sobre el tiempo y sobre la mirada, sobre la constitución de las identidades y sobre la modelación de las formas de vida, pero en las ciudades los rituales han desaparecido, queda un rescoldo de ritual que le llamamos rutina y las rutinas han desplazado al ritual e, incluso, a los hábitos.

Nuevamente estoy tratando de descomponer tres categorías que parecen corresponderse entre sí: rutina, hábito y ritual. La rutina es la negación del ritual y el hábito es una modalidad particular de la repetición, pero que deriva de una condición reflexiva, inferencial, constitutiva; es un modo particular de ejercicio del civismo, un modo particular de operar del sujeto sobre la conformación de su propio cuerpo, de su propia disciplina. El hábito es la constitución de una esfera de autocontrol, de autodisciplina inherente en la posibilidad de diálogo. El hábito es un juego complejo, cognitivo, pasional, volcado hacia la interacción y hacia el otro. En el hábito está la posibilidad de un modelarse a sí mismo y modelarse recíprocamente en el juego de las interacciones. El hábito sería eso y es también lo con-

trario de la rutina. La rutina aparece como reiteración inconsciente, no transita por la conciencia ni por la conformación lúcida; la rutina expresa una operación disciplinaria sobre sí mismo, y desde el sí mismo, es un modo particular de ordenar el propio comportamiento en relación con la plena significación del otro. La rutina aparece como esta especie de extraña modalidad de producir una densidad de las acciones en el espacio social, pero que no involucra ya ningún tipo de compromiso ético, ningún tipo de ejercicio cognitivo, ningún tipo de alternativa disciplinaria, ninguna producción, ningún sustrato ético, ningún tipo de invención, recreación o adecuación simbólica expresa, ninguna forma particular de percibir el acontecimiento a partir de una memoria eficiente, de una memoria eficaz o de un proyecto específico. La rutina es la ausencia de memoria, de proyecto, es una especie de repetición mortífera, material y mecánica.

La vida cotidiana, la vida de las ciudades ha orientado cada vez más su modo de ordenamiento, de recomposición de los tiempos, de los espacios y de las experiencias, a la rutinización de las ciudades y tomo la palabra rutinización de Weber. La rutinización aparece como marca residual de la destrucción de la vida, que ha avanzado con las formas contemporáneas de construcción de las ciudades. Es decir, una destrucción de los hábitos, una destrucción de los regímenes disciplinarios, pero quizá, una de las modalidades más inquietantes de la destrucción es la de la utopía. No quiero decir que ya no hay utopías, o que las utopías han dado lugar a esto que Michael Foucault llama heterotopías. La idea de utopía me gusta, lo que más me gusta es el término *topía*: utopía, atopía, antitopía, contratopía, heterotopía, etcétera. Me gusta porque de alguna manera revela un modo particular de ser de la vida de las ciudades en la conjugación de tiempos y espacios. La utopía es una operación del tiempo, pero se expresa figurativamente en un modo particular de plasmar la

.....

vida en un ámbito territorial. En esta idea de utopía se conjugan tiempo y espacio, y extrañamente se parece a eso que Bajtín llamo cronotopía o cronotopo, que es un modo de definir la identidad de un tiempo, de un momento histórico, de un modo de construcción de la experiencia y lo simbólico a partir de operaciones simbólicas que conjugan tiempo y espacio. A esto le voy a llamar utopía, a un modo particular de presentificar.<sup>2</sup> Es decir, la utopía conlleva la presencia constructiva de la imaginación; es un modo particular de hacer presente esta ausencia de la vida, esta ausencia de los vínculos, este modo particular de figurar el deseo. En estricto sentido, la utopía va tomando forma en el diálogo del deseo con la fantasía, del deseo con el proyecto, del deseo con la reflexión y con la anticipación, del deseo con la memoria de lo vivido, del deseo con la capacidad de la memoria para constituir el fundamento y la posibilidad de la imaginación de un espacio y una forma de vida plasmada en cuerpos, en vínculos, en espacios, en ámbitos, etcétera. Esto es a lo que claramente puedo llamar una utopía y la utopía está perfectamente viva. Quizá el problema de la utopía no es su desaparición, sino su eclipse o su debilitamiento como fermento de articulación de las acciones colectivas, de los ordenamientos colectivos. En el espacio urbano, la utopía ha sufrido –en los ordenamientos de la vida cotidiana y colectiva– una especie de circunscripción en aquello que llamamos el espacio de la intimidad. Entonces, la intimidad se ha convertido en el espacio de la utopía.

La utopía era una manera de comprender y construir el espacio colectivo, las formas particulares de lo público, el régimen particular de los ordenamientos de la interacción y de la vida cotidiana, las formas del vínculo pasional que respondía a las expectativas, los proyectos, los deseos y las condiciones de la memoria.

2 Término de la fenomenología que quiere decir hacer presente algo que surge como presencia potencial de la operación de la imaginación.

Ahora, la utopía ha sido confinada al espacio asediado de lo íntimo de un modo particularmente negativo. Y digo asediado de lo íntimo porque, en realidad, la intimidad está cada vez más asediada por un modo particular que tienen los medios de comunicación masiva para intervenir en el espacio público y ejercer formar particulares de control político.

El tiempo de la ciudad está hecho de repeticiones, danzas, rituales, hábitos, memorias y rutinas. El tiempo hecho de edades y de historias, de relatos y de fantasías. El tiempo hecho de proyectos y de reminiscencias, de monumentos en la ciudad, el tiempo que se conjuga con los espacios de la ciudad. Tiempos y espacios nos van modelando esta fisonomía múltiple de la ciudad, esta complejidad avasallante de la ciudad. Múltiples tiempos, múltiples espacios, múltiples historias, múltiples destinos, múltiples memorias, también múltiples territorialidades y múltiples lugares. Evidentemente, en esta especie de estallamiento, de proliferación de identidades, también hay proliferación de exigencias de control. Es decir, cuando hablamos de ciudad, hablamos también de una historia política, algo que podríamos llamar la historia de la gobernabilidad de las ciudades y esto es absolutamente central.

La ciudad no puede constituirse sin algo que le es inherente: un modo particular de concebir la política, entendida como la conjugación de gobernabilidad, gestión y control. Nuevamente diferencio tres conceptos: gobernabilidad, control y gestión porque no son sinónimos. Cada uno de ellos presenta características específicas y está en relación con los otros dos de manera constitutiva. No podemos pensar el control sin la gobernabilidad, la gobernabilidad sin el control, el control sin la gestión y la gestión sin la gobernabilidad. Son impensables de manera autónoma, pero no son sinónimos. La gobernabilidad involucra un régimen institucional, un modo particular de construir también modos de territorialización. La gobernabilidad territorializa, define, opera sobre el campo de las identidades, interviene en la constitución de las identidades. Y las identidades tienen

perfiles territoriales específicos: barrios, límites urbanos, fronteras, maneras peculiares de producir la especularidad. La gobernabilidad en la modernidad pasa por un modo particular de control de las identidades.

Control, gestión y gobernabilidad. Entendamos por gobernabilidad la instauración institucional de un modo particular de asentamiento de las instituciones en un campo territorializado. La segmentación en delegaciones, ahora alcaldías, por ejemplo, no tienen ninguna correspondencia con procesos culturales reales; la gobernabilidad se da a través de mecanismos administrativos, de procesos de ordenamiento y de políticas de financiamiento; va gestionando la identidad, la participación y la identificación entre los distintos pobladores de ese territorio. La gobernabilidad gesta modos particulares de ordenamiento de la vida colectiva, reconocimiento de lugares, identificación de ámbitos, formas de agrupamientos, lugares de reunión –y más– que producen el efecto de identidades especulares; es decir, al mismo tiempo que ordena y articula, disgrega y produce condiciones diferenciales de la identidad urbana. La gobernabilidad involucra necesariamente figuras institucionales que intervienen desde modos estructurados, acotados y asentados territorialmente. El control tiene, sobre todo en la modernidad llamada tardía –modernidad que algunos llaman postindustrial–, una fisonomía compleja. Me refiero a que esta multiplicidad de identidades es llevada hasta el punto de una especie de condición abismal de las identidades, capilar de las identidades, cada quien es idéntico a sí mismo y a nadie más, cada quien está confinado en su propio universo, en su propia casa, y dentro de su casa en su propio cuarto, y dentro de su propio cuarto en su propio horario, en su propio ritmo, en su propia danza, en una danza que no comparte con nadie, una danza de la vida que le es propia, una danza de la vida que no busca ni encuentra correspondencias, una danza de la vida que no encuentra destino para los diálogos de las pasiones.

Es una danza de vida en la que estamos cada vez más sometidos, una especie de danza solipsista que produce algo que podríamos llamar polvo social. Y me gusta la idea de polvo social –pensando en Cantor–, una especie de polvo infinito, una infinita atomización de las colectividades, atomización infinita de los conjuntos sociales en la que no deja de haber conjunto. La gran paradoja de la atomización infinita es que no cancela la idea de conjunto, pero cancela toda idea posible de una especie de composicionalidad del conjunto. Esta especie de atomización extrema, individuación radical que está en marcha en las ciudades, involucra también particulares y extrañas formas de disolución de la capacidad operativa de los colectivos, que resulta atroz para el propio capital. Es decir, el capital está obligado al ordenamiento, a la gestión de las acciones colectivas, no hay capital ni acumulación sin gestión de las acciones colectivas. El trabajo tiene que ser gestionado, tiene que encontrar un modo particular de ordenamiento, de composición de todas las fuerzas, de adecuación de unas acciones a otras en términos de una capacidad de acción eficiente para acrecentar la fuerza colectiva de las acciones, pero esta fuerza colectiva se conjuga con la operación de disolución de los vínculos. El desafío del capital postindustrial aparentemente es acrecentar la eficiencia de la acción colectiva disolviendo radicalmente todos los vínculos sociales. ¿Cómo se produce esto? Acrecentando la eficiencia del control. Es decir, remplazando el control corporal, el control del espacio, el control de la mirada por los controles simbólicos. El control difuso, el control a través de estructuras complejas de operación simbólica.

En este control, el papel cardinal lo tienen los medios masivos y, en este sentido, entiendo la ciudad como un medio masivo. Aclaro, no entiendo los medios masivos en la ciudad, sino la ciudad como uno de los medios masivos, como un modo particular de creación, producción, control y ordenamiento simbólico. La ciudad como una matriz de creación simbólica, de ordenamientos simbólicos específicos de carácter no

localizado, no diferenciado, no personalizado. El control contemporáneo de los medios es una producción simbólica sin agente, a esto es lo que llamo control simbólico. Es decir, ¿quién es el que dirige o el que ordena las políticas televisivas en el mundo? Nadie, no podemos decir Televisa o Televisión Azteca. Ellos son pequeñas partículas en la compleja operación constitutiva de la esfera simbólica que, de alguna manera, domina la vida colectiva y personal de todos nosotros.

