ISSN: 2683-314X

Corporealidades urbanas: representaciones y encarnaciones del pasado, presente y futuro

Año 37, Núm. 401 (Noviembre 2025)

Descargar PDF de la edición

Presentación
Tania Fernanda Aguilar Silva
El Colegio de Michoacán

Puntos de Encuentro

Planeación urbana y vida cotidiana en la Ciudad de México a finales del virreinato de la Nueva España
Sandra Salgado Jardines
Universidad Nacional Autónoma de México

La magna obra nunca terminada y la disputa por el derecho a la ciudad. El caso del Paseo 5 de febrero en la ciudad de Querétaro
Mitzi Gabriela Rodríguez Pacheco
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Salomón Juárez Jiménez
Universidad Autónoma de Querétaro

Moverse y movilizarse. Habitares en resistencia
América Liliana Mendoza Ojeda
UNAM

‘Ukári Waikamete: una cartografía del espacio urbano en la ciudad de Guadalajara
Erika Jocelyn Ramos Aréchiga
Universidad de Guadalajara

Tinta y ciudad: La reducción del espacio habitable para mujeres con múltiples tatuajes
Trilce Rangel Lara
CIESAS Occidente

Andares de una gorda flâneuse. Anotaciones sobre el caminar en Ciudad de México y Barcelona
Gabriela Quintero Camarena
Investigadora independiente

Ciudad-ecotono: los cuerpos y sus trazas latentes
Crisna Donají Sánchez Ramírez
El Colegio de la Frontera Norte

Transitar-habitar temporalmente ciudades mexicanas, siendo una persona migrante que reestructura su vida con discapacidad
Samuel Fernando Rivera Andrade
El Colegio de Michoacán

El cuerpo que pare: umbral donde se funde el tiempo
Yaredh Marín Vázquez
El Colegio de México

Antropovisual

De andares y furias: la marcha feminista del 8M en Guadalajara, Jalisco
Tania Fernanda Aguilar Silva
El Colegio de Michoacán

Un circo sin carpa: los jóvenes y el uso creativo de la ciudad
Selene Muñoz Velázquez
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Cinemantropos

Reseña de “Ahora que estamos juntas” (México, 2022). Una reflexión de las resistencias feministas frente al acoso callejero
Jessica Reyes Sánchez

Instituto Politécnico Nacional/Universidad Nacional Rosario Castellanos

Ichan Tecolotl, año 37, Número 401, noviembre 2025. Revista de divulgación enfocada en temas de antropología, ciencias sociales y humanidades, con una periodicidad mensual y editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Calle Juárez 87, Col. Tlalpan Centro, Alcaldía Tlalpan, C.P. 14000, Ciudad de México, México, teléfono +52 (55) 54873570. Página electrónica: https://ichan.ciesas.edu.mx/. Contacto: ichan@ciesas.edu.mx . Editor responsable: Dirección de Vinculación. Responsable de la última actualización de este número: Teresita de Jesús Soria Gallegos. Fecha de última modificación: 20 de febrero de 2025. ISSN 2683-314X. Las opiniones expresadas por las y los autores no necesariamente reflejan la postura de la institución. Se autoriza la reproducción total o parcial de los textos aquí publicados, siempre y cuando se cite la fuente completa y la dirección electrónica de la publicación.

Revista Ichan Tecolotl

ISSN: 2683-314X

Planeación urbana y vida cotidiana en la Ciudad de México a finales del virreinato de la Nueva España

Sandra Salgado Jardines[1]

Universidad Nacional Autónoma de México

Las calles de la ciudad de México. Fotografía digital, *Sandra Salgado Jardines*, 2016

Resumen

Este ensayo es un intento por conocer el panorama general que existe en la literatura especializada sobre las transformaciones que experimentó la ciudad de México a finales del virreinato de la Nueva España y sus implicaciones en la vida cotidiana de los cuerpos. Fue un proceso que se enmarcó dentro de un interés más general de la corona española por tener

mayor control político, económico y social sobre sus colonias. Aunque la remodelación de la ciudad no fue dictada por las Reformas Borbónicas, sí se puede leer como un efecto secundario que contribuyó a regular la experiencia en la vida cotidiana con la justificación de cuidar la salud pública. La racionalización de la traza urbana, la zonificación de las actividades en el espacio urbano, el cambio en el acceso al agua potable, los olores a plantas medicinales que comenzaron a impregnar la atmósfera de las calles fueron algunos de los cambios localizados a través de la literatura especializada.

Palabras clave: Ciudad de México, Nueva España, salud pública, vida cotidiana, reorganización.

Introducción

Durante el siglo XVIII y principios del XIX, la ciudad de México experimentó modificaciones que incluyeron desde la reorganización de la traza urbana hasta la aparición de serenos en las calles de la ciudad (Rodríguez, 1996: 40; Salas y Salas, 2005: 935-938). Este no fue un proceso aislado porque en la misma temporalidad la cultura material del espacio doméstico de la élite novohispana revela cambios asociados a la especialización o racionalización del espacio, permitiendo la introducción de prácticas sociales vinculadas a la intimidad y la higiene (Arimura, 2007; Curiel y Rubial, 1999; Salgado, 2024).

El cambio en el espacio urbano se enmarca en un momento donde las ideas ilustradas colocaban la razón y la ciencia como motores del progreso social (Jáuregui, 2008; Rubial, 2010). Al gobierno borbónico no le bastó con gobernar; apostó por organizar, limpiar y moralizar la ciudad como un cuerpo que debía funcionar de manera armónica. La suciedad, el desorden y la enfermedad dejaron de ser simples incomodidades para convertirse en signos de atraso, peligros para la salud pública y obstáculos para el ideal civilizatorio que la corona española buscaba imponer.

Si el análisis del hábitat ha posibilitado conocer algunas de las prácticas sociales que organizaban a la sociedad novohispana, el estudio de la cultura material de la ciudad seguramente también tiene cosas interesantes que mostrar. Por esto, en este ensayo interesa conocer, a través de la literatura especializada, las implicaciones que tuvo la remodelación de la ciudad de México en la vida cotidiana de los cuerpos que la habitaban. En un primer momento se realizará un reconocimiento de los cambios específicos que hubo en la ciudad, posteriormente se presentarán algunas de las ideas que motivaron estos cambios. Finalmente, se concluirá puntualizando cómo la nueva infraestructura afectó la experiencia cotidiana de los cuerpos.

Descripción de la ciudad

Corría el año de 1713, bajo el mandato del virrey Duque de Linares, cuando se dio pie a una de las primeras transformaciones en la Ciudad de México: la ciudad fue dividida administrativamente en nueve cuarteles (Torres Puga, 2013: 36). Cada cuartel fue encargado a un corregidor, seis alcaldes del crimen de la audiencia y dos alcaldes ordinarios. Empero, el número de cuarteles y de encargados de la demarcación territorial cambió a lo largo del siglo (Torres Puga, 2013: 36).

En un principio el establecimiento de cuarteles y administradores reales locales fue un medio para frenar la vagancia y los crímenes, y también para centralizar el poder administrativo de la ciudad. Pensemos en que la segmentación inscribió a los arrabales y los cascos (barrios de indios), al igual que la ciudad española, en cuarteles, dejando atrás las delimitaciones territoriales tradicionales (Contreras, 2024: 63-64; Gortari, 2006: 118; Lucenia, 2006: 158; Torres Puga, 2013: 36). Además, durante el mandato del conde de Fuenclara los cuarteles ayudaron a organizar la recolección de basura y, en el gobierno del primer conde de Revillagigedo, permitieron comenzar a hacer un censo poblacional (Contreras, 2024: 64; Torres Puga, 2013: 43).

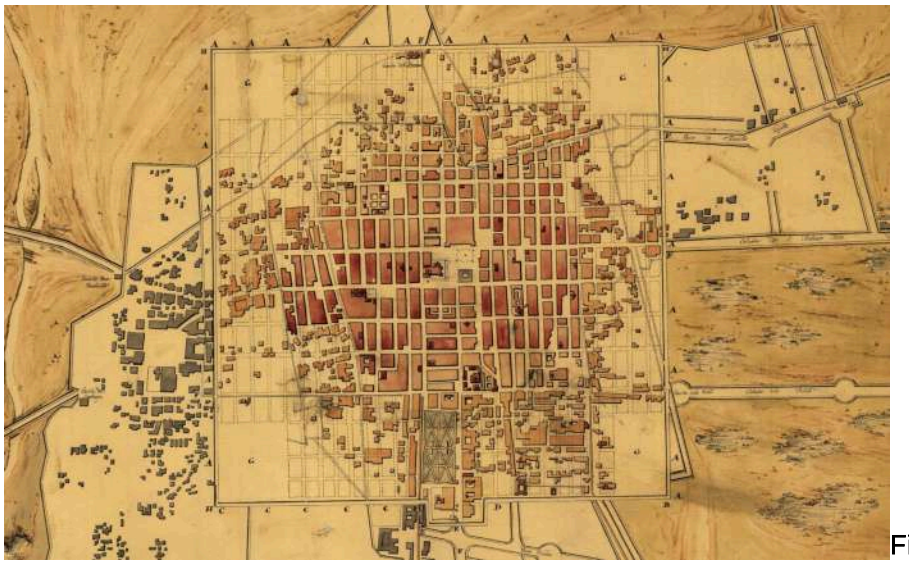


Figura 1. Ignacio Castera. Plano Ygnográfico de la ciudad de México. 1794. 52 x 67 cm. Mapoteca Manuel Orozco y Berra

Aunque otros virreyes derramaron tinta sobre los cambios que se debían realizar en el espacio urbano, fue hasta el mandato del virrey Juan Vicente Güames, conde de Revillagigedo, cuando se comenzaron a materializar los planes. Este virrey le encargó a Ignacio Castera, maestro mayor de la ciudad, levantar un plano para "conciliar el mejor orden de policía y de construcción futura" [figura 1] (Lucenia, 2006: 151; Monnet, 1995: 158; Salas y Salas, 2005: 938). La

traza propuesta por Castera giraba en torno a dos ejes perpendiculares, bloques ordenados, simétricos y regulares que permitían el movimiento continuo tanto del agua como del aire, tal como se suponía que se preservaría la salud pública (Rodríguez, 1996: 40; Salas y Salas, 2005: 935-938).

Tanto a la organización simbólica de los barrios y la transformación de la traza urbana, se le conoce como la *racionalización del espacio*. Desde la perspectiva de Monnet (1995) este proceso permitió establecer una mejor organización de las actividades y categorías sociales en el espacio urbano, ya que se pretendía que cada barrio estuviera restringido solo para el desarrollo de ciertas actividades específicas (Vásquez, 1999: 164-165). En el espacio doméstico también se dio un proceso semejante: a cada una de las habitaciones de la casa se le asignó el desarrollo de cierto tipo de actividades (Curiel y Rubial, 1999: 66-67; Loreto, 1999: 60), lo cual contribuyó a delimitar el lugar que cada género, clase y raza ocupaba en la organización social (Salgado, 2024).

La reestructuración de la traza urbana permitió el desarrollo de "conjuntos homogéneos: barrios comerciantes, barrios burgueses, barrios obreros y barrios industriales" (Monnet, 1995). Esto es importante porque desde principios de siglo ya no había una división tan clara entre los barrios de indios y los de españoles (Torres Puga, 2013: 43). Por otro lado, además de contribuir a una lógica higienista, esta distribución beneficiaba el crecimiento económico porque se pudo colocar la infraestructura necesaria para los distintos tipos de intercambios económicos, como carreteras para el transporte de mercancías en las zonas que así lo requirieron (Núñez, 2006: 74).

La Plaza Mayor

A propósito del intercambio económico, la algarabía de sonidos y la diversidad de olores, colores, frutos y vitalidad que desprendía el mercado del *Parián* durante el siglo XVII —localizado al suroeste de la Plaza Mayor— quedaron completamente extintos a finales del XVIII (León, 2004: 23-24; Lucenia, 2006: 151). Los olores a guajolotes, patos, cerdos o a guisado de ajolote lagunero (en tiempos de vigilia) comenzaron a percibirse como nauseabundos y antihigiénicos. De hecho, fue necesario reubicar los 180 puestos y cabañitas que conformaron este mercado a la explanada del *Volador* durante la administración del segundo conde de Revillagigedo (Lucenia, 2006: 151; Monnet, 1995).

Probablemente durante esta época la Plaza Mayor poco a poco comenzó a lucir desértica. La reforma urbana también desapareció la fuente donde se surtían de agua tanto comerciantes como vecinos pobres, pues se consideró insalubre, dado que la misma agua que recogían los

aguadores para vender a las casas era utilizada para lavar los pañales sucios de las infancias (León, 2004: 22). Al quitarla, la plaza fue nivelada y empedrada (Contreras, 2024: 66; Lucenia, 2006: 151; Monnet, 1995).

Las calles

De acuerdo con lo que deja ver la literatura especializada, hubo un cambio significativo en los olores que inundaban la ciudad. Comenzó a circular la idea de que lo aromático podía ayudar a contrarrestar el aire viciado o con miasmas[2] de la ciudad, relacionado con la producción de enfermedades (Rodríguez, 1996: 41). Por ejemplo, en las calles alrededor de la Plaza Mayor, desde mediados del siglo, se suplantó el olor a puercos, perros, sangre y heces fecales con el olor a vinagre alcanforado y plantas quemadas (Rodríguez, 1996: 41). De hecho, los señores ilustrados de la alta sociedad solían tener almohadillas "dispensadoras de sanos olores" para protegerse.

La experiencia de caminar por las principales calles de la ciudad de México, como San Francisco y Plateros, también se transformó gracias a su pavimentación con piedra de huevillo, o guijarros de río (Lucenia, 2006: 155; Sánchez, 2000: 16). Este pequeño detalle evitó que la gente quedara atrapada en medio de remolinos de polvo desértico del lago de Texcoco y los restos del carbón que se utilizaba en los locales comerciales (Contreras, 2024:67). Los tiempos en que los vecinos debían echar agua en la calle para evitar este fenómeno eventualmente quedaron en el pasado.

Las entrañas del empedrado, en un principio, se transformaron en las contenedoras de unas de las arterias más importantes de la ciudad: el suministro de agua potable y el drenaje (Contreras, 2024: 69). Posteriormente, la red hidráulica fue relocalizada en los perímetros de las calles y protegida con lo que ahora conocemos como banqueta, ya que el peso de los carruajes rompía las tuberías (Contreras, 2024: 69). Esta fue una de las obras de infraestructura en la que más dinero se invirtió, pues se tuvo que construir toda una red hidráulica que reemplazara a las fuentes públicas conectadas a acueductos donde la gente se surtía de agua potable (Contreras, 2024: 68). El cambio en el suministro del agua resultó urgente porque una de las situaciones más preocupantes para el gobierno era que estas fuentes solían estar contaminadas por diversos residuos y se volvían un foco de infección para la población.

Las antiguas acequias que interconectaban todas las calles de la ciudad desde la época prehispánica también fueron sujetas a diversas reformas. No obstante, en la literatura consultada no está claro qué pasó con ellas. De acuerdo con Contreras (2024: 66), algunas acequias fueron enterradas porque se les relacionaba con las inundaciones de la ciudad.

Además, dado que la gente tiraba el excremento de las bacinicas y la sangre de los animales proveniente de las carnicerías en ellas, convirtiéndolas en un caldo de cultivo de enfermedades, se volvió menester eliminarlas.

La gestión del excremento y la basura

En el año de 1775 Antonio María Bucareli dictó una serie de ordenanzas en las que refrendaba el bando con los 21 artículos expedidos por el anterior virrey, el marqués de Croix (Salas y Salas, 2005: 933). Algunas estaban enfocadas en evitar la contaminación de las acequias promoviendo una nueva manera de gestionar la orina y los excrementos. Desde este momento, se incitó a la élite a hacer uso de letrinas para que se evitara tirar los restos de las bacinicas en las acequias (Salas y Salas, 2005: 933). De acuerdo con Lucenia (2006), también comenzaron a pasar carros como los de la basura que se llevaban las heces fecales.

Las ordenanzas también exigían que cada casa tuviera su propio depósito de basura y todos los residuos debían ser dejados ahí. Esto incluía los desechos de los artesanos que rentaban las accesorias en la parte baja de las casas nobles (Salas y Salas, 2005: 934). Por su parte, el gobierno se encargó de crear un sistema de recolección de basura y tiraderos en la periferia de la ciudad (Contreras, 2024: 71; Lucenia, 2006: 154).

Los faroles y los serenos

Otra conquista importante sobre las calles de la metrópoli fue la apropiación de los espacios urbanos durante la noche. Algunos dueños de pulperías y bodegones y mercaderes fueron orillados a colocar faroles fuera de sus negocios; otros pagaban aranceles al cabildo para su mantenimiento (Lucenia, 2006: 154). Más allá de que se tratara de un acto de buena voluntad, invirtieron en esto porque para el gobierno la iluminación era un “asunto de policía” (Lucenia, 2006: 155). Algunos habitantes de la ciudad recibieron los faroles en las calles de forma brusca, provocando que se les colocara vigilancia para que no los rompieran (Lucenia, 2006: 151). Los serenos fueron un cuerpo de seguridad que estaba cerca de los faroles para evitar dichos “accidentes”. Se volvieron testigos de lo que acontecía cotidianamente en la ciudad y anunciaban cada que había cambio de hora (Contreras, 2024: 75).

La Alameda

La vigilancia en la ciudad aumentó, sobre todo en espacios como la Alameda, que fue revestida de jardines y fuentes con esculturas del panteón griego (Lucenia, 2006: 152). La totalidad de la Alameda fue cercada y los guardias se encargaron de impedir la entrada a “gente de manta o frazadas, mendigos, descalzos, desnudos o indecentes” (Lucenia, 2006: 152). Los guardias también se encargaron de ordenar el tráfico dentro del parque, pues los senderos de la

Alameda se volvieron una pasarela de carruajes para la crema y nata de la sociedad novohispana. Era su espacio de ocio y el lugar donde se daban sus encuentros sociales. A la gente que iba a pie se le miraba como parte del "vulgo". (Contreras, 2024: 73; Lucenia, 2006: 165).

El trasfondo del cambio

Como se ha señalado a lo largo de este ensayo, la transformación urbana de la ciudad de México en el siglo XVIII formó parte de una reorganización de diversos ámbitos en la sociedad novohispana. Las Reformas Borbónicas, fabricadas por pensadores que tenían a la ciencia y la razón por brújula, fueron uno de los principales instrumentos que ayudaron a la corona española a tener mayor control político y económico sobre sus territorios en el "Nuevo Continente" (García, 2008: 184; Jáuregui, 2008: 197).

Figura 2. Pedro Arrieta.
Plano de la Ciudad de México. Óleo sobre tela. 1737.
Museo Nacional de Historia, Castillo de Chapultepec

Aunque la nueva planeación urbana de la ciudad de México también fue influenciada por principios ilustrados (Contreras, 2024: 64), se podría decir que sobre todo fue un producto indirecto de la corona española, o bien un complemento a las Reformas Borbónicas (Moya, 2009: 94). Las modificaciones urbanas corrieron bajo el cobijo de los programas de obras públicas de algunos virreyes, quienes se enfrentaron a la poca solidaridad por parte de autoridades locales como la Audiencia, el cabildo catedral y el cabildo de la ciudad (Sánchez, 2000: 19). Aunque no debemos olvidar a sus principales aliados como el Real Tribunal del Protomedicato y la Junta de Policía (Rodríguez, 1996: 52).