Todas las grandes compañías de medios de comunicación, las norteamericanas, las británicas, las chinas, las árabes, etcétera, son parte de este impresionante complejo de juegos simbólicos que, en un momento dado y en ciertos ámbitos, se confunden. Así, no sabemos dónde empiezan las políticas de una y dónde terminan las políticas de la otra porque se articulan, se desplazan la una sobre la otra, se integran entre ellas. Al mismo tiempo, no sabemos dónde termina la propaganda gubernamental y empieza la de la empresa, ni sabemos dónde terminan las políticas de comunicación norteamericanas, por ejemplo, y dónde empiezan las mexicanas, las latinoamericanas o las europeas. Llega un momento en el que esto se constituye en una composición fragmentaria de múltiples modos de operación simbólica, que operan de una manera al mismo tiempo diferenciada y simultánea. Diferenciada pero indiferenciable. No sabemos de dónde viene, no sabemos cómo se produce, no sabemos cuál es el foco, no tenemos idea, no tenemos historia.

Este modo particular de control ha rentabilizado lo que podemos llamar las semióticas de control y se puede observar en que ningún signo lleva marca de su historia. Por ejemplo, nadie puede saber la historia de la palabra mesa ¿Cuándo comenzó a usarse la palabra mesa, quien empezó a usarla, quién fue el primero que la pronunció? Los espacios simbólicos borran sus huellas históricas, borran las huellas de sus edades. Los sistemas simbólicos trabajan permanentemente en una disolución de sus propias edades, de sus propios asentamientos, de sus propias condensaciones, de sus propias

articulaciones, de los tiempos de sus articulaciones. Esta es propiedad de lo simbólico: borrar su historia, su propio espacio y borrar toda posibilidad de anticipación de su propia historia. Esto quiere decir que no hay un proyecto inherente al ordenamiento simbólico. El ordenamiento simbólico aparece como aquello que se confunde con la naturaleza misma, se confunde con el ser mismo de lo dado. Y es en ese sentido que, de alguna manera, la saturación del espacio, de la vida cotidiana, del espacio público por parte de las formas de control simbólico, producen esta especie de amnesia, desmemoria, pérdida de la historia, pérdida del proyecto, confusión. El control se muestra perfectamente eficiente a partir de la implantación generalizada de estos modos de ordenamiento simbólico.

Finalmente, el ordenamiento simbólico involucra un trastocamiento radical de los cuerpos. El ámbito disciplinario ha transformado el destino de la pasión que está involucrada en las modalidades de la afección, en las formas del pulso, en los modos de la corporalidad, de la sexualidad, del deseo, etcétera; los ha formado, los ha trastocado en un régimen adecuado a esta pulverización infinita, que es el régimen del bienestar. El problema del bienestar: sentirse bien, estar bien. El tema del bienestar ha regido el tema de la gobernabilidad y de la gestión en los últimos setenta u ochenta años del capitalismo y se acrecienta. Si bien, en un momento dado el bienestar fue el objeto específico de las políticas de gobernabilidad (el Estado de Bienestar), ahora está enteramente referido al ámbito de esta pulverización: cada uno es responsable de su propio bienestar. En la medida en que se incrementa la efectividad en los mecanismos de control de las formas de pulverización –estas formas de individuación extrema– y se hace más eficiente y estricto el control simbólico, la exigencia de bienestar sobre la vida atomizada de los sujetos en las ciudades, aparece cada vez más como un mecanismo de gestión propio.

La gestión se abisma en el propio cuerpo y de alguna manera encuentra en el cuerpo propio el lugar,

el destino y la referencia de su propio comportamiento. La relación espacio, tiempo y cuerpo, se expresa en modalidades de lo público, lo privado y lo íntimo. Lo público aparece entonces como el resultado de esta extraña composición de las operaciones de espacio y tiempo, como una manera de segmentar el espacio y el tiempo. Lo público no es un espacio, es un espacio-tiempo-corporalidad. Lo público es una modalidad de organización del espacio-tiempo-cuerpo. En lo público, lo que domina es la exigencia de una normatividad indiferenciada, indecible, una modalidad cada vez más fuerte de una regularidad sin lenguaje, una regularidad del silencio. El espacio público se está volviendo el espacio del silencio, el espacio de la eficiencia del control, el espacio de la eficiencia de la gestión normativa del silencio. Esto se expresa de una manera aberrante en el proyecto de poner cámaras en cada resquicio de la ciudad; esto es la restricción, la contención, el confinamiento pasional, esencialmente. Es el confinamiento, el empobrecimiento, la degradación pasional en esta forma de control de la mirada del espacio urbano, del espacio público, que ahonda una paradoja. El espacio público, que es el espacio de la creación colectiva, que es el espacio del advenimiento, que es el espacio del acontecer del vínculo, que es el espacio de la creación de las relaciones, de la recomposición de lo normativo, se vuelve el espacio privilegiado del control silencioso. El control de la mirada policiaca, el control de las patrullas que pasan, el control de las cámaras... eso es el espacio público, que es un escándalo que ese espacio público sea precisamente el espacio que congrega y radicaliza la exigencia de políticas de gobernabilidad centradas sobre la vigilancia.

Curiosamente, la casa... el espacio de la familia se ha vuelto el espacio de la libertad y de la creación cuando antes era el espacio del control, del confinamiento y el de la modalización y modelización de los sujetos. Resulta que la familia, que siempre ha sido el espacio de producción de la locura, del control, de la normatividad radical, de las identidades capturadas y confina-

das, ahora es el espacio de la libertad, porque el espacio público se ha vuelto el espacio de la vigilancia y del control. Nuevamente digo, espacios, tiempos y cuerpos producen nuevas configuraciones extrañas. Y el espacio de lo íntimo está cada vez más amenazado por esta capacidad de intervención brutal de lo simbólico en el espacio de la propia subjetividad, en el espacio pulsional, en la organización de las pasiones, en la organización de la propia subjetividad enteramente modelado por las figuraciones, las imagerías, las fantasmagorías, constituidas en modo de gestión por las esferas simbólicas indeterminadas, sin lugar, sin agente, pero que han probado una eficacia extraordinaria.

En estas condiciones, lo que en realidad se reclama es una especie de restauración radical de nuevas modalidades de operación sobre los cuerpos, sobre el tiempo,

sobre el espacio. Nuevas modalidades del relato, nuevas modalidades de la fantasía, nuevas modalidades de la imaginación, nuevas modalidades de las utopías, de las atopías y de las heterotopías conjugadas. Nuevas formas particulares de respuesta a esta especie de omnipresencia indiferenciada e indeterminada de lo simbólico: es decir, un trabajo extraño sobre la regulación, de extrañamiento de la regulación. Como dijo Richard Sennett, quizá lo que nos amenaza no es la falta de orden, sino el exceso de orden. Es quizá este exceso de orden en el que se conjugan tiempo, espacio y cuerpos al que habrá que responder como un desafío radical para la vida colectiva.

La presente es una publicación póstuma del pensar de

✠ RAYMUNDO MIER GARZA (1953-2024). ✠

Doctor en Filosofía por la Universidad de Londres. Profesor-investigador titular de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana y profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas, A. C. y del Sistema Nacional de Investigadores desde 1996. En su haber cuenta con cinco libros publicados, un libro editado, más de 90 capítulos en libros, más de 70 artículos de investigación en revistas académicas, cuatro traducciones de libros del francés al español y numerosos artículos.

# Espejismos de tiempo: Plaza de las Tres Culturas

Rafael Delgado Deciga

*Esta profundidad del panorama es una proyección hacia los espejismos interiores.*

Manuel Maples



## I. La ciudad y sus prácticas como forma de sentido

**A**l pensar en los sentidos que habitan la Ciudad de México hemos reparado en la capacidad discursiva subyacente a los espacios, capacidad que convoca al habitante de esta ciudad como su intérprete. Para este texto hemos decidido abordar la Plaza de las Tres Culturas como un punto relevante de la ciudad en donde convergen tres tiempos. La plaza como punto de encuentro supone un espacio particular de tránsito en donde sus usos son variados y se anudan decisivamente a las prácticas de los usuarios.

Como en todo espacio social, en la plaza es posible encontrar huellas de los discursos que las concibieron. En ese sentido, la Plaza de las Tres Culturas remite a tres períodos históricos que conviven en el mismo espacio, tres sentidos de ciudad conviviendo de alguna manera en el mismo espacio. Si atendemos a Michel de Certeau, entenderemos al espacio como un discurso y una práctica, donde la acción caminante interpreta al discurso: «La acción caminante que se vale de las organizaciones espaciales, por más panópticas que sean: no les resulta ni extraña (no sucede en otra parte) ni conforme (no recibe su identidad de ellas) Ahí crea una sombra y algo equívoco en ellas».<sup>1</sup> Asimismo, Manuel Delgado plantea que la ciudad: «[...] es palabra, habla, sistema denotativo. Lo urbano va más allá, no es un tema, sino una sucesión infinita de actos y encuentros realizados o virtuales, una sensibilidad hacia las metamorfosis de lo cotidiano que le debe no poco a la sensibilidad».<sup>2</sup>

Si bien el autor plantea una diferencia entre la ciudad y lo urbano, nos parece que uno no se entiende sin el otro; es decir, las prácticas toman este sistema denotativo y lo interpretan. Así la vida cotidiana:

Intenta volver los mensajes, órdenes, presiones venidas de lo alto contra sí mismas. Intenta apropiarse el

.....

1 Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano I. Artes de Hacer*, xª edición, México: Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2010, p. 113.

2 Manuel Delgado, «Lo urbano como fogón de brujas», en <http://manueldelgadoruiz.blogspot.com/2015/08/lo-urbano-como-fogon-de-brujas.html>, 1 de agosto, 2015.

3 *Id.*

4 Ilya Prigogine, *El nacimiento del tiempo*, xª edición, Buenos Aires: Tusquets, 2006, p. 45.

tiempo y el espacio imponiendo su juego a las dominaciones de éstos, apartándoles de su meta, trampeando. Lo urbano es así obra de ciudadanos, en vez de imposición como sistema a este ciudadano.<sup>3</sup>

La producción de sentidos obedece a los sujetos que habitan los espacios, esta producción resulta una producción de masas, donde el protagonista de la ciudad no es sino un sujeto necesariamente anónimo: todos y ninguno. La toma de la ciudad supone una toma de palabra, por lo cual debe ser entendida en su carácter simbólico. De esta manera, la apuesta por las prácticas cotidianas implica una apuesta por las posibilidades de transgresión de las lógicas imperantes, como posibilidad lírica de un arte de hacer, lo cual conlleva una desobediencia silenciosa hacia el poder y las lógicas de una ciudad que pareciera hecha solamente para la producción de plusvalor. Ante las posibilidades de las prácticas el tiempo reclama un papel principal.