El interés de los virreyes por realizar cambios en la materialidad de la ciudad estuvo vinculado a opiniones semejantes a las de la prensa y las crónicas de viajeros que comenzaron a circular en las últimas décadas del siglo XVIII (Contreras, 2024: 71; Lucenia, 2006: 166). Las principales críticas que los periódicos hicieron sobre la ciudad giraron en torno a la suciedad y la falta de higiene en las calles (Lucenia, 2006: 166).

Los viajeros señalaron los olores nauseabundos, la inseguridad y la anarquía que había en la ciudad (Moya, 2009: 93). Monnet (1995) ha señalado como sorprendente el cambió que hubo en la percepción que se tenía sobre la ciudad, porque a principios de siglo era frecuente encontrar en la literatura elogios, por ejemplo, de la amplitud de sus calles.

La nueva valoración de las condiciones de la capital de la Nueva España se ha vinculado a una posible equiparación con los modelos urbanísticos desarrollados en Francia y España (Salas y Salas, 2005: 933). Allí, el desarrollo de los valores del naciente proyecto de la sociedad moderna dio lugar al urbanismo neoclásico y los comienzos del urbanismo funcionalista (Monnet, 1995). La unidad, la regularidad, la simetría, la proporción y la perspectiva, retomados de los tratadistas clásicos, comenzaron a caracterizar el ordenamiento del espacio urbano. En comparación, la traza de la capital de la Nueva España presentaba irregularidades —como se puede ver en el Plano de la Ciudad de México realizado en 1737 por Pedro Arrieta (figura 2)—, sobre todo en los barrios lejanos al cuadro principal de la ciudad donde las calles eran más angostas y por lo tanto relacionadas con lo insalubre (Moya, 2009: 94; Gortari, 2002: 127).

Los criterios estéticos del urbanismo neoclásico no solo respondieron al interés por embellecer las ciudades, sino que se volvieron símbolos de una organización del espacio que contribuía a preservar la salud pública. El urbanismo neoclásico fue el resultado de poner los saberes científicos al servicio del progreso social, como anhelaba el proyecto ilustrado. Es decir que, al igual que otras áreas del saber, el urbanismo se interesó por contribuir a solucionar problemáticas que se presentaban cotidianamente en la ciudad basándose en teorías científicas (Rodríguez, 1996: 14).

Las epidemias fueron un problema recurrente desde la llegada de los españoles al continente, sin embargo, fue hasta la segunda mitad del siglo XVIII que los médicos comenzaron a ver la dimensión social como un área de oportunidad para prevenir las enfermedades (Rodríguez, 1996: 28). Gracias a ello, surgieron teorías como la *aerista* que consideraban al ambiente físico y social como causante de enfermedades, pues ahí las miasmas viciaban la atmósfera y producían enfermedades en los individuos (Rodríguez, 1996: 37). Las miasmas podrían surgir por diversos factores como el lodo, el agua estancada, sepulturas mal hechas, materia fecal, acumulación de basura o cualquier materia orgánica en descomposición (Rodríguez, 1996: 38).

La teoría *circulacionista* también influyó de forma significativa para que fuera prioritario invertir en el fomento de la higiene a través de la planeación del espacio urbano. Esta perspectiva se relacionaba con el descubrimiento de William Harvey, quien demostró que la sangre circulaba constantemente en el cuerpo y el corazón fungía como una bomba que contribuía a su esparcimiento (Salas y Salas, 2005: 929). A partir de estas ideas científicas, comenzaron a elaborarse descripciones de la sociedad mediante metáforas antropomorfizantes, en las que cada institución o elemento urbano era equiparable con un órgano del cuerpo humano (Monnet, 1995; Salas y Salas, 2005: 929). En ese esquema simbólico, el rey se concebía como la cabeza, mientras que la ciudad figuraba como el corazón del cuerpo (Alliés, 1980 citado en Monnet, 1995), de modo que su cuidado era de importancia para asegurar el correcto funcionamiento del resto del conjunto o de lo contrario podría

"contamina(r) a los organismos subordinados que viven en simbiosis con ella, es decir a los habitantes, cuya enfermedad se manifiesta en todos los síntomas de la violencia y de la inmoralidad". Esto se vuelve la base para decir que "la miseria urbana es la madre de todos los vicios". (Monnet, 1995)

El nexo entre la ciudad y el funcionamiento del corazón, y la teoría aerista, se volvieron la base para procurar el movimiento del aire y el agua en las urbes (Salas y Salas, 2005: 929). Es decir, si lo contrario a los insalubre era el movimiento, los residuos que no se movían se volvían un factor de incubación, transmisión y "propagación de los males y los vicios morales de una sociedad" (Salas y Salas, 2005: 930). Con este argumento se justificó la estructuración de una traza urbana más geométrica y lineal para la ciudad de México.

De acuerdo con la literatura consultada, se pensaba que la falta de movimiento fluido dentro de la ciudad no solo afectaba la salud física del cuerpo sino también la moral (Lucenia, 2006: 150). Sin embargo, desde mi percepción esa relación no es tan explícita. Por ejemplo, Monnet (1995) señala que la limpieza de las ciudades estaba relacionada con la limpieza moral, pues se consideraba que "lo limpio es también lo puro, lo que se ajusta al orden establecido, ya sea este orden de la naturaleza o de la sociedad humana" (Monnet, 1995). En otras palabras, la limpieza en la ciudad también estaba vinculada con la adhesión al orden social establecido.

De acuerdo con Ortega (2025) en esta época la moral estaba ligada a las costumbres, pero su campo de acción estaba en transformarlas, pues se les consideraba arcaicas. Con la reorganización urbana tanto el monarca como los funcionarios públicos y los criollos ilustrados asumieron un papel como moralizadores que debían enseñar al pueblo las obligaciones naturales y civiles basadas en principios racionales que contribuyeran a la felicidad social (Lucenia, 2006: 150; Ortega, 2025). A través de este nuevo rol del gobierno, los religiosos ya no eran los únicos que se encargaban de instruir la moral (Ortega, 2025). Sin embargo, los

principios morales seguían relacionados con el pensamiento religioso, en tanto que solo fueron traducidos al campo de lo civil, incorporando valores como el amor a la patria, el respeto a las leyes y la búsqueda de la prosperidad y la riqueza del reino (Ortega, 2025).

La reforma urbana no solo se enfocó en el cambio de la cultura material, también surgieron reglamentos y órdenes que regulaban el comportamiento en la vida cotidiana de las personas, tanto en el ámbito privado como en la disciplina pública (Contreras, 2024: 65; Lucena, 2006: 130). Por ejemplo, durante el gobierno del segundo conde de Revillagigedo, se le ordenó a los carniceros no dejar los restos de animales fuera de sus carnicerías. En su lugar, los excrementos y la sangre debían de arrojarse al campo, para evitar fomentar las miasmas (Rodríguez, 1996:45 y 210-211).

Conclusiones

A lo largo de este ensayo pudimos ver que la reforma urbana a finales del virreinato estuvo atravesada por un cambio de paradigma en el que la salud pública se volvió un eje central para planear la experiencia en el espacio urbano. La preservación de la salud de los cuerpos se volvió tan relevante que las reformas contribuyeron a modificar las prácticas culturales en la vida comunitaria que los ponían en riesgo. Pensemos, por ejemplo, en que las personas de la élite dejaron de acceder al agua potable en fuentes comunitarias y conectaron sus residencias a la red hidráulica que iba bajo las banquetas.

No obstante, es evidente que la remodelación de la ciudad tuvo impactos multidimensionales; en el caso del agua, podríamos señalar que la nueva forma en la que se accedía a este recurso produjo una conciencia individualizada de su uso, así como una mayor desconexión de los procesos que permitían que el agua pudiera ser utilizada en la vida diaria. Además, se marcó más la diferencia en el acceso al agua pues, probablemente, solo las personas de la élite llegaron a estar conectadas a la nueva red, mientras que el resto de la población se siguió abasteciendo en las fuentes.

Otro ejemplo es el cambio en la traza de la ciudad, que hizo las calles más simétricas y amplias; la racionalización del espacio nos habla de una actitud en la que el ser humano ya no habitaba a merced de la naturaleza, sino con la capacidad de guiar la dirección, tanto del agua, como del aire. Desde luego la delimitación administrativa de los barrios y el tipo de actividades que ahí se podían realizar marcó el lugar que cada grupo social debía ocupar en la urbe, como se vio con el caso del mercado: la reorganización del espacio expulsó a ciertas identidades de ciertas

partes de la ciudad. Este proceso también se puede leer como una traducción del interés de la corona borbónica de tener mayor control sobre sus súbditos, incluso en el ejercicio de sus vidas cotidianas.

Por otro lado, puede afirmarse que efectivamente hubo un cambio importante en la estética, o percepción y experiencia sensible de la metrópoli novohispana. Este cambio no se limitó a la dimensión visual, sino también abarcó los ámbitos olfativo, auditivo y kinestésico, transformando incluso la noción misma de lo que se consideraba un olor agradable: aquello que antes se consideraba "normal", como los olores en el mercado, a finales del virreinato se comenzó a valuar como nauseabundo. Finalmente, la transformación estética de la ciudad no solo se sustentó en un interés por el deleite visual, fue un proceso que fue de la mano con generar un ambiente óptimo para la salud de los cuerpos.

Referencias

Arimura, R. (2007). El concepto de "privacidad" en occidente y la función de los biombos y mamparas en el interior de la casa del conde de Xala en el siglo XVIII. *Hispánica, 2007*(51), 126-146. https://doi.org/10.4994/hispanica1965.2007.127

Contreras, A. (2024). Las Reformas Borbónicas y su impacto en la vida pública y privada de los habitantes de la Ciudad de México. En E. García Casillas y A. Jiménez Vaca (coords.) *Arquitectura y vida cotidiana en México como dimensión cultural* (pp. 63-80). Navarra.

Curiel, G. y Rubial, A. (1999). Los espejos de lo propio: ritos públicos y usos privados en la pintura virreinal. En G. Curiel, F. Ramírez, A. Rubial, A. Velázquez (eds.), *Pintura y vida cotidiana en México* (pp. 33-76). Fomento Cultural Banamex / Conaculta.

Gortari, H. (2002). La Ciudad de México de finales del siglo XVIII: Un diagnóstico desde la «ciencia de la policía». *Historia Contemporánea,* (24), 115-135.

Jáuregui, B. (2008). Las Reformas Borbónicas. En P. Escalante Gonzalbo, B. García Martínez, L. Jáuregui, J. Z. Vázquez, E. Speckman Guerra, J. Garciadiego y L. Aboites Aguilar, *Nueva historia mínima de México ilustrada* (pp. 197-243). Secretaría de Educación del Gobierno del Distrito Federal / El Colegio de México.

León, M. C. (2004). A cielo abierto. La convivencia en plazas y calles. En A. Rubial (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II. La ciudad barroca* (pp. 19-45). El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.

Loreto López, R. (1999). La casa y la educación familiar en una ciudad novohispana. Los hogares poblanos del siglo XVIII. En P. Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Familia y educación en Iberoamérica* (pp. 57-81). El Colegio de México.

Lucena, M. (2006). *A los cuatro vientos. Las ciudades de la América Hispánica*. Fundación Carolina. Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos / Marcial Pons, Ediciones de Historia.

Monnet, J. (1995). Higienismo y funcionalismo al servicio del progreso. En *Usos e imágenes del centro histórico de la ciudad de México* (pp. 223-253). Centro de estudios mexicanos y centroamericanos.

Moya, A. (2009). La ciudad de México durante el Porfiriato, 1876-1911. *Revista Herencia,* (22), 89-120.

Ortega, F. (2025). Moral y virtud, senderos que se bifurcan. Virreinato de Nueva Granada 1770-1808. *Historia Mexicana, 74*(4), 1597–1630. https://doi.org/10.24201/hm.v74i4.4922

Rodríguez Pérez, M. E. (1996). *Salud pública en la Ciudad de México en el siglo XVIII* [Tesis de doctorado]. Universidad Nacional Autónoma de México.

Salas, M. y Salas, M. E. (2005). El urbanismo neoclásico y la salud pública en la Ciudad de México. *Estudios de Antropología Biológica, 12*(2), 927-941.

Salgado Jardines, S. (2024). *La casa del tercer conde de Sierra Gorda: Una reflexión de género en torno al espacio doméstico de los siglos XVIII y XIX* [Tesina de especialidad]. Universidad Nacional Autónoma de México.

Sánchez de Tagle, E. (2000). La remodelación urbana de la ciudad de México en el siglo XVIII. Una crítica de los supuestos. *Tiempos de América,* (5), 9-19. https://raco.cat/index.php/TiemposAmerica/article/view/105051

Staples, A. (2014). Espacios transformados: el impacto de la reconfiguración urbana de la ciudad de México en el siglo XIX. En P. Gonzalbo Aizpuru (ed.), *Espacios en la historia. Invención y transformación de los espacios sociales* (pp. 195-208). El Colegio de México.

Torres Puga, G. (2013). La ciudad novohispana. Ensayo de su vida política (1521-1800). En A. Rodríguez Kuri (coord.), *Historia política de la Ciudad de México (desde su fundación hasta el año 2000)* (pp. 67-158). El Colegio de México.

Vásquez Meléndez, M. A. (1999). *Los espacios recreativos dentro de la reforma urbana de la Ciudad de México, durante la segunda mitad del siglo XVIII* [Tesis de doctorado]. El Colegio de México.

1. Correo electrónico: sandssalgado@gmail.com ↑

2. "Se concebía que éstos eran efluvios malignos que se desprendían de cuerpos enfermos, de materias corruptas o de aguas estancadas [...] En el *Periódico de la Academia de Medicina,* también del siglo XIX, se afirma que los miasmas son contagios gaseosos; es decir, materias o sustancia que se hallan en estado de descomposición y que ocasionan una enfermedad. Los miasmas pútridos, emanados de cuerpos enfermos o en estado de descomposición, al ser inhalados por el organismo producían enfermedades debido a que rompían el equilibrio de fuerzas internas" (Rodríguez, 1996: 44-46). ↑

Revista Ichan Tecolotl

ISSN: 2683-314X

La magna obra nunca terminada y la disputa por el derecho a la ciudad. El caso del Paseo 5 de Febrero en la ciudad de Querétaro

Mitzi Gabriela Rodríguez Pacheco[1]
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Salomón Juárez Jiménez[2]
Universidad Autónoma de Querétaro

Paso Peatonal, 2024. Fotografía: Mitzy Gabriela Rodríguez

Resumen

Este artículo problematiza las repercusiones del megaproyecto vial *Paseo 5 de Febrero* en Querétaro, una obra anunciada en junio de 2022 por el gobernador Mauricio Kuri con la promesa de mejorar la movilidad y la infraestructura urbana, remodelando una de las arterias principales de la ciudad. Sin embargo, la realidad de la ejecución del proyecto generó una profunda crítica social al verse afectados peatones y ciclistas.

Se propone abordar el desarrollo de la obra a partir de los habitantes y transeúntes, específicamente en la colonia Felipe Carrillo Puerto, argumentando que el proyecto siempre priorizó el uso del automóvil, resultando en el olvido y exclusión de los demás usuarios. Para sustentar este análisis se incorporan marcos conceptuales y teóricos como el derecho a la ciudad y la justicia espacial.

A lo largo del documento, se expone un recuento de las irregularidades, que incluye el incumplimiento en los plazos de entrega, el sobrecosto que elevó el presupuesto de 4 mil a 7 mil millones de pesos y la falta de infraestructura digna. El artículo recuerda y documenta desde la Teoría del Actor-Red cómo peatones y ciclistas fueron forzados a moverse por espacios inseguros y cómo las movilizaciones ciudadanas denunciaron públicamente las deficiencias, como la construcción de ciclovías sobre banquetas y la falta de cruces a nivel de piso.

El análisis concluye que las soluciones implementadas son una manifestación de la injusticia espacial, estructurada desde un modelo de urbanización neoliberal. El Paseo 5 de febrero, por lo tanto, no es solo una obra inconclusa y deficiente, sino el escenario de disputa entre la colectividad y las élites económicas y políticas.

Palabras clave: Paseo 5 de Febrero; derecho a la ciudad; justicia espacial; movilidad; infraestructura urbana

Introducción

El proyecto vial *Paseo 5 de Febrero* se anunció a los queretanos en junio de 2022 con el fin estipulado de mejorar la infraestructura urbana de la entidad. Hasta la fecha, el reclamo de ciclistas y peatones se hace presente por el olvido de estos colectivos en la ejecución de la obra. Desde la intervención, a estos dos grupos se les confinó a espacios de riesgo con máquinas y trabajadores, hoyos sin tapar con vigas de madera y los automóviles a escasos centímetros, y la situación actual no es mejor a pesar de que las autoridades estatales presentan la obra como “concluida”.

En este artículo se problematiza el desarrollo de la obra *Paseo 5 de Febrero* a partir de la experiencia peatonal de una de las habitantes de la colonia Felipe Carrillo Puerto, la cual colinda con la avenida y los parques industriales de la zona, y será sustentado con la incorporación de material fotográfico. La temporalidad abarcada en las imágenes va de inicios de 2024 a inicios de 2025, cuando ya se encontraba habilitada la infraestructura automovilística, pero se carecía de la destinada a peatones y ciclistas.

Para el desarrollo, se hará uso de los conceptos de "derecho a la ciudad" (Lefebvre, 2020) y de "justicia espacial" (Soja, 2010), ya que estos permiten el análisis de los resultados de la obra y critican los planes de desarrollo urbano que priman el uso del automóvil. Además, se analizarán las dificultades para peatones y ciclistas, así como las inconsistencias presentadas en el desarrollo de la obra, que han sido denunciadas por los colectivos de ciclistas y peatones en diferentes ocasiones a través de movilizaciones en el espacio público para visibilizar el olvido de estos dos sectores en el proyecto.

La cirugía de 5 de febrero: el proyecto inconcluso

El proyecto *Paseo 5 de Febrero* fue presentado en junio de 2022 por el gobernador Mauricio Kuri González. La obra se presentó como una reestructuración en la avenida del mismo nombre que atraviesa a la ciudad de Querétaro de norte a sur, con el fin de mejorar la movilidad de las y los queretanos. Al final de la intervención, y en palabras del mandatario: "Vamos a tener [...] una base troncal ejemplo nacional, en donde los peatones caminarán con comodidad, los ciclistas de forma segura, los usuarios del transporte público van a llegar a tiempo y los automovilistas van a desplazarse más rápido" (Piedra, 2022).