## II. Tiempo y sentido de ciudad

La experiencia y el sentido de ciudad no se entienden sin las formas de entender el tiempo, o bien las formas tomadas por el tiempo y sus inscripciones en el espacio. Quizá sea mejor hablar en plural, es decir, de tiempos transcurridos en un modo necesariamente dinámico. Cuando Prigogine aborda el tema del tiempo plantea a la irreversibilidad como una propiedad universal «todos envejecemos en la misma dirección».<sup>4</sup> De esta manera, la irreversibilidad se corresponde con la idea de disipación, con el desorden; por lo tanto, los proyectos de ordenamiento suponen una fuerte disputa contra este principio, una lucha contra el tiempo. En ese sentido se entiende la edificación de la plaza como sostén de la propia identidad nacional.

En realidad, pareciera no poder controlarse sino el pasado y el espectro de todos aquellos que están en este, el pasado, y la memoria tienen un alcance político, también. Por lo tanto, no hay posibilidad de pensar a la ciudad sino en la idea de nación jugada en ella y, por lo tanto, el papel que juega la plaza pública en esta posibilidad. Sin embargo, como apuntamos atrás, la plaza no se entiende sólo como una materialización de discursos nacionalistas, también es preciso reparar en las prácticas y en los modos de habitar estos espacios. El porvenir de la nación se anuda ineludiblemente al pasado, el cual permanece abierto como posibilidad de vincular a los sujetos e interpelar el propio espacio. El tiempo transcurre en un sentido opuesto a lo estático, la finitud la desaparición y la extinción transcurren cotidianamente por más que el espacio pretenda detentar un poco el paso del tiempo parece inevitable.

La experiencia del tiempo supone en el sujeto la percepción y la afección de la transformación, esta misma experiencia posibilita el sentido del aquí y el ahora. Para San Agustín, hay una distinción esencial entre el tiempo humano y el tiempo de la divinidad «la disolución del tiempo humano en lo infinitamente presente del tiempo absoluto de la divinidad».<sup>5</sup> El tiempo como experiencia humana, es decir, narrativa, convoca dos sentidos inconmensurables del devenir: devenir ausente y devenir presente, siguiendo a Mier sólo es posible encontrar las huellas de lo que fue, el espacio supone entonces una huella evocando una presencia del pasado. La plaza juega el papel de garante de un sentido de nación, pero este sentido sólo se concretiza en la práctica del espacio: «El instante humano es ante todo la experiencia de la implantación de una huella evanescente que cobra su sentido al constituirse únicamente en el vértice de la memoria y de la espera».<sup>6</sup>

.....

5 Raymundo Mier, «Umbral y ámbitos de la experiencia del tiempo: sujeto e interacción», en *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, vol. x, núm. 33, México, UAM-X, 2010, p. 15.

6 *Ibid.*, p. 17.

7 *Ibid.*, p. 19.

El tiempo como experiencia subjetiva convoca a un desdoblamiento paradójico, pues el olvido se encuentra con el porvenir en el mismo espacio, como disputa de la memoria. El espacio funge como garante de la preservación, en ese sentido las inscripciones en el espacio reclaman un ejercicio de la imaginación, la cual no sólo evoca sino recrea tanto lo pasado como el propio porvenir en cada paso.

La necesidad de una memoria única y aglomerante de sentidos sólo existe en la fantasía de una identidad nacional cerrada, la práctica del espacio de la plaza no deja lugar a dudas «la exploración de la memoria y la modelación fantasmagórica del futuro exhiben incansante trabajo de recreación recíproca».<sup>7</sup> La disputa del espacio y sus modos de memoria no puede ser sino pasional. En ese sentido, el presente como imperativo reclama una respuesta que no es sino una acción, un acto, una práctica. De tal forma, el deseo puesto en juego en la plaza pública y en particular en la Plaza de las Tres Culturas, en Tlatelolco, no es sino un deseo de reconocimiento, de memorias habitando al espacio. Los tiempos en los que sucede este reconocimiento se trastocan en los modos de hacer memoria, en las formas de inscribir las historias en el espacio.

Habría entonces que suspender la concepción lineal, cronológica del tiempo para pensar en una concepción experiencial del tiempo. Esta particular forma de entender el tiempo invita a un saber del pasado el cual no se mantiene estático, sino que su evocación y reelaboración incide y da forma a la construcción del presente, tanto en un nivel subjetivo como en las formas espaciales urbanas.

De este modo, la memoria que se disputa en los espacios de la ciudad no es sino una memoria asociativa entre tiempos, una memoria inscrita en los cuerpos de los sujetos y en el espacio habitado. El espacio convoca a una memoria silenciosa que los sujetos habrán de evo-

car, reproducir y reelaborar, pero no como una repetición mecánica, sino como una actualización de los procesos. El éxito de toda durabilidad de la memoria está en su posibilidad de presentarse como otra cosa, en donde quedan restos, pues no todo lo pasado se reactualiza. Quizá la idea de identidad nacional se construye no sólo en una memoria museográfica, sino en las formas de olvido.

En las formas de construcción de una identidad nacional (quizá subjetiva también) hay una disputa por las formas de contar la memoria nacional, hay algo de épica en la construcción narrativa identitaria. Una acción memorística requiere de una conexión importante, la de conectar lo que se ha obligado a olvidar. El anacronismo supone en cierta medida una táctica de aquellos que no han tenido posibilidad de afirmarse: «cada discurso social borra los síntomas que le han permitido nacer».<sup>8</sup> La historia trabaja necesariamente con la muerte, el muerto y hace lugar a lo vivo.

El pasado habita al presente, insiste y persiste en la creación de sentido, el advenimiento de sentido no ocurre sino como un acontecimiento que reescribe el pasado todo el tiempo. Enterrar los testimonios, silenciar las incomodidades (como la matanza de 1968) queda explícito en esta plaza, donde los desaparecidos también reclaman el espacio, reclaman un sentido a imponer su silencio. Lo desaparecido no es lo que ya no está sino aquello que asalta al presente. En ese sentido, como lo advertieran Laclau y Mouffe,<sup>9</sup> todo significante está disponible y en disputa en el ámbito de la política, por lo tanto, el espacio opera como un signo en disputa también, lo cual implica reimaginar una política del tiempo.

### III. La Plaza de las Tres Culturas: tiempos disputados en el espacio

La construcción de unidades habitacionales como promesa de un futuro moderno dejó como legado uno de

.....

8 Michel de Certeau, *La escritura de la Historia*, 3ª edición, México: Universidad Iberoamericana, 2006, p. 285.

9 Cf. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. México: Siglo XXI Editores, 1987.

los puntos más interesantes de la ciudad, donde los tiempos y los sentidos de ciudad no sólo se encuentran, sino parecieran disputar las formas del tiempo mismo.

Tlatelolco fue, quizá, la cúspide de estos proyectos habitacionales, donde la plaza ubicada en la tercera sección jugó un punto de disputa memorística que persiste hasta nuestros días. En esta plaza es posible ubicar tres edificaciones que remiten a tres tiempos de la ciudad. Los trabajos de construcción del conjunto habitacional trajeron al descubierto los restos de la antigua ciudad paralela de Tenochtitlan: Tlatelolco. Esta zona arqueológica se encuentra al lado de la Parroquia Colonial de Santiago Tlatelolco y en la esquina es posible observar la antigua torre de Relaciones Exteriores, ahora Centro Cultural Universitario de la UNAM.



Imagen 1. Plaza de las Tres Culturas, fotografía del autor, abril, 2025.

La idea de modernidad juega de manera insistente en esta plaza, en donde el futuro no termina de llegar, las promesas de modernidad se ven abandonadas en tres proyectos de ciudad transformados de aquello que pretendían ser o bien cuyo sentido devino otro. Ahora permanecen ahí como memorias silenciosas.

Jürgen Habermas ha señalado que desde finales del siglo XVIII se constituyó una nueva conciencia del tiempo en la cultura occidental: es la modernidad, o también llamada «actualidad». Concebida como un pasaje hacia lo nuevo –con ello sus renovaciones continúa–, es un horizonte referido a la actualidad diaria, y abierta a un futuro que nunca llega, pese a que el entrecruzamiento entre tradición e innovación es constante. Dicho de otro modo, la modernidad implanta una concepción del tiempo en la que el presente pasa a ser concebido como un mero estadio de un proceso en tensión de futuro.<sup>10</sup>

Promesas de un porvenir que no se encuentra, o bien se transforma en otra cosa. En la modernidad, la concepción de un tiempo cronológico supone un presente entendido como una mera estación provisional, en espera de mejores tiempos. El tiempo como una promesa inconclusa nos confronta con la forma de construir ciudad, con la forma de cuidar a sus habitantes como sentido último de las edificaciones. La promesa de modernidad no encuentra un sentido cronológico, sino «un periodo de reflexión y contrastación de lo nuevo frente a lo antiguo».<sup>11</sup>

De esta manera, Tlatelolco como centro habitacional refleja los discursos del México moderno de los años cincuenta, el «milagro mexicano», donde la racionalidad y la funcionalidad operaron como lógicas de Estado, pero el discurso de un México moderno se ve confrontado por su pasado, como lo muestra dicha plaza. Quizá por eso Mario Pani insistía en recubrir los .....

restos arqueológicos, un pasado incómodo. Esta plaza remite a una disputa de sentidos que no encuentran más solución que la obligada convivencia.

La historia de la edificación de esta plaza supone la confrontación entre la idea de modernidad de Mario Pani y el resguardo de la memoria arqueológica de Francisco González Rul, en ese entonces responsable del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), quien había sido comisionado para el resguardo de los hallazgos arqueológicos en 1959.

Mario Pani presentó una idea: reconstruirlo con base en el de Tenayuca, atravesarlo con un tubo de gas y proyectar en la cima «El Fuego de la Paz Eterna». González Rul acusó ante el presidente, quien le indica seguir explorando, y ubicar el «tesoro de Moctezuma». Otra idea que tenía Pani era la de rodear los monumentos virreinales, el Templo de Santiago de 1610 con su edificio conventual anexo, con espejos de agua, fuentes e incluso hacer canales para que pasaran embarcaciones y unieran el Tépcan con esta zona.<sup>12</sup>

Para González Rul, estas ideas no se pueden entender sino con horror, pues suponen la idea contraria a toda forma de restitución arqueológica, con lo cual comienza una serie de disputas burocráticas por la conservación de este espacio del cual «se tenían que conservar sus raíces».<sup>13</sup> Para un discípulo de Le Corbusier no era entendible la conservación de memoria mesoamericana, por lo cual boicoteó la salvaguarda de estos restos acusando al arqueólogo de interrumpir el progreso, de detener la gran obra de López Mateos. Pani termina por ganar la disputa, no obstante, de los restos hallados «un poco más de 70 edificaciones, solo sobrevivieron 27».<sup>14</sup> El sincretismo como solución de compromiso terminó por darle forma a esta plaza.