El proyecto se planteaba como una modernización necesaria para garantizar el bienestar de los ciudadanos; en éste, la remodelación vial era una parte que se integraría a un conjunto de nueva infraestructura hidráulica y pluvial para mitigar las inundaciones que se dan en la zona, específicamente entre las avenidas 18 de marzo y la Epigmenio González. La primera etapa del proyecto planteó 8.9 kilómetros de drenaje pluvial y sanitario, junto con la integración de un cárcamo de rebombeo en el cruce de 5 de febrero con Epigmenio González (Márquez, 2022); esta fase inició en julio de 2022, e implicó el cierre parcial de los carriles laterales de la avenida y la demolición de las banquetas en donde transitaban peatones y ciclistas para la instalación de nueva tubería.

El comienzo de la segunda parte, comisionada a la constructora ICA, se anunció para el 22 de octubre de 2022 y proyectaba su conclusión para septiembre de 2023, con un tiempo estimado de 15 meses (Estrella, 2022). En el desarrollo de la segunda fase se contemplaba la demolición

de los puentes elevados, para sustituirlos por siete nuevas vueltas izquierdas y 22 puentes superiores e inferiores a lo largo de los cinco entronques que conforman los 6 kilómetros del paseo.

La realidad del proyecto es que los plazos mencionados, tanto por el gobierno estatal como por la constructora, no fueron cumplidos, alargando la entrega hasta mayo de 2025. En ese intervalo de tiempo, varios colectivos de peatones y ciclistas se manifestaron ante la falta de infraestructura en la elaboración del proyecto, ya que nunca se tuvo un plan para garantizar la movilidad de estos dos sectores.

Una de estas manifestaciones se dio el 27 de marzo de 2024 por parte de la Unión de Asociaciones Ciclistas Independientes de Querétaro (UCIQ) para denunciar la infraestructura de la ciclovía, ya que —hasta la fecha en la que escribimos— ésta se encuentra sobre la banqueta y sin separación con el espacio peatonal (Rivera, 2024). En esa ocasión, las demandas de los colectivos incluían la construcción de banquetas amplias y dignas, ciclovías separadas de los peatones, el retiro de los dos puentes antipeatonales y que no se permitiera la colocación de lámparas a la mitad de banquetas y ciclovías (Rivera, 2024).

En esa misma ocasión, la sociedad organizada, haciendo uso del derecho a la ciudad,[2] exigió que los funcionarios que tecnifican la habitabilidad de la ciudad experimentaran las consecuencias de sus decisiones, al exhortar a Carlos Alcaraz Gutiérrez, secretario de gobernación, a que hiciera uso de la bicicleta en el Paseo 5 de febrero, en el tramo del Hospital Regional del Instituto Mexicano del Seguro Social, pues en esa zona se encontraban postes de alumbrado público en medio de la ciclovía. Posteriormente, el funcionario refirió que esta situación se debía a un error técnico de la constructora ICA (Blanco, 2024).

Otra de las movilizaciones se realizó el 1 de abril de 2024, denunciando la falta de seguridad y de consideración de las necesidades de los usuarios más vulnerables, ya que se priorizó a los automovilistas en la ejecución (Álvarez, 2024). En esa ocasión, los colectivos leyeron un comunicado en el que se mencionó lo siguiente:

> La experiencia ciclista en el entorno en construcción del Paseo 5 de febrero ha sido nada menos que una odisea de negligencia. A pesar de los diálogos iniciales y las propuestas por la comunidad ciclista, la respuesta ha sido un eco vacío de compromisos incumplidos. Esta manifestación es para mostrar todas las inconformidades de todos los usuarios de esta vialidad tan grande que llaman “paseo”, pero que de paseo no tiene nada. Pasear a 5 de

> febrero será la muerte si no arreglan la ciclovía, el tema de las banquetas, donde la gente camina entre baches. Una ciclovía pintada sobre una banqueta, todo eso hizo que nos uniéramos. (Álvarez, 2024)

Desde el inicio del desarrollo de la obra, el Partido Acción Nacional (PAN) llamó a la no "politización" del proyecto, pues en palabras de la Diputada Leonor Mejía (2022): "Sería muy mezquino ensuciar una obra tan necesaria para Querétaro como [el paseo] 5 de febrero". Sin embargo, Sergio Olvera León, vocero del Observatorio Ciudadano de Movilidad, hizo énfasis en que si la obra se politizó, fue por el interés de la ciudadanía de garantizar su movilidad ante una ejecución deficiente del proyecto (Alcocer, 2024).

A partir de lo anterior, del incumplimiento de los tiempos establecidos y el sobrecosto, se presentó una auditoría en donde se entregaron una serie de observaciones a la Secretaría de Desarrollo Urbano y Obras Públicas (SDUOP) e ICA, a las cuales deben responder (Segura, 2025). A pesar de esto, el discurso del gobierno estatal se mantiene, al mencionar al Paseo 5 de febrero como "la obra más importante en la historia urbana de Querétaro", reportando que la infraestructura cumple en un 99% con los estándares de calidad ("Paseo 5 de Febrero, proyecto histórico..." [Hoy en Querétaro], 2025).

Según los reportes, el costo estimado total de la obra es de 7 mil millones de pesos, cuando al inicio se mencionó que éste sería de 4 mil millones de pesos. En lo declarado sobre la infraestructura realizada, se informan los siguientes resultados:

> Más de 11 kilómetros de ciclovía, 11 mil 400 metros de banquetas continuas en ambos sentidos, 2 puentes peatonales con elevadores en el cruce de la Universidad Autónoma de Querétaro y 18 de marzo, 23 mil metros cuadrados de espacios públicos y la integración de semáforos en los pasos peatonales a nivel de piso (Gobierno del Estado de Querétaro, s. f.).

Sin embargo, las demandas de los grupos de ciclistas y peatones continúan debido a que las condiciones materiales siguen sin mejorar. Ejemplo de ello son los puentes antipeatonales que, en el marco de nuestro análisis, son la materialización de la injusticia espacial, pues su estructura en la red sociotécnica, en lugar de fortalecer el bienestar común, dificulta la habitabilidad y goce de la ciudad, ya que no consideran de manera incluyente a la ciudadanía con movilidad diversa. Como se demuestra en lo denunciado por los colectivos, la distancia es ocho veces mayor al hacer uso de los puentes que en un paso a nivel de calle (Gallardo, 2024).

Además de la hostilidad material de la infraestructura que tiene que vivir la población, ésta se ve doblemente vulnerada por los señalamientos que hace el personal de seguridad, que acusa que los elevadores del Paseo 5 de febrero son usados por "quienes no los necesitan". Los elementos de seguridad mencionan que transeúntes fingen tener lesiones para justificar el uso del elevador, pero que al llegar al otro extremo no presentan problemas al desplazarse (Álvarez, 2025). Esto deja ver de manera clara la forma en la que no se contemplan las necesidades de los habitantes.

Estos agravios, presentes en la realidad material de los habitantes de la ciudad, principalmente peatones y ciclistas, se pueden corroborar por medio de las declaraciones de Sergio Olvera León y el incumplimiento del Paseo 5 de febrero con la Norma Oficial Mexicana en la construcción de vialidades y en las señales de tránsito (Moreno, 2025). Olvera León señala que la obra incumple con la NOM-004-SEDATU-2023 y con la NOM-034-SCT2/SEDATU-2022, ya que en ellas se menciona que las banquetas deben tener un mínimo de 4 metros de ancho, cosa que no se tiene en el 95% de la obra. Las ciclovías deben tener un mínimo de 2.2 metros (Moreno, 2025); en la infraestructura del Paseo 5 de febrero las ciclovías tienen un espacio de 1.5 metros, que invade el espacio peatonal, y además incumple con lo mínimo establecido en la ley en lo referente a los bolardos y en los semáforos (Moreno, 2025).

Ante esto es que se pueden cuestionar las declaraciones emitidas por el gobernador al momento de presentar la obra, ¿dónde quedaron integrados los peatones y los ciclistas en el Paseo 5 de febrero? En la siguiente sección se hará el abordaje teórico para el análisis de la ciudad y sus elementos sociotécnicos.

El crudo despertar

La ciudad tiene diferentes campos de batalla donde los grupos subalternos y las élites económicas se apropian y disputan el derecho a hacer uso de sus espacios y territorio para posicionarse en ellos. Generalmente esta disputa viene rodeada de las dinámicas de poder que sostiene cada grupo. En el caso del Paseo 5 de febrero, el conflicto fue producto de la imposición sin consenso ni escucha de quienes transitan y habitan la zona. El sistema capitalista en su fase neoliberal tiene un modo de configurar la realidad material de la ciudad que la concibe como una maquinaria, un elemento sociotécnico desde el que se delinean las acciones sobre cómo se debe de vivir. En el caso de estudio, sus mecanismos son la construcción de infraestructura que privilegia un tipo de experiencia sobre otra. No es casualidad que en los cruces donde más personas transitan fueran colocados puentes

antipeatonales; se privilegia la experiencia que utiliza el automóvil. Hay una mancuerna entre gobierno del estado y la visión que detentan las élites económicas, que buscan un *Querétaro Moderno*.[3]

Harvey (2020) explica que, bajo el neoliberalismo, los gobiernos se organizan de manera empresarial en el manejo de los diferentes recursos dentro del espacio de las ciudades; el capital y las inversiones configuran las maneras en las que se gestiona lo urbano a partir del modelo hegemónico de lo público-privado. Hablar de ciudades es hablar de las maneras en las que se organiza el espacio, que no están desligadas de los modelos económicos, ya que guían las formas de habitarlo en función del beneficio y rendimiento del capital, en donde el neoliberalismo de mayor inversión y las dinámicas de producción acelerada propician que los habitantes de las ciudades vivan afectaciones. Es ante esto que pensadores como Lefebvre (2020) plantean la noción del "derecho a la ciudad", en donde se piensa que la ciudad debe ser para que las personas la habiten. Aunque lo cierto es que las concepciones del derecho a la ciudad quedan a merced de los diferentes intereses y discursos que tengan las élites económicas, gobiernos en turno o movimientos sociales (Harvey, 2013).

Esto puede verse desde diferentes aristas. Ejemplo de ello es el marco institucional, como el de la ONU-Habitat, en donde se señalan dinámicas y componentes que afectan o benefician el derecho a la ciudad, aunque no trastocan las estructuras económicas, ya que sus señalamientos se quedan en elementos generales. Ramírez Kuri (2020), aunque enfocándose en el caso de la Ciudad de México, retoma a Harvey para potencializar el concepto de derecho a la ciudad y hace un llamado a la acción colectiva que permita poner en marcha la exigencia del bienestar común o de la acción directa.

El derecho a la ciudad debe comprenderse como un concepto articulado a la experiencia colectiva y a los movimientos sociales que buscan mejorar la calidad de vida a través de la reorganización de recursos y su redistribución mediante políticas públicas que renueven la experiencia de la ciudad. Tal transformación o renovación de la experiencia no debe limitarse a la ciudad en su generalidad, sino a los diversos entornos sociales y urbanos específicos. En este proceso de disputa se confrontan nociones sobre qué significan la habitabilidad, el disfrute, la libertad, la justicia y la democracia. El derecho a la ciudad debe transgredirse y pensarse desde lo urbano, y es por eso que es el punto de partida para articular la discusión sobre el Paseo 5 de febrero (Ramírez Kuri, 2020).

Por otro lado, autores como Edward Soja (2010) hablan de cómo las estructuras, incluso cuando se gestionan e impulsan desde el Estado —como es el caso del Paseo 5 de febrero—, se anclan a la lógica que domina desde lo económico; éstas, como ya señalamos, se desarrollan en el marco del capitalismo neoliberal, y profundizan las desigualdades estructurales que se

viven en la ciudad. Para esto, las (in)justicias espaciales dentro de la geografía muestran cómo la ciudad y su habitabilidad son una experiencia desigual. Para Soja, todo aquello que se entiende y analiza desde lo social tiene un aterrizaje en un espacio determinado. No hay social sin espacial porque lo espacial influye en lo social. La experiencia de recorrer un espacio determina nuestra relación con aquellas personas que se encuentran inmersas en las mismas dinámicas que nosotros, y sin una perspectiva que englobe el bienestar común la justicia espacial queda a un lado, provocando que no se contemplen a los diferentes habitantes del espacio.

El gobierno estatal de Querétaro, en la narrativa del proyecto *Paseo 5 de Febrero,* focalizó la atención en que la obra representaba un avance; sin embargo, recuperando la idea del "urbanismo fragmentado" de Graham y Marvin (2002), podemos entender que, pese a que la obra se vendió discursivamente así, en la realidad se ancla mucho más fuertemente a la lógica de poder que fortalece la segregación y desigualdad espacial, y crea divisiones socioespaciales que se materializan en infraestructura concreta. Las configuraciones espaciales no buscan conectar, aunque así lo enuncien, sino satisfacer el flujo económico desde el Estado al capital. Así se generan procesos sociotécnicos en forma de red que posibilitan o niegan, en mayor o menor medida, el uso y habitabilidad del espacio.

El urbanismo fragmentado desde el que se analiza cómo se diseña y ejecuta la ciudad y, sobre todo, las grandes obras como el Paseo 5 de febrero, permite que el abordaje desde el concepto de *red sociotécnica* tenga cabida. La ciudad, de acuerdo con Graham y Marvin, se entiende como una fuente de interconexión, pero muchas veces realmente no representa bienestar ni justicia espacial. Bajo el neoliberalismo, la ciudad se desagrega, se dispersa. Los espacios no se plantean ni se materializan para su habitabilidad, sino como mero decorado de los intereses en turno; carreteras, infraestructura de banquetas, puentes (supuestamente) peatonales terminan complicando el ejercicio de habitar la ciudad (2002).

Desde el Estado neoliberal, ni la ciudad y mucho menos lo urbano se entienden como parte de un todo, sino como pequeñas islas; la posibilidad de que la ciudad se conciba como una red sociotécnica que se articula e interconecta mediante sus carreteras y avenidas, a través de su transporte público, queda en el ideal, no en la realidad. Así, se puede observar cómo la infraestructura, entendida como una red sociotécnica en un mundo que fragmenta, segrega y divide, cumple su verdadero objetivo. Traslada capital para su acumulación y tecnifica conceptos y procesos infraestructurales, retirándoles su noción política.

Por eso el marco de análisis del presente trabajo se articula hablando de cómo las redes sociotécnicas más inmediatas a la experiencia individual y colectiva de la ciudad se articulan en medio de la disputa entre el derecho a la ciudad promovido por los colectivos, por un lado, y

la urbanización neoliberal, por el otro. Pero esto se ancla en un proyecto que encumbra e impone el capitalismo neoliberal, dando pie a una serie de injusticias espaciales que la población se ve obligada a vivir, a experimentar, en nombre del progreso que se enuncia desde los discursos oficiales.

El método o cómo ver lo omitido

La estructura tomada para analizar la situación que se afrontó durante la experiencia de la construcción de la obra denominada *Paseo 5 de febrero* recupera el camino de la hormiga, que fue planteado por Latour (2008); éste señala el camino que debe seguir para abordar una problemática desde lo que denomina como "Teoría Actor-Red". Lo que significa que todo fenómeno es global y local a la vez, puesto que se interrelaciona con las dinámicas globales, como el auge del neoliberalismo y del *american way of life*,[4] que, en este caso, tienen repercusiones en los habitantes de Felipe Carrillo Puerto, comunidad colindante con el Paseo 5 de febrero. Y, en sentido contrario, las movilizaciones locales pueden incluso repercutir en las dinámicas internacionales, aunque con sus respectivas asimetrías.

La pauta para entender las afectaciones de la urbanización neoliberal en los individuos y la habitabilidad de las ciudades desde el enfoque glocal[5] se obtiene de la etnografía de quienes viven en estos lugares. Las fotografías guardan la memoria, reviven cuáles fueron los procesos que se atravesaron en sus distintas facetas y atestiguan las afectaciones de movilidad que generaron en los queretanos. A continuación, se realizará un análisis fotográfico para encontrar la manera en que el Paseo 5 de febrero ejecuta las (in)justicias espaciales, pensando la ciudad fragmentada que dificulta y cuyo diseño exhibe como no pensado de manera incluyente.

Las fotografías que se presentan como anexos más adelante fueron tomadas a partir de los recorridos diarios por el Paseo 5 de febrero, entre la avenida 18 de marzo y Epigmenio González, las cuales colindan con el barrio de Felipe Carrillo Puerto, y forman parte de la experiencia de quienes habitamos el barrio y que transitamos en nuestro desplazamiento diario a diferentes zonas de la ciudad. La temporalidad de las fotos abarca de inicios de 2024 a inicios de 2025, lo que las sitúa en el momento final de la obra en términos de la infraestructura automovilística y el inicio de la peatonal.

En el primer grupo de imágenes se puede observar cómo, con el desarrollo de la obra, los peatones fuimos siendo desplazados a movernos por espacios inseguros, en donde las aceras no existían y solo estaba la terracería de la obra, junto con las máquinas de excavación y los trabajadores, sin importar los riesgos que se pudieran generar a los usuarios o a quienes que no podían desplazarse por el espacio (Anexos 1, 2 y 3). En ese pequeño espacio dedicado a los

transeúntes se tenía a escasos centímetros a los autos circulando, y se sentía al caminar cómo pasaban los automóviles, autobuses y camiones de carga pesada. Durante este momento tuvimos que caminar por los bultos de grava y tierra que a su vez estaban junto a las zanjas donde metían el cableado eléctrico.

En esos momentos, las zanjas y los hoyos de excavación fueron constantes en el espacio donde posteriormente se construyeron las banquetas. Lo único que diferenciaba el espacio de obra, el peatonal y el automovilístico eran las barreras para el tráfico. Sumado a ello, la zona de los recorridos se caracteriza por tener una alta presencia de empresas y comercios, cuyos transportes pasaban sobre el área de los peatones para poder ingresar o surtir mercancía, obligando a los transeúntes a caminar por los carriles de los automóviles, demostrando nuevamente la prioridad de la infraestructura automovilística en la ejecución del proyecto.

El cruce peatonal de Epigmenio González contrastaba entre el lado colindante con el carril confinado al transporte público y el perteneciente a la zona de la colonia Felipe Carrillo Puerto, ya que la terracería y las vigas de madera para cruzar se mantuvieron alrededor de tres meses más, lo que directamente comprometía la movilidad de las personas que habitamos la zona. Posteriormente, las banquetas fueron habilitadas, aunque los desperfectos continúan a lo largo de la obra, con zonas de coladeras sin tapar y tubos que sobresalen para instalar la infraestructura, entre otros.

A finales de 2024 e inicios de 2025, en la zona que va del puente peatonal de la estación del transporte público “18 de marzo” a la avenida del mismo nombre, se tuvo un espacio abierto en la acera, en donde la única manera de cruzar era por medio de unas vigas de madera. Al momento de pasar, era posible observar que debajo se mantenían activos los trabajos correspondientes a la red de infraestructura hidráulica. Nuevamente, el espacio en riesgo era compartido por peatones y ciclistas; además, al atravesarlo dos o más personas, se percibía la inestabilidad de la solución hechiza (Anexos 4, 5 y 6).

Sin embargo, en el camino hacia la estación del transporte público “Epigmenio González», en uno de los pilares que sostienen los puentes elevados de los automovilistas, todavía se alcanzan a ver los resquicios de denuncias contra la ejecución de la obra. Cuando todavía no eran arrancadas, se alcanzaba a leer en ellas “urgen vialidades dignas y seguras para peatones y ciclistas”, o “iluminación y seguridad en los puentes peatonales”. En este hecho hay un reflejo de cómo los ciclistas y transeúntes son omitidos por parte de las autoridades estatales, al no solucionar las necesidades de los habitantes.