10 Isabel Campos, «El origen de la plaza pública en México: usos y funciones sociales», en *Argumentos*, Dossier. Ciudades y políticas urbanas, vol. 24, núm. 66, Ciudad de México: UAM-X, 2011, p. 85.

11 *Ibid.*, p. 86.

12 Mishell Altamirano, «El proyecto Pani de Tlatelolco, interrumpido por Francisco González Rul», en <https://x.com/MishArqt/status/1858902909632553239>, 19 de noviembre, 2024.

13 *Id.*

14 *Id.*

La modernidad, en tanto fundamento ideológico, se concibió como una «narrativa que ostentaba un sistema filosófico capaz de tener planteamientos y soluciones para todo el espectro de problemas de la vida social». <sup>15</sup> Todo lo pasado podía y, más aún, debía mejorarse. Para Touraine la modernidad se define «no como un nuevo orden sino como un movimiento, como una destrucción creadora». <sup>16</sup> Esta fuerza de destrucción/creación supone un esfuerzo por crear no sólo espacios nuevos sino otro tipo de sujeto y un tipo de sociedad particular, donde el Estado ocupa el lugar de garante tanto de la memoria como de la identidad nacional.

De esta manera, transitar la plaza pública supone una experiencia que convoca a los tiempos trastocados, encuentro imaginario y real que revela la potencia del espacio en tanto signo que conjuga los tiempos y sus disputas como huellas.

Así, el análisis por los sentidos de la ciudad no se puede sustraer al análisis de la historia, la cual se anuda de forma peculiar en el espacio. Los espacios no se pueden abordar en un mero aspecto físico, pues si nos limitamos a este aspecto quizá sólo veríamos su valor patrimonial, como valor por sí mismo. No obstante, esta materialidad no se entiende sino en el revestimiento de las historias que se construyen en él y por este mismo. Excluir al sujeto, o disociar al sujeto, de los modos de conservación supone el fracaso anticipado de estos proyectos. Espacios en una disputa indisociable, donde la fuerza de ley recae necesariamente en el Estado como garante del interés social por más que las políticas del capitalismo tardío desdibujan su papel. De igual manera es importante resaltar el papel que toma la plaza en la vida cotidiana y los modos en que los sujetos la habitan.

.....  
 15 Isabel Campos, «El origen de la plaza pública en México: usos y funciones sociales», p. 87.

16 Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, 3ª edición, México: fce, p. 94.

#### IV. Breve crónica de la vida cotidiana en la Plaza de las Tres Culturas

Como un equívoco del orden de la ciudad, la Plaza de las Tres Culturas se erige sobre el Eje Central, al salir del centro de la ciudad la plaza advierte del conjunto habitacional más importante de los proyectos habitacionales de la segunda mitad del siglo xx. Como evocaciones de otros tiempos, los restos de las ciudades de Tlatelolco parecen subsistir con dignidad ante las distintas formas de olvido estatales y de los propios habitantes de la ciudad.

Los habitantes suelen pasar el tiempo en este punto, que pareciera sobrecargarse de signos memoriales, diversas placas inscriben distintas formas de memoria en el espacio desde las formas estatales, conmemoraciones y grafitis pululan en la plaza; no obstante, estos parecen pasar desapercibidos para los visitantes y ocupantes habituales que caminan por los alrededores para llegar a sus departamentos. También para las niñas y niños que improvisan diversos juegos en este espacio, desde las clásicas corredizas, los rituales de iniciación en bicicleta tradicional o las modernas bicicletas eléctricas. De igual manera, los comerciantes instalados en las orillas no parecen prestar mucha atención a las placas como tampoco quienes utilizan las astabanderas como bancas.



Imagen 2. Memorial de la caída de Tenochtitlán, fotografía del autor, abril, 2025.

Estas inscripciones memoriales remiten a eventos históricos como la caída de Tenochtitlán, ocurrida en este sitio, o la firma del *Tratado de Tlatelolco*. Los habitantes suelen recordar la filiación tlatelolca del último tlatoani con orgullo. Como parte de los procesos del «milagro mexicano», la búsqueda de una identidad resignificó el papel de las culturas mesoamericanas como fundamento de la propia nación.

No obstante, estas inscripciones no encuentran sino el olvido de mantenimiento, al igual que el resto del conjunto habitacional. Las pintas en estos espacios revelan otras formas de resistencia, la inscripción de otras memorias. La década de los sesenta marcó irremediamente la vida de este país y uno de los sucesos decisivos ocurrió aquí. Después de muchos años de lucha por el reconocimiento de la matanza de estudiantes, es posible discernir el memorial con los nombres de los estudiantes acribillados en esta plaza. Asimismo, el gobierno actual decretó este espacio como un «sitio de memoria».

Se estableció la figura de los «sitios de memoria» como aquellos espacios o territorios donde se registraron agresiones a la población y violaciones a los derechos humanos. La ley denomina como sitios de memoria:

.....

17 Gobierno de la Ciudad de México, Secretaría de Cultura «Sitios de Memoria», en <https://tlaxcoaque.cdmx.gob.mx/>, 15 de abril, 2025.



Imagen 3. Estela del movimiento estudiantil de 1968, fotografía del autor, abril, 2025.

la Plaza de las Tres Culturas, los sótanos de la Plaza Tlaxcoaque y las inmediaciones del Metro Normal.<sup>17</sup>

Paradójicamente, estas denominaciones suponen otras formas problemáticas de las disputas memoriales, pues si bien es evidente la importancia de la lucha por la memoria de los crímenes de Estado, ésta no se puede reducir solamente a denominaciones o placas conmemorativas.

El olvido de la matanza de estudiantes ha tomado otras formas, la colocación de la estela parece más una forma de olvido que algún intento de restitución del movimiento estudiantil, o al menos el acceso a los archivos que han permanecido clasificados desde entonces, memorias silenciadas.



Imagen 4. Sitio de memoria, fotografía del autor, abril, 2025.

Las formas de memoria y los tiempos no sólo se trastocan, sino que se confrontan en esta plaza cuya relevancia para la ciudad no disminuye con el paso del tiempo. Los discursos oficiales no necesariamente se condicen con las prácticas de los habitantes y los visitantes de la plaza. La memoria también funge como forma de legitimación. Las disputas por los usos de la plaza no se

restringen sólo a los usuarios que bien la convierten en una pista de baile, de carreras o en una perrera, sino en las formas en las que la administra el Estado. La *turistificación* de la zona arqueológica no terminó de rendir los frutos esperados, pues son muy pocos los visitantes que se aventuran a esta zona de la ciudad a pesar de la cercanía con el centro de ésta. La memoria también es un objeto de consumo, la disputa de la memoria pasa por la disputa de los espacios.

Si bien encontramos estos memoriales, otros espacios de la lucha estudiantil han sido olvidados como la efímera Vocacional 7, la cual fue reubicada en la periferia de la ciudad. El espacio que ocupó la escuela fue reasignado después al Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) y posteriormente demolido. Este espacio fue olvidado por la memoria oficial.

Una intensa, trágica y corta vida de cuatro años tuvo la Vocacional 7 en su sede de la Plaza de las Tres Culturas [...] después, el edificio pasó a formar parte del Hospital General de Zona número 27 del IMSS y ahora, casi 45 años después, acaba de ser demolido en medio del hermetismo oficial y de la indignación de ex activistas.<sup>18</sup>

La constante de estas disputas son las formas de olvido. Por un lado, es evidente el olvido de los conjuntos habitacionales, tras dejarlos a su suerte durante el ascenso del llamado neoliberalismo el cual delegó las administraciones de estos espacios a los habitantes, cuarenta años después y con distintos gobiernos la relación no ha sido distinta. La administración de los espacios comunes difícilmente puede ser resuelta por los habitantes del conjunto habitacional como es evidente en el deterioro de las áreas comunes y los propios edificios; sin embargo, los apoyos estatales se ciñen a programas paliativos, ya sea de la alcaldía o de diversas entidades del gobierno local, los cuales a todas luces resultan insuficientes.

18 Arturo Jimenez, «La demolida Voca 7, página en la historia de los movimientos estudiantiles: activistas», en *La Jornada*, México: 7 de octubre, 2013, p. 16.

## V. Muerte y olvido

El olvido convoca en cierto sentido a la muerte y ésta ronda Tlatelolco con una inusual potencia, no sólo por los estudiantes acibillados del 68, la caída del imperio mexica, los cuerpos agolpados a las afueras de la parroquia que datan de la Independencia y los conflictos civiles del siglo XIX o los muertos de la revolución mexicana eran depositados en esta zona que también fue la cárcel de Nonoalco. Quizá los restos más populares sean los llamados «amantes», una pareja de restos óseos que fueron hallados tomados de la mano y así permanecen exhibidos en la zona arqueológica.

De igual manera, el sismo de 1985 cobró la vida de cientos de habitantes del edificio Nuevo León cuyo desplome dejó 200 a 300 muertos.<sup>19</sup> Esta tragedia fue inscrita también en las formas espaciales, con la edificación de un reloj de sol detenido siempre a las 7:19 h, momento del derrumbe.

Los edificios muestran ya el carácter de los años, no obstante, las intervenciones estatales difícilmente rebasan la pintura de murales que buscan embellecer los edificios mas no atienden los problemas estructurales, una política de la fachada. El espacio muestra de esta



Imagen 5. Memorial del edificio Nuevo León, fotografía del autor, abril, 2025.

forma su potente vínculo con las ausencias, las formas de inscribir otras memorias que no se ciñen a la oficial, muestra las importancias del espacio en esta disputa por los recuerdos que construyen la identidad nacional.

.....

19 Alberto Nájjar, «Terremoto de 1985: el devastador sismo que cambió para siempre el rostro de Ciudad de México», en [https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/09/150917\\_mexico\\_sismo\\_antes\\_despues\\_fotos\\_an](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/09/150917_mexico_sismo_antes_despues_fotos_an), 15 de septiembre, 2015.

## VI. La plaza como espejismo de la identidad nacional

La Plaza de las Tres Culturas, y en general las plazas mexicanas, cumple una función identitaria; es decir, supone una inscripción material de discursos nacionalistas, los cuales buscan participar de la idea de nación. La transformación histórica de estos espacios, como bien revisa Campos,<sup>20</sup> depende no sólo de los discursos oficiales sino de las prácticas que los usuarios hacen de estos espacios, una relación necesariamente dialógica. Asimismo, los espacios dialogan en cierta manera con otros estableciendo relaciones imaginarias y simbólicas.

De esta manera, no se pueden entender las plazas sino en su relación con la Plaza Central, la Plaza Mayor y el Zócalo de la ciudad, quizá el espacio público de la ciudad más importante de ésta y punto nodal de la vida nacional. Aparece como evocación y repetición en otras plazas, la lógica de ciudad termina por repetirse en cierto modo, aunque no toda repetición es la misma.