Conclusiones

La disputa por la ciudad y por su habitabilidad se ve en los conceptos, así como en la materialización de las obras en las que se define qué tipo de ciudad se impone sobre otras. Cuando el neoliberalismo como modelo triunfa, la materialización de la ciudad encumbra obras onerosas que se encuentran en confrontación radical con los intereses y deseos de la población. El Paseo 5 de febrero representa el triunfo de una urbanización neoliberal que privilegia un tipo de eficiencia por encima de la experiencia y la apropiación del espacio público por parte de la población; aquellos que deben trasladarse a pie o en bicicleta experimentan una exclusión y son vulnerados tanto material como simbólicamente.

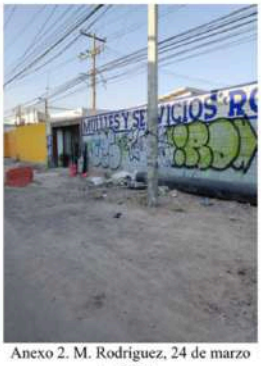
Esto se ve representado en las imágenes que fueron captadas, en las que se representan algunas de las muchas vivencias que experimentamos los habitantes de Felipe Carrillo Puerto, aquel barrio que quedó rodeado de los procesos de industrialización y de "mejora urbana" y que, más allá de obtener un beneficio directo, durante tres años ha vivido los estragos de la mala ejecución de la obra. Entre estas afectaciones se pueden observar la reducción de la movilidad y la mala captación de agua, lo que deja al descubierto las inconsistencias de ambas fases del proyecto *Paseo 5 de Febrero.*

En el proceso de la obra, las salidas del barrio que permiten la conexión con otras zonas de la ciudad se vieron escarbadas y nuestros caminos diarios se daban entre escombro y terracería. Si bien desde el gobierno estatal se dice que ya se concluyó la obra, la realidad es que tanto el espacio peatonal como el ciclista quedan mucho a deber, con cientos de desperfectos en el camino.

El Paseo 5 de Febrero se puede entender como un proceso en donde se da la disputa por la ciudad; por un lado, la colectividad organizada por medio de ciclistas y peatones, que reclaman el derecho a la ciudad con la búsqueda de una movilidad digna, y por el otro, las elites políticas y económicas que propician la reproducción de dinámicas que les favorecen a través del capital. Aunque la obra se muestre como concluida, los habitantes que transitan por la zona siguen denunciando las inconsistencias de la ejecución del proyecto y las repercusiones que tiene.

Anexos fotográficos

Anexo 1. M. Rodríguez, 24 de marzo de 2024.

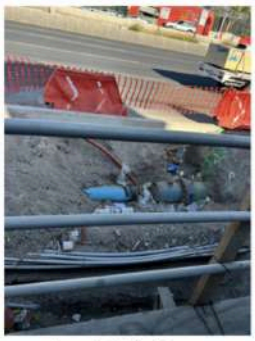


Anexo 2. M. Rodríguez, 24 de marzo de 2024.

Anexo 3. M. Rodríguez, enero de 2024.

Anexo 4. M. Rodríguez, diciembre de 2024.

Anexo 5. M. Rodríguez, enero de 2025.



Anexo 6. M. Rodríguez, enero de 2025.

Referencias

Álvarez, D. (2024, 29 noviembre). Ciclistas exigen movilidad justa en paseo 5F. *Diario de Querétaro*. https://oem.com.mx/diariodequeretaro/local/se-manifiestan-por-la-movilidad-en-paseo-5-de-febrero-13097401

Álvarez, D. (2025, 17 septiembre). Elevadores de Paseo 5 de Febrero son usados por quienes no los necesitan. *Diario de Querétaro*. https://oem.com.mx/diariodequeretaro/local/elevadores-de-paseo-5-de-febrero-son-usados-por-quienes-no-los-necesitan-25810835

Blanco, M. (2024, 28 marzo). Secretario de Gobierno pedalea entre reclamos por «ciclovía» del Paseo 5 de Febrero. *El Universal Querétaro*. https://www.eluniversalqueretaro.mx/metropoli/secretario-de-gobierno-pedalea-entre-

reclamos-por-ciclovia-del-paseo-5-de-febrero/

Estrella, V. (2022, 12 octubre). Querétaro invertirá 6,600 mdp en obras de Paseo 5 de Febrero. *El Economista*. https://www.eleconomista.com.mx/estados/Queretaro-invertira-6600-mdp-en-obras-de-Paseo-5-de-Febrero-20221011-0116.html

Gallardo, M. (2024, 29 noviembre). Cruzan puentes de 275 metros de largo en Paseo 5F. *Diario de Querétaro*. https://oem.com.mx/diariodequeretaro/local/cruzan-puentes-de-275-metros-de-largo-en-paseo-5f-13103472

Graham, S. y Marvin, S. (2002). *Urbanismo fragmentado: infraestructuras en red, movilidad tecnológica y condición urbana*. Routledge.

Gobierno del Estado de Querétaro (s. f.). Paseo 5 de Febrero. *Portal Oficial del Gobierno del Estado de Querétaro.* https://queretaro.gob.mx/web/guest/p5f

García Guzmán, G. (2018). *Aguas suntuarias, aguas tributarias: artificios hidráulicos, fragmentación urbana y segregación residencial en la periferia metropolitana Querétaro-El Marqués 2000-2017* [Tesis doctoral]. El Colegio de San Luis. https://colsan.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1013/642

Harvey, D. (2020). *Breve historia del neoliberalismo*. Akal.

Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes: del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Akal.

Latour, B. (2008). *Re-ensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantia.

Lefebvre, H. (2020). *El derecho a la ciudad*. Capitán Swing.

Márquez, M. (2022, 10 octubre). Primera etapa de Paseo 5 de Febrero lleva el 85%. *El Universal Querétaro*. https://www.eluniversalqueretaro.mx/metropoli/primera-etapa-de-paseo-5-de-febrero-lleva-el-85/

Moreno, M. (2025, 6 octubre). Infringe Norma Oficial Mexicana obra de 5 de Febrero: OCM. *Presencia Universitaria.* https://presenciauniversitariauaq.com/infringe-norma-oficial-mexicana-obra-de-5-de-febrero-ocm/

Paseo 5 de Febrero, proyecto histórico para Querétaro según secretario de Obras Públicas. (2025, 29 septiembre). *Hoy en Querétaro*. https://www.hoyenqueretaro.com/mauricio-kuri/paseo-5-de-febrero-proyecto-historico-para-queretaro-segun-secretario-de-obras-publicas/

Piedra, V. (2022, 27 junio). Querétaro: Todo lo que debes saber sobre Paseo 5 de Febrero. *Líder Empresarial*. https://www.liderempresarial.com/queretaro-todo-lo-que-debes-saber-sobre-paseo-5-de-febrero/

Ramírez Kuri, P. (2020). Epílogo: Derecho a la ciudad en la Ciudad de México, el desafío del siglo veintiuno. En Fabio Vélez (comp.), *Sobre el Derecho a la Ciudad. Textos esenciales* (pp. 133-148). Universidad Nacional Autónoma de México.

Rivera, Á. (2024, 27 marzo). Paseo 5 de febrero: Una obra mal hecha. Ciclistas alzan la voz contra proyecto faraónico de Kuri. *Tribuna de Querétaro*. https://tribunadequeretaro.com/informacion/paseo-5-de-febrero-una-obra-mal-hecha-ciclistas-alzan-la-voz-contra-proyecto-faraonico-de-kuri/

Segura, F. (2025, 15 mayo). Concluye segunda etapa de la auditoría de Paseo 5 de Febrero. *Plaza de armas Querétaro*. https://plazadearmas.com.mx/concluye-segunda-etapa-de-auditoria-a-5-de-febrero/

Soja, E. W. (2010). *En busca de la justicia espacial.* Tirant Humanidades.

1. 241204-006@viep.com.mx ↑

   Correo electrónico: juarezjimenezsalomon@gmail.com ↑

2. Para el trabajo aquí expuesto, se hace uso del derecho a la ciudad cuando la ciudadanía exige a las autoridades correspondientes, ya sea por medio de protestas o por solicitudes administrativas, poder habitar la ciudad en condiciones que garanticen la dignidad humana. Esta noción proviene de autores como David Harvey o Henri Lefebvre, quienes hablan sobre cómo la ciudad debe responder a los intereses de la población que la habita. ↑

3. Así se nombró uno de los procesos más ambiciosos de configuración de la ciudad y la zona urbana impulsado por Grupo DRT (Desarrollos Residenciales Turísticos). Desde fraccionamientos hasta anillos viales que permitieran la conducción a alta velocidad, sin considerar el habitar de peatones. Este grupo surgido hace 28 años (en 1993) de acuerdo con su página web, se ha encargado de construir simbólica y materialmente la ciudad. ↑

4. De acuerdo con García Guzmán (2018) el concepto de *american way of life* se refiere a las condiciones materiales como la rutina laboral y una mejora salarial, así como seguridad social y tiempo libre garantizados; además implica una estrecha relación con el consumo que promueve. La ciudad se consume, no se habita. ↑

5. Es decir, un proceso dialéctico entre los fenómenos globales y locales. Su abordaje permite hilar cómo procesos a nivel global inciden y afectan en situaciones locales. ↑