Así, los espacios tienen una capacidad narrativa que habrá que saber discernir, identidades imposibles que encuentran su materialidad discursiva en el propio espacio. La Plaza de las Tres Culturas buscaba contar la historia de un México Moderno construido sobre los restos de su pasado, donde el mismo pasado no sólo se resignifica en los discursos sino se buscó, como lo revisamos, reconstruir materialmente.

.....

20 Cf. Isabel Campos, «El origen de la plaza pública en México: usos y funciones sociales».

21 Mario Rufer y Cristóbal Gnecco (eds.), *Tiempo de ruinas*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2023, p. 27.



Imagen 6. Zona arqueológica, fotografía del autor, abril, 2025.

No obstante, de esta disputa prevaleció el sentido de las ruinas como un testigo del pasado, la autoridad con que hablan estas ruinas revela por una parte la potencia de la historia como fundamento identitario, cuestiona con su presencia la propia idea de modernidad. Quizá así se entienden los esfuerzos de Pani por recubrirla.

Justo en el fallido de ese tiempo inacabado, la ruina poscolonial niega la característica de irreversibilidad del tiempo histórico moderno y le imprime otro gesto: porque aquí la ruina evoca también un tiempo en construcción, una forma que toma del pasado no el indicio irrevocable, sino la potencia de lo abierto.<sup>21</sup>

La potencia que persiste en la Plaza de las Tres Culturas, tres evocaciones de ciudad, tres historias de un porvenir trastocado «Las ruinas son la presencia fenomenológica de lo que fue, el contacto del cuerpo con la historia».<sup>22</sup> Estos tres proyectos olvidados detienen la positividad que reinó durante el «milagro mexicano», estos restos tienen «el poder de socavar la celebración positiva del espacio, recordando el papel creador y destructor del capital».<sup>23</sup> Los restos arqueológicos en tanto restos del pasado convocan a una política del tiempo, las ruinas suponen indicios de una manera de lidiar con el tiempo. En ese sentido, los restos arqueológicos también son susceptibles, al igual que la plaza, de una disputa de usos y de sentidos. ¿Será posible pensar en restos como forma de desobediencia? «¿Habitar la ruina como una política del desacuerdo?».<sup>24</sup>

## VII. Memoria en disputa, el retorno de los olvidos

De esta manera, abordar el carácter narrativo del espacio de la Plaza de las Tres Culturas implica pensar en los modos en los que se *fictiona* la historia, las formas del olvido y los modos en que termina retornando aquello que se pretendía desaparecer; en ese sentido, resulta significativo cómo los restos emergieron durante la construcción del México moderno, algo que el psicoanálisis anticipara al estudiar los procesos psíquicos, nada se olvida.

El psicoanálisis se articula sobre un proceso que es el centro del descubrimiento freudiano del retorno de lo rechazado. Este «mecanismo» freudiano pone en juego una concepción del tiempo y de la memoria en el que la conciencia es a la vez la máscara enga-

.....

22 *Ibid.*, p. 19.

23 *Id.*

24 *Ibid.*, p. 28.

25 Michel de Certeau, *Historia y Psicoanálisis*, xª edición, México: Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2003, p. 23.

26 *Ibid.*, p. 23.

27 *Ibid.*, p. 24.

28 Juan Alberto Litmanovich, «Lo real y lo ficticio en Freud analizando la verdad histórica», en <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/rosario/21-2640-2006-03-16.html>, 16 de marzo, 2006.

ñadora y la huella efectiva de acontecimientos que organizan el presente. Si el pasado es rechazado regresa, pero al presente de donde él ha sido excluido.<sup>25</sup>

Michel de Certeau piensa con profundidad la relación entre la historia y el psicoanálisis, como dos modos de «distribuir el espacio de la memoria».<sup>26</sup> El modo de contarse una historia, la ficción, se entiende de esta manera no como mera falsedad; para el psicoanálisis, se trata de un pasado que insiste en el presente y en la construcción de un porvenir, un pasado que se reconstruye en el presente como forma de construcción de sentido. El psicoanálisis y la historia «piensan de manera distinta la relación del pasado con el presente. La primera reconoce a uno en el otro; la segunda pone a uno al lado del otro».<sup>27</sup> De esta manera entendemos la solución espacial que se le dio a la disputa por la Plaza de las Tres Culturas. Para Michel de Certeau, la historiografía clásica tiene una cuestión problemática con el vacío, la memoria se entiende como un casillero en el cual no se pueden dejar espacios vacíos. Si pudiéramos efectuar alguna analogía con el psicoanálisis, entonces, cumpliría la función neurótica de llenar de sentido todo vacío, lo cual, según este mismo autor, no tendría por qué ser así, bien se puede transitar por casilleros vacíos, la idea de vacío moviliza el deseo. La historia es un ejercicio de escritura, una escritura que crea y convoca a las ausencias. El trabajo de archivo, la búsqueda de fuentes, el andar sobre las ruinas, suponen una serie de pesquisas de palabras, «son restos de un acontecimiento».<sup>28</sup> De esta manera, la apuesta certauniana pasa por la búsqueda de estos restos en tanto constituyen una falta, convocan a un enigma que no encuentra una solución fácil.

La Plaza de las Tres Culturas persiste como un espacio en disputa, de tiempos, de sentidos, de prácticas, memorias y olvidos. Estas dos últimas operaciones se juegan en diversas formas, el olvido desde Freud no se puede entender como pasividad pues se trata de una acción que confronta al pasado y sus sentidos, se trata de una acción contra el pasado: las huellas mnémicas del recuerdo resguardan el regreso de aquello olvidado. Los esfuerzos estatales por mostrar otra cara de una nación abrazando su pasado suponen la puesta en escena de una organización espacial que no deja de dividir y jerarquizar la plaza. Esta forma de escribir la ciudad nos permite cuestionarnos por los sentidos de ésta, por los sinsentidos también, las formas de ausencias y las posibilidades de reinterpretar las ruinas incluso.

### VIII. Advenimiento de sentido

En el mar de signos y sentidos que supone la experiencia de ciudad, los sentidos unívocos parecen extraviarse entre la multiplicidad de posibilidades que ofrece un mismo espacio. Al cuestionarnos acerca de cuál es el sentido de esta ciudad, el advenimiento de sentido parece resguardarse en las formas del tiempo, pues el sentido requiere del tiempo como posibilidad de emergencia. Los sentidos abundan y se tropiezan en las Plaza de las Tres Culturas. Los tiempos que no llegan y el porvenir de un futuro moderno que devino en otro suponen el tiempo de la espera como una promesa de un sentido por advenir, en donde el silencio marca el tiempo del sentido, promesa de un sentido del espacio y de los actos. La comprensión del tiempo presente supone romper la comprensión convencional de un tiempo cronológico lineal, en donde la práctica del espacio pone en juego otros tiempos que se trastocan.

En los discursos de modernidad el espacio ha jugado un papel fundamental, pues las construcciones no se pensaban en un sentido efímero, sino como detención

.....

29 Raymundo Mier, «Umbrales y ámbitos de la experiencia del tiempo: sujeto e interacción», p. 14.

30 *Ibid.*, p. 17.

del tiempo, un anclaje de sentido, lo cual evidentemente resulta insostenible. El acto de habitar estos espacios supone una práctica de aprehensión del espacio, el propio habitar supone una constante pesquisa por significar estos: «todo proceso psíquico es un acto que engendra por sí mismo sentido».<sup>29</sup> Volver la mirada hacia las prácticas de los habitantes supone volver la mirada hacia una aprehensión reflexiva del propio hacer ciudad, en donde el sentido último que tiene el espacio no es otro sino el que le otorgan los usuarios de ésta.

La experiencia del tiempo enlaza dos sentidos inseparables e inabarcables, una experiencia que no se entiende sino en su devenir: devenir ausente y devenir presente. El advenimiento de sentido no se produce sino en el encuentro de estos devenires, el sentido no cobra forma sino en la resignificación de las huellas de lo pasado, materialidades discursivas que no encuentran su sentido sino en la práctica presente: «Pero el instante humano es ante todo la experiencia de la implantación de una huella evanescente que cobra su sentido al constituirse únicamente en el vértice de la memoria y de la espera».<sup>30</sup>

La plaza revela su condición ideológica en el sentido de una serie de construcciones imaginarias que buscaban dotar de sentido la propia idea de nación, una idea que se asemeja a los espejismos de modernidad, una serie de producciones espectaculares de una mirada nacionalista a partir de una producción de imágenes puestas en la escena de lo público. Estas disputas por el pasado y las formas de significarlo suponen modos de legitimación a través de la construcción de una memoria oficial que se vale del uso de símbolos y saberes, entre los cuales podríamos ubicar a las plazas públicas y que en el caso de la Plaza de las Tres Culturas queda evidenciado este uso; no obstante, en esta cuadrícula del poder aún es posible escribir otras historias, otras memorias. La plaza en tanto espejismo de modernidad

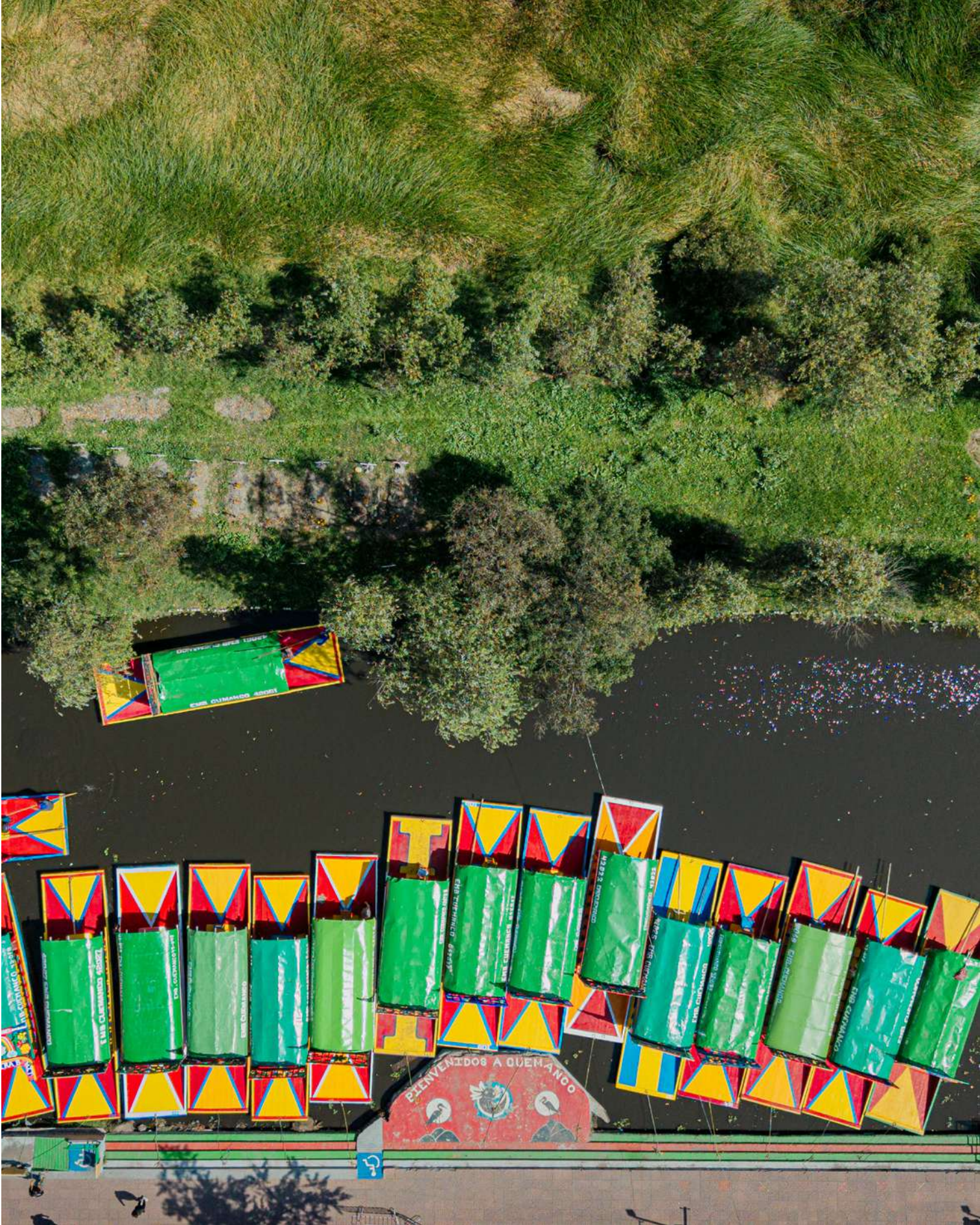
y de nación supone una producción necesariamente ficcional, o bien, revela el carácter ficcional de la propia historia, el modo en que ésta se cuenta. La producción espacial tiene más de un autor, tanto quien la diseña, como el que la edifica, como aquellos que la viven en su día a día. El espejismo supone no sólo una idea de falsedad o engaño –las promesas del bienestar de la modernidad que nunca llegaron– sino en el sentido de una producción visual cuyo sentido último lo otorga el lector de la obra. Los modos en lo que se escribe la ciudad carecen de sentido sin la ocupación de sus habitantes, en donde el caminante tiene la posibilidad de resignificar estas producciones. Espejismos interiores que pueblan una ciudad que no termina de reconocerse en estos.

Así, la importancia de la Plaza de las Tres Culturas como memoria en disputa supone su capacidad de irrumpir en una ciudad que no termina de integrar la modernidad, supone, entonces, no sólo vestigios de otras historias sino la posibilidad de lo fantástico, la posibilidad de imaginar a la ciudad de otra forma, una ensoñación que transforma a los propios lugares, los hace habitables. Víctor Hugo en su obra *Los Miserables* necesita inventar calles para que Jean Valjean pueda escapar de sus persecutores, «la ficción abre un hueco al héroe»<sup>31</sup> y en ese sentido el héroe anónimo que vive día a día los espacios cotidianos no hace sino lo mismo que el escritor francés, inventa sus propias posibilidades como una forma de perseguir un deseo que es el de vivir la ciudad.

.....

31 Juan Villoro, *El Vértigo horizontal. Una Ciudad llamada México*, xª edición, México: Almadía /El Colegio Nacional, 2018, p. 28.

es candidato a doctor en ciencias sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco. Estudió en esta misma casa de estudios la maestría en psicología social de grupos e instituciones, así como la licenciatura en psicología. Se ha dedicado a la docencia en nivel licenciatura y ha participado con capítulos y artículos en torno al estudio de la ciudad desde una perspectiva de psicología social en revistas internacionales y nacionales. Ha sido coordinador del Diplomado en Psicoanálisis y Ciencias Sociales del Centro de Educación Continua de la UAM Xochimilco. También fue coordinador adjunto del libro *Violencia y Política. Aproximaciones desde la psicología social*, UAM, Editorial Terracota (2020) y coordinador adjunto del coloquio «Abordajes de la psicología social ante las problemáticas del México Contemporáneo».



BIENVENIDOS A QUEMANCO



EL COMANDO EN JEFE  
COMANDO EN JEFE

EL COMANDO EN JEFE  
COMANDO EN JEFE

EL COMANDO EN JEFE  
COMANDO EN JEFE

EL COMANDO EN JEFE  
COMANDO EN JEFE

EL COMANDO EN JEFE  
COMANDO EN JEFE

EL COMANDO EN JEFE  
COMANDO EN JEFE

EL COMANDO EN JEFE  
COMANDO EN JEFE

EL COMANDO EN JEFE  
COMANDO EN JEFE

EL COMANDO EN JEFE  
COMANDO EN JEFE

EL COMANDO EN JEFE  
COMANDO EN JEFE

EL COMANDO EN JEFE  
COMANDO EN JEFE

EL COMANDO EN JEFE  
COMANDO EN JEFE

EL COMANDO EN JEFE  
COMANDO EN JEFE

EL COMANDO EN JEFE  
COMANDO EN JEFE

# Niñas y niños: sentidos de ciudadanía

Rebeca Domínguez Cortina



**E**n este artículo se exploran sentidos de ciudad y ciudadanía de niñas y niños como evidencia de su agencia al vincularse con asuntos públicos. La relevancia de estudiar estas vivencias y sentidos radica en comprender posibles tensiones, pero también alianzas, en tanto que lo urbano se teje en las negociaciones entre los sujetos y con las instituciones, así como en las apropiaciones de su infraestructura.

Ahí es donde se reflejan la desigualdad y la exclusión, como sucede con las infancias que suelen estar relegadas al espacio privado, pero también la creatividad en la construcción simbólica de la ciudad y en el autorreconocimiento como parte importante de ella. El abordaje de su experiencia urbana puede sustentar propuestas para incluirles en la toma de decisiones en una planeación más democrática e inclusiva.

A nivel internacional se reconocen dos programas que han sentado las bases para ello. El *Proyecto de la Ciudad de los Niños* (1991), encabezado por Francesco Tonucci en Italia, alentaba la planeación urbana tomando en cuenta sus necesidades; una de sus principales preocupaciones era lograr un diseño que disminuyera la necesidad de compañía adulta para transitar la ciudad. *Las Ciudades Amigas de la Infancia* del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) buscaba integrarles en la planeación urbana y el ejercicio pleno de sus derechos.<sup>1</sup>

En la Constitución Política de la Ciudad de México se contemplan el interés superior de la niñez y la inclusión. También se reconoce el derecho a la participación en la observación electoral y en la toma de decisiones públicas que les afecten o sean de su interés.<sup>2</sup> Así, sería importante incentivar su cumplimiento en beneficio de los 2 millones de niñas y niños de 0 a 17 años, es decir, casi el 22% de la población total de la Ciudad de México.<sup>3</sup>

Enseguida se presentan las ideas centrales del debate académico acerca del vínculo entre infancias y ciudad, su condición ciudadana y la producción de sentido al respecto. Después se describe brevemente la metodología para dar pie a la exposición de los hallazgos de entrevistas cualitativas a niñas y niños, con los que se advierten elementos del sentido de ciudadanía con potencial de configurar sentidos de ciudad.

### **Ciudad e infancias**

El diseño del espacio urbano incide en el sentido de ciudad al facilitar o dificultar la interacción y las actividades cotidianas. Cada vez con más frecuencia se prioriza la lógica económica sobre el bienestar ciudadano, como muestra el énfasis en vialidades vehiculares frente al debilitamiento del trazado peatonal.<sup>4</sup>

Ramírez Kuri destaca el valor del espacio público para la integración social y propone políticas que re-

1 Juan Sevilla, *et. al.*, «¿Es recuperable la ciudad como espacio para la infancia? Aproximación teórica desde la perspectiva del urbanismo social, participativo y sostenible», en *Ciudad y Territorio, Estudios territoriales*, núm. 7, vol. LIII, España: Ministerio de vivienda y Agencia Urbana (MIVAU), primavera 2021, pp. 77-94.

2 Constitución Política de la Ciudad de México, publicada en la Gaceta Oficial de la Ciudad de México el 5 de febrero de 2017, art. 24.

3 Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), *Censo de Población y Vivienda 2020*. México: INEGI, 2021.

4 Héctor Quiroz Rothe, «Una ciudad para las niñas», en *La ciudad y la planeación territorial democrática. Desafíos para la construcción de la ciudad incluyente*, Lucía Álvarez y Víctor Delgadillo (coords.), México: UACM/IPDP, 2024, pp. 407-427.

conozcan conflictos y prácticas solidarias, a fin de promover la comunicación y la confianza entre la ciudadanía y hacia las instituciones.<sup>5</sup> Sin embargo, los espacios para socializar suelen excluir a grupos vulnerables, trasladando la recreación al ámbito privado o comercial. Además de perder la oportunidad de disfrutar de actividades al aire libre, limita los nexos de la ciudadanía con los asuntos públicos.<sup>6</sup>

Una planeación urbana con esas características obstaculiza que niñas y niños ejerzan su derecho a la ciudad: falta de infraestructura adecuada y mantenimiento para fomentar su autonomía, el juego y la resolución colectiva de problemas, desde el reconocimiento de formas de pensar y vivir de otros. En el mejor de los casos, el diseño se opera desde el adultocentrismo, montando sitios bajo suposiciones de lo que niñas y niños quieren y necesitan.<sup>7</sup>

Sevilla señala que el diseño y la experiencia urbana enfrentan desafíos como el crecimiento demográfico, la crisis ambiental, la inseguridad y la inestabilidad económica. Propone al urbanismo social, participativo y sostenible para incluir a niñas y niños en la vida urbana.<sup>8</sup> A su vez, desde la sociología de la infancia, Gülgönen plantea que deben participar en la toma de decisiones.<sup>9</sup> Quiroz agrega que reconocer la diversidad

social y territorial, así como la capacidad de niñas y niños para opinar, permite pensar las ciudades del futuro, ya que las experiencias presentes pueden moldear relaciones ciudadanas a lo largo del tiempo.<sup>10</sup> Se infiere, así, que la identidad ciudadana configura formas de vivir y comprender la ciudad.

### Ciudadanía y experiencia urbana

La construcción de ciudadanía es un proceso que se transforma con los cambios sociales y políticos. Aunque su concepción debería actualizarse, predominan visiones hegemónicas centradas en sujetos privilegiados que contribuyen a sostener al Estado, como varones productivos, lo que excluye a mujeres, jóvenes y niñas y niños, entre otros.<sup>11</sup>

Existen dos corrientes principales sobre ciudadanía: la liberal, enfocada en derechos y deberes según marcos normativos, y la republicana, que defiende la pluralidad frente a la identidad unificada que busca la equidad.<sup>12</sup> Desde el republicanismo surge la democracia radical, que se enfoca en contextos, subjetividades y agencia, destacando la ciudadanía activa que reconoce el ejercicio consiente de la ciudadanía y, la diferenciada, que crítica la universalidad excluyente.<sup>13</sup>

5 Patricia Ramírez Kuri, «La ciudad, espacio de construcción de ciudadanía», *Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública*, vol. 5, núm. 7, Chile: Universidad Central de Chile, 2007, pp. 85–108.

6 Juan Sevilla, et. al., «¿Es recuperable la ciudad como espacio para la infancia? Aproximación teórica desde la perspectiva del urbanismo social, participativo y sostenible».

7 Héctor Quiroz Rothe, «Una ciudad para las niñas».

8 Juan Sevilla, et. al., «¿Es recuperable la ciudad como espacio para la infancia? Aproximación teórica desde la perspectiva del urbanismo social, participativo y sostenible».

9 Tuline Gülgönen, «Ciudadanía, espacio urbano y actoría social de la infancia. ¿Qué derecho a la ciudad para las y los niños en la Ciudad de México?», en Fernando Carrión y Jaime Erazo (coords.), *El derecho a la ciudad en América Latina: visiones desde la política*, Fernando Carrión y Jaime Erazo (coords.), México: UNAM/IDRC/CLACSO, 2016, pp. 333–347.

10 Héctor Quiroz Rothe, «Una ciudad para las niñas».

11 Jorge Benedicto Millán, «La ciudadanía juvenil: Un enfoque basado en las experiencias vitales de los jóvenes», en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales Niñez y Juventud*, núm. 2, vol. 14, Manizales: Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud-Universidad de Manizales, 2016, pp. 925–938.

12 María Rebeca Padilla de la Torre, «Ciudadanía política en la red: Análisis de las prácticas políticas entre jóvenes universitarios», en *Comunicación y Sociedad*, núm. 21, México: Universidad de Guadalajara, enero-junio, 2014, pp. 71–100.

13 Lourdes Gaitán Muñoz, «Los derechos humanos de los niños: ciudadanía más allá de las “3Ps”», en *Sociedad e Infancias*, núm. 2, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2018, pp. 17–37.

La perspectiva liberal ha impulsado derechos para la infancia, pero bajo la tutela adulta. La participación más auténtica surgiría de sus propias iniciativas, acompañadas por adultos, no a la inversa. De esta forma, visibilizarles como actores sociales permitiría repensar la conceptualización de ciudadanía.<sup>14</sup>

Perea Trejo afirma que el sentido de ciudad nace de la experiencia cotidiana. Aunque planear una ciudad inclusiva es un reto, sus habitantes generan resistencias ante las visiones de ciudad. Manifestaciones, protestas e intervenciones de los espacios públicos son algunas de esas disidencias.<sup>15</sup>

Al vincular las nociones de ciudadanía con la experiencia urbana, es posible reflexionar sobre la relevancia de los valores democráticos en el sentido de pertenencia y compromiso cívico. Incluir a niñas y niños fortalece este proceso desde el diálogo. Para ello, es necesario cuestionar visiones proteccionistas y reconocerlos como agentes sociales, pues esto también acompaña la producción de sentidos.

### Contextos de la agencia infantil

García Canclini sostiene que los medios reconfiguran la ciudad al incluir ciertas voces en el debate público, presentando demandas ciudadanas. Aunque han promovido cierta democratización, también reproducen el

orden establecido. Para contravenir esto, señala el valor de otros sectores como la escuela y organismos de la sociedad civil no enfocados en intereses mercantiles.<sup>16</sup>

Se ha reportado que niñas y niños ejemplifican sus opiniones negativas sobre los gobernantes con contenidos televisivos<sup>17</sup> y que los medios influyen en sus visiones del mundo e interacciones que también están mediadas por el contexto, sugiriendo que el diálogo y la crítica podrían ser elementos esenciales de pedagogías para el análisis del contenido mediático.<sup>18</sup>

Se entiende, así, que la producción de estos sentidos se construye en la interacción<sup>19</sup> y está compuesta por las dimensiones: referencial, que integra los conocimientos, la interreferencial que trata el reconocimiento de las relaciones entre actores, y la autorreferencial, la cual comprende la identificación del sí mismo en esas dinámicas.<sup>20</sup> En ese proceso emerge la agencia como capacidad de negociar, resistir e intervenir el entorno,<sup>21</sup> a partir de la conciencia de lo conflictivo, orientada a propiciar el cambio social.

### Metodología

Participaron niñas y niños de 10 a 12 años de escuelas públicas y privadas de Ciudad de México.<sup>22</sup> Se recurrió a entrevistas colectivas con grupos naturales, dado que favorecen el diálogo sobre asuntos públicos.<sup>23</sup> Fueron

14 Roger A. Hart, *La participación de los niños en el desarrollo sostenible: una introducción al concepto básico de participación infantil en programas desarrollados para niños*, Florencia: UNICEF, 1997.

15 Giovanni Perea Trejo, «Derecho a la casa. Derecho a la ciudad», en *Heterotopías. Revista de Estudios Sobre la Ciudad*, núm. 6, México: UACM, 2023, pp. 2-12.

16 Néstor García Canclini, «Ciudades y ciudadanos imaginados por los medios», en *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 9, México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, julio-diciembre, 1996, pp. 9-24.

17 Manuel Jair Vega y Luz Helena García, «Imaginarlos de ciudadanía en niños y niñas: ¿súbditos o empoderados?», en *Investigación & Desarrollo*, núm. 2, vol. 13, Barranquilla: Universidad del Norte, 2005, pp. 296-317.

18 Maritza López de la Roche, «Audiencias infantiles: sus contextos de recepción», en *Nexus*, núm. 8, vol. 0, Colombia: Universidad del Valle, julio-diciembre, 2010, pp. 8-30.

19 Eliseo Verón, *La semiosis social: fragmentos de una teoría de la discursividad*, Barcelona: Gedisa, 1998.

20 Eduardo Vizer, *La trama (in)visible de la vida social. Comunicación, sentido y realidad*, Buenos Aires: La Crujía Ediciones, 2006.

21 Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires: Amorrortu, 1995.

22 En las expresiones de niñas y niños se identifica a los entrevistados de las escuelas públicas con la letra A y, a las privadas, con la B.

23 Pierre Lefébure, «How and why group interviewing improves the analysis of political reasoning: Group composition and talk dynamics», en *Revue Française de Science Politique*, vol. 61, núm. 3, París: Sciences Po, 2011, pp. 399-420.

seis grupos conformados por entre dos y seis integrantes cada uno. Los materiales se codificaron manualmente<sup>24</sup> y los hallazgos se organizaron a partir de 1) sentidos de ciudadanía, 2) sentidos de ciudad, 3) fuentes de información y 4) elementos de la Ciudad de México.

## Producción de sentidos de ciudad y ciudadanía

### 1) Sentidos de ciudadanía

Para las niñas y los niños, la ciudadanía se relaciona con ser parte de una ciudad y todos son ciudadanos sin importar su edad, género o ingresos. Si bien esto se identifican con la perspectiva liberal, expresan sus conocimientos sobre las garantías que deben ser procuradas y sobre las cuales tienen capacidad de acción: «Ser ciudadano es formar parte de la sociedad» (niña, A2). «De la ciudad en donde vives, ¿no?» (niña, A2).

Afirman que la nacionalidad es la que otorga la ciudadanía y se reconoce legalmente con la mayoría de edad. Mas se asumen como tales pues también son parte de la ciudad. Es un tema que les inquieta pues apareció reiteradamente. De este modo, se sienten excluidos por las nociones liberales de ciudadanía. «Desde que naces en una ciudad, eres ciudadano. No solamente por la edad quiere decir si eres ciudadano» (niña, A1). «Los niños también porque viven aquí» (niña, B4).

«Yo digo que dicen eso aquí en la escuela, que no somos ciudadanos, que tiene que ser por una buena razón. Pero la verdad yo creo que somos ciudadanos. Los que hicieron eso pensaron que, si no votamos por alguien, no somos ciudadanos porque no elegimos el futuro, pero también podemos ayudar» (niña, A1).

Comentan que no todos son buenos ciudadanos, lo cual es fundamental para prevenir la corrupción. «Que sobornan a las personas para hacer cosas que no están bien, para obtener lo que quieren» (niña, B4).

El respeto a las leyes y a los demás, aportar con el buen comportamiento y evitar la violencia caracteriza a un ciudadano. Se aprecia que, así como la ciudadanía construye solidaridad, también conflictos, y que no necesariamente se dan de forma vertical en torno a la confrontación por la satisfacción de las necesidades ciudadanas, sino en la relativa horizontalidad. «Apoyar a tu país como tú consideres que es mejor» (Niño, B3). «Ayudar a su comunidad. Ayudar a la gente que no puede cruzar la calle» (Niña, A2). «No tirar basura» (niña, A2). «No contaminar» (niña, A1).

También hablan de denunciar actos delictivos y expresarse ante descontentos sociales. Es claro que no les es posible participar con todas esas prácticas, pero sí identifican sus aspiraciones. Sobresale que las niñas se identifican más con las prácticas comunitarias, mientras que los varones, con las convencionales: «Votar, ser responsable, denunciar» (niño, B2). «Votando, dando tu opinión, hacer una marcha» (niño, B3). «Los mismos ciudadanos [cuentan los votos] y los llevan al INE<sup>25</sup> que organiza las elecciones, para que quede un candidato y sea el presidente» (niña, B1).

Asimismo, entre sus sentidos de ciudadanía demandan la representación de la pluralidad, lo que también se vincula con la perspectiva republicana: «Y también que nos representa a cada ciudadano, a cada forma de ser, desde el vago de la calle hasta el rico magnate de la ciudad» (niño, B3).

### 2) Sentidos de ciudad

El sentido de ciudad entre niñas y niños se deriva del de ciudadanía. En primera instancia la conciben como una demarcación territorial con población y gobierno en la que todos tienen derechos y obligaciones. En ocasiones parece que se adopta el término como genérico de un área geográfica y, en otras, como una sección más pequeña que un país: «Yo me acuerdo tampoco gobernó

24 Johnny Saldaña, *The coding manual for qualitative researchers*, Londres: Sage Publications, 2009.

25 Instituto Nacional Electoral (INE).

México, pero algo chiquito creo que sí» (niña, A1).

Aunque no aluden directamente a la planeación urbana, niñas y niños expresan interés por la gestión de una ciudad y subrayan la necesidad de un marco jurídico que regule la convivencia. Sin un gobierno: «No habría un control en la ciudad, no habrían (sic) reglas ni normas» (niña, A2).

Desde una visión normativa, niñas y niños exigen honestidad y compromiso a las autoridades, preocupados por la corrupción, la inseguridad y la violencia: «Un gobierno que la gente confíe, sin impunidad, por así decirlo» (niño, B3).

Esta es la razón de su expectativa por el acceso igualitario a condiciones de bienestar: «Equidad. Que hubiera dinero, la misma cantidad de dinero entre la ciudad y el gobierno» (niña, A2).

Reflexionan sobre el diálogo en una ciudad como parte fundamental para la toma de decisiones, pero reconocen que no es posible la participación directa: «La democracia en Grecia estaba muy diferente. Estaba hecha para unos cuantos, 200 personas o algo así, ahora estamos hablando de un país completo» (niño, B3).

Por eso consideran que los gobernantes deben cumplir su función representativa y comunicarse de forma clara e inclusiva, cuestionando la omisión de las infancias en sus mensajes: «No. Solamente hablan sobre lo que va a hacer para toda la ciudadanía» (niña, A1). «Seguramente no les interesa» (niña, B1).

Como se refiere previamente, incluir a niñas y niños es esencial para cubrir las necesidades urbanas. Y estos hallazgos muestran que la identidad ciudadana formula sentidos de ciudad. Si no se sienten parte, se limita la construcción ciudadana en el presente y la transformación futura de las ciudades.

### 3) Fuentes de información

Niñas y niños identifican a la familia, la escuela y a los medios como fuentes de información. Señalan que a ser buen ciudadano se aprende con la educación y el ejemplo de sus familias y de cualquier otra persona que

cuide el bienestar de su ciudad: «Su educación. Básicamente todo de un niño tiene que ver con la educación» (niño, B3). «También lo que traen de casa. Eso también es educación» (niño, B2). «Viendo de ejemplo a las personas buenas. Las personas que ayudan a la gente, bueno, no a la gente, al ecosistema, la ciudad» (niña, A2).

Así, la escuela les ha permitido conocer nociones legales de ciudadanía, sistemas de gobierno y deliberación democrática, lo que destaca la importancia de la currícula en su formación cívica. «Aprendimos en [clase de] historia» (niño, B3).

Y también los medios de comunicación ofrecen elementos para construir esos sentidos, ya sea por interacción cotidiana, accidental o intencionada: «En las noticias de televisión» (niña, A1). «Yo vi unos videos en YouTube» (niños, B3).

Los contextos de niñas y niños inciden en sus sentidos de ciudad y ciudadanía, mostrando los escenarios de reproducción o cuestionamiento de discursos hegemónicos. No obstante, sus narrativas también evidencian la agencia frente a las limitaciones estructurales que niegan su condición ciudadana.

### 4) Elementos de Ciudad de México

Finalmente, niñas y niños mencionan algunos elementos que caracterizan a la Ciudad de México donde la contaminación, la escasez del agua, las amenazas a la flora y la fauna son de sus principales inquietudes: «Que redujéramos los automóviles para no estar utilizando tanto petróleo que provoca mucha contaminación» (niña, A1). «Ya se acabó la capa de ozono o el calentamiento global» (niña, B1). «Las abejas están en extinción» (niña, A2). «Nos están quitando a nosotros agua, porque ayer que me estaba bañando, se me estaba acabando el agua» (niña, A1). «Dicen que va a hacer una ciudad mejor. ¿Y cómo lo va a hacer? ¿Talandó más árboles?» (niña, A1).

Otro elemento, además de la inseguridad, es el incumplimiento de las normas: «La seguridad más o menos es no tener robos, no tener *hackers*, así como de que no te puedan robar los gobiernos» (niño, B3). «Que respetáramos las reglas porque, por ejemplo, los papás siempre se pasan altos» (niña, A1).

Además, mencionan las plazas públicas y la reunión en ellas. Ya sea para celebrar con alegría triunfos deportivos o para manifestar descontento social, estos espacios forman parte de los sentidos de ciudad de niñas y niños: «Cuando gana México» (niño, B3).

No obstante, advierten la amenaza de la censura o la violencia, por lo que también experimentan miedo ante protestas no pacíficas o por eventos de represión que permanecen en la memoria colectiva: «No quiero terminar como en 1968» (niño, B3). «Y que la autoridad tenga que intervenir. En esas manifestaciones no me gustaría estar» (niño, B3).

## Reflexiones finales

Las niñas y los niños entrevistados construyen de forma compleja los sentidos de ciudadanía, a partir de los cuales, conciben a una ciudad. Aunque conocen el estatus legal asociado a la mayoría de edad, se asumen como ciudadanos al reconocerse capaces de identificar conflictos en su comunidad y actuar desde el cuidado mutuo. Esto desafía visiones adultocéntricas que desestiman sus aportes a la ciudad. A pesar de ello, reconocen que no todos los ciudadanos ni las autoridades contribuyen al colectivo. Por ello, se intensifica su reflexión en relación con el valor del bien común para construir una ciudad igualitaria, segura y con un medioambiente en equilibrio.

Además, el espacio público es clave en la configuración de los sentidos de ciudad y ciudadanía; su debilitamiento, junto con políticas urbanas centradas en lo vehicular, fomenta una ciudadanía pasiva confinada al ámbito privado y limita la interacción, especialmente entre niñas y niños y con su entorno, dificultando una vivencia inclusiva de la ciudad.

Por eso, cuestionan narrativas excluyentes que reproducen desigualdades e ideas sobre la pasividad infantil. En ciudades así, no se les reconoce como agentes ni se les considera en la planeación urbana. Esto niega su corresponsabilidad y limita su participación presente y futura como ciudadanos activos. No es un asunto menor, dado que la ciudad que miran hoy se relaciona con la que imaginan para el porvenir y con su condición ciudadana. Con su exclusión pueden emerger sentidos de una ciudadanía subordinada y de una ciudad cuya gestión recaerá exclusivamente a las autoridades.

También identifican fuentes que nutren sus sentidos de ciudadanía. Su agencia se manifiesta en la negociación de las distintas narrativas con las que interactúan y en la postura que asumen sobre su condición ciudadana y su lugar en la ciudad. Al parecer, el género incide en las prácticas para aportar al colectivo, con lo que se refuerzan roles de género que identifican a las niñas y a las mujeres con lo privado. Y quienes asisten a escuelas privadas tienen conocimientos más específicos, lo que no modifica la capacidad crítica del alumnado de instituciones públicas. Esto ofrece insumos para diseñar programas de formación cívica.

Se muestra que los sentidos de ciudadanía se confrontan con la falta de reconocimiento de formas diversas de habitar la ciudad, lo que puede derivar en una simulación de inclusión. Ellas y ellos proponen el diálogo y la valoración de los aportes de los distintos sectores de la ciudadanía como la vía hacia ciudades equitativas. Reconocer su participación no significa asimilarlos a lógicas adultas, sino atender su presente.

En síntesis, respecto de la producción de sentido, se muestra que niñas y niños tienen conocimientos acerca de los discursos sobre la condición ciudadana y de los componentes de una ciudad. También identifican las relaciones entre gobernantes y gobernados como actores centrales de una ciudad, así como con los espacios característicos de Ciudad de México y las prácticas comunes de sus residentes. Y, aunque la diversidad de narrativas con las que interactúan pudiera ocasionar

confusión sobre el valor de su corresponsabilidad, si asumen su ciudadanía y el valor de sus aportaciones a la ciudad que habitan.

Finalmente, ante la falta de estatus formal de ciudadanía de la infancia, se ha propuesto pensar en la ciudadanía digital para que la participación infantil trascienda el espacio privado,<sup>26</sup> particularmente en el marco de las oportunidades del uso de la inteligencia artificial para potenciar las habilidades cívicas<sup>27</sup> y la planeación urbana.<sup>28</sup>

En este contexto, además de la posibilidad de profundizar en los sentidos de niñas y niños con la ampliación

.....

a otros perfiles de población infantil, aparece la interrogante sobre qué sentidos de ciudad emergen en el contexto de la ciudadanía digital y del uso de la inteligencia artificial. Los potenciales hallazgos –sumados a la evidencia sobre la agencia de niñas y niños en su vínculo con los asuntos públicos– serían relevantes en el ámbito académico por la reflexión sobre la subjetividad de niñas y niños en la construcción cotidiana de la ciudad (o la variedad de visiones sobre ella), pero también en el práctico, para una gestión y planeación urbana que aspiren a la democracia, la justicia y la inclusión.

26 Irene Lebrusán, *et. al.*, «La digitalización como oportunidad para el desarrollo de la ciudadanía en la infancia y la adolescencia», *Política y Sociedad*, vol. 59, núm. 3, España: Universidad Complutense de Madrid, 2022, pp. 897–914.

27 Antonio Luis Terrones Rodríguez, «Inteligencia artificial, responsabilidad y compromiso cívico y democrático», *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, vol. 15, núm. 44, Argentina: oei, 2020, pp. 253–276.

28 Ángel Crovetto, «Inteligencia artificial y ciudadanía digital», en *Futuro Hoy*, vol. 2, núm. 2, Lima: Sociedad Secular Humanista, 2021, pp. 47–49.

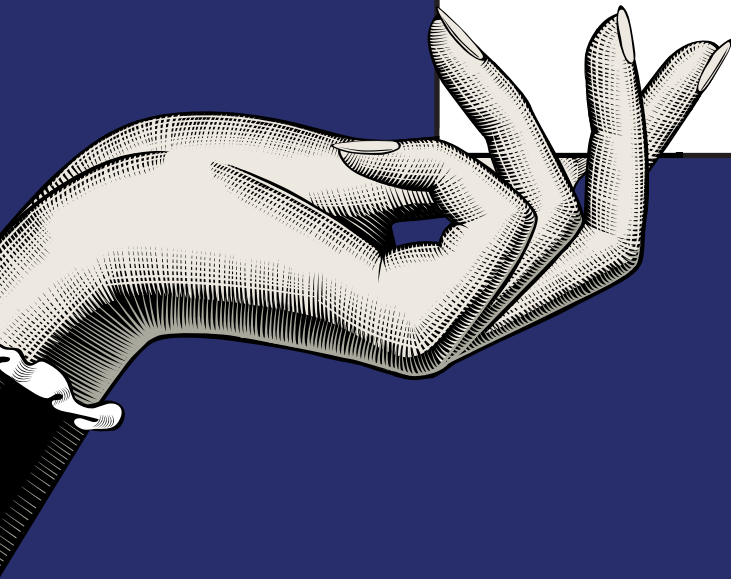
REBECA DOMÍNGUEZ CORTINA

es profesora-investigadora de tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) en la licenciatura en Comunicación y Cultura y en el Posgrado en Estudios de la Ciudad. Licenciada en Ciencias de la Comunicación y maestra en Comunicación por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Doctora en Comunicación por la Universidad Iberoamericana. Co-coordinadora del Grupo de Investigación en Teorías y Metodologías de la Investigación en Comunicación de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación (AMIC).



# Andamios

Revista de Investigación Social



Síguenos en [www.uacm.edu.mx/andamios/](http://www.uacm.edu.mx/andamios/)

 @AndamiosRevistaUACM



GENERAL ANAYA



**UACM**  
Universidad Autónoma  
de la Ciudad de México

*Nada humano me es ajeno*

**CEC**   
Centro de Estudios sobre la Ciudad