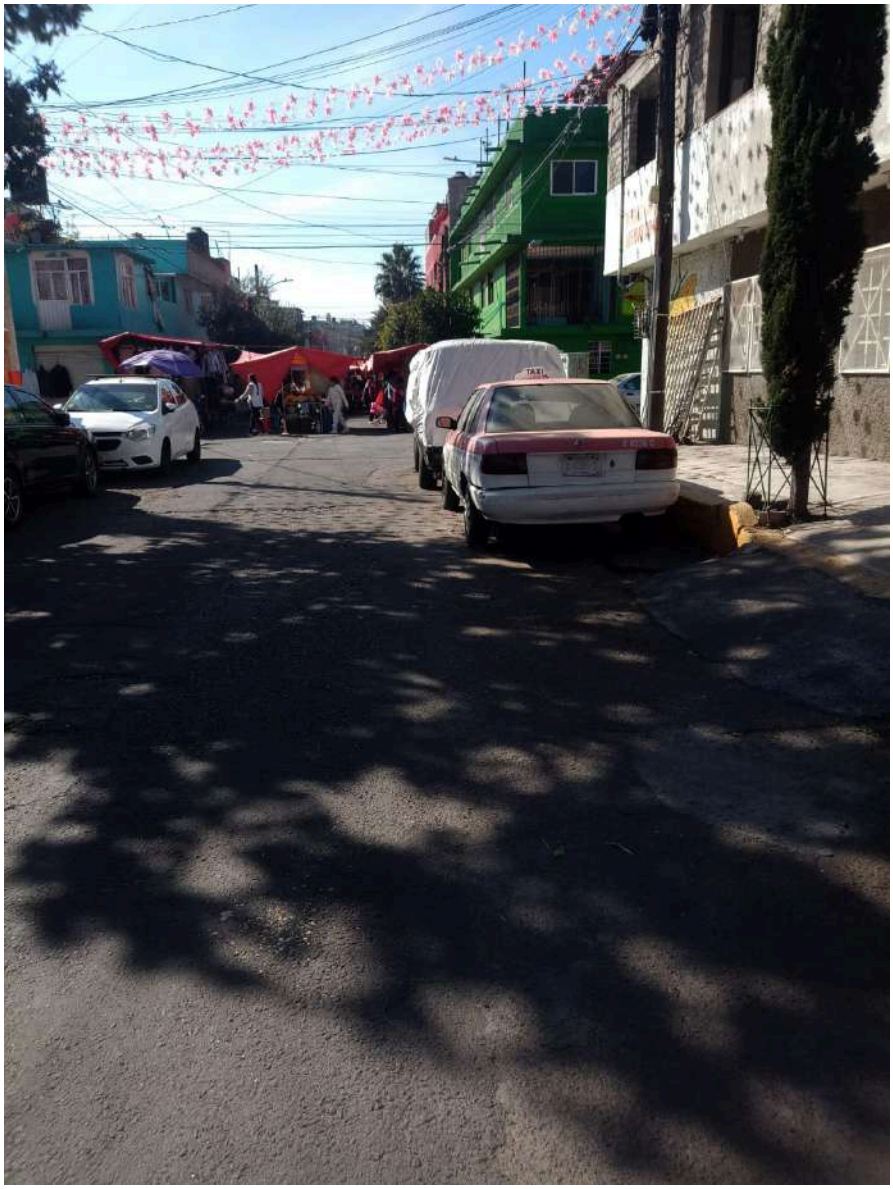
Revista Ichan Tecolotl

ISSN: 2683-314X

Moverse y movilizarse. Habitares en resistencia

América Liliana Mendoza Ojeda [1]

UNAM



Fotografía: Liliana Mendoza, 2026

Resumen

La vida urbana se construye a través de distintas prácticas, sean individuales o colectivas, que se entrelazan a las estructuras de la ciudad, permitiendo interacciones entre las personas que ocupan esos espacios y comparten experiencias que permiten una transformación mutua entre el espacio urbano y sus habitantes. Así, las ciudades no se entienden como una infraestructura vacía carente de significado, pues tanto calles como edificios, instituciones y servicios se vinculan a las experiencias cotidianas y las formas particulares de apropiarse del espacio público de manera temporal, al transitar y desplazarse de un sitio a otro o, de manera prolongada o permanente, por medio de la organización colectiva en búsqueda de distintos fines, por una parte, de resistencia cultural y económica en el comercio informal, las fiestas patronales y otras dinámicas que se convierten en símbolos de identidad quienes interactúan en esos lugares y, por otra, en movilizaciones sociales, cuyas prácticas extienden sus demandas y lucha social transformando un espacio específico de la ciudad, convirtiéndolo en un punto de encuentro y eje articulador de la acción política a partir de un ejercicio dialéctico socio-espacial que refuerza y transforma de manera importante el sentido de pertenencia a través de una memoria específica materializa las exigencias de justicia.

Palabras clave: Ciudad; apropiación; movilidad; espacio; habitar.

Introducción

La ocupación de espacios en la vía pública por medio de distintas prácticas hace de las ciudades lugares heterogéneos, diversos y complejos. Los espacios de la vida y las cotidianidades de las personas convergen en una ciudad, cuyos lugares son utilizados de distintas maneras. Ya sea desde el tránsito individual o desde la acción colectiva, la apropiación y la movilización en/del espacio público constituye habitares de procesos de interacción y vínculos con los otros, en que las necesidades del colectivo se distinguen en la forma de adaptar, cambiar y recrear las ciudades.

La ciudad es un ente vivo y como tal, cuenta historias que interactúan afectivamente con las corporalidades que la sostienen y la transforman, ya que, “la forma de la ciudad contribuye a formar el plano de contemplación del habitante” (Ziccardi, 2019: 106). Cada mural, cada pinta u ocupación breve de una banca, un parque, un transporte, son formas en que el habitar cotidiano de las personas se manifiesta en una relación mutua entre la ciudad y los cuerpos que la habitan. En ese sentido, “la ciudad acoge y hace suyos, (...) a los que en ella nacen y a los que la eligen para vivir” (Durán, 2008: 79), en una especie relación madre-hijos, en donde la voluntad de cada individuo importa para ejercer su *derecho a la ciudad*.

Al hablar de *derecho a la ciudad* no nos detenemos a pensar en su definición más laxa y normativa. Antes bien, procuramos acercarnos a las consideraciones de David Harvey, que lo nombra como un derecho para transformar la ciudad y una forma de intervenir colectivamente sobre los procesos de urbanización desde una perspectiva afectiva mutua: los sujetos transforman y se transforman a sí mismos al ejercer su derecho a la ciudad (2013: 20). Un *derecho* que comprende que la ciudad es tanto un material múltiple de calles, barrios y ambientes como un conjunto de experiencias y significados diversos que las personas tienen y hacen de ella (Durán, 2008: 81).

La ciudad como conjunto de relaciones múltiples en el que coexisten los individuos con sus distintas formas de habitar nos presenta un panorama amplio y diverso de prácticas que se entrecruzan y conviven en el espacio-tiempo ampliando los significados de un mismo lugar. Así, pues, no es lo mismo transitar por una calle en un día laboral que hacerlo en un fin de semana, ni tampoco ocupar el transporte público en la denominada "hora pico" o en horarios de menos afluencia, y no es lo mismo una avenida los días en que hay procesiones, ferias o tianguis, ni transitar a pie, en una bicicleta, moto o automóvil. Es decir, la ciudad es un lugar en donde se comparten las vidas comunes de gente con diferentes necesidades, intereses y voluntades, incluso si estas personas no son conscientes de ese compartir (Harvey, 2013: 107).

Sin embargo, no todas las formas de apropiación del espacio público suponen la apertura a quienes transitan cerca: una calle "privada" puede ser de acceso restringido; una okupa puede tener ciertas restricciones; un tianguis no permite el paso de automóviles durante el tiempo en que se apropia de una calle o avenida; las "terrazas" de algunos restaurantes ocupan las banquetas como una extensión de su negocio, prohibiendo el paso a quienes no van a consumir; al tomar el transporte público de microbuses, taxis de sitio, mototaxis, los "sitios" ocupan una gran parte del espacio público que en hora pico ralentiza el flujo de personas que transitan a pie por esos lugares, pues como menciona Harvey:

> No todas las formas de bien común suponen un acceso abierto. Algunos (como el aire que respiramos) sí lo son, mientras que otros (como las calles de nuestras ciudades) son en principio abiertos, pero regulados, vigilados y hasta gestionados privadamente como distritos para el fomento de negocios. (2013: 113)

No obstante, aunque estas formas de bienes comunes son diferentes de los bienes públicos, los primeros son posibles gracias a la contribución de los segundos, toda vez que esos espacios y bienes públicos se transforman mediante la acción política de las personas que los intervienen para un beneficio mutuo (Harvey, 2013: 115), incluso momentáneamente, como en

la toma de espacios como puntos de reunión para protestar y expresar demandas, peticiones y opiniones. Las calles son espacios de acción política que dan cabida a "intersecciones del cuerpo, la cotidianidad y los espacios de vida de las personas en la producción y reproducción socio-territorial" (Lindón, 2012: 703), tomando en cuenta que las prácticas y los procesos también pueden contraponerse entre sí, ya que un espacio de acción social puede potenciar un movimiento social, o puede ser reprimido de forma violenta.

Así, también, las formas de apropiación dependerán del tipo de prácticas vinculadas a las dinámicas espacio-tiempo. Esto es que éstas pueden ser momentáneas, como marchas, tianguis o comerciantes semifijos en las calles, ya que ocupan el espacio solo por unas horas; temporales, con un rango de tiempo más amplio, que puede ser de semanas o meses, como quienes se reúnen todos los días en un punto de la ciudad o las okupas de protesta que se mantienen durante periodos prolongados pero no tan largos; o duraderas, que son ocupaciones a largo plazo o permanentes, como la invasión de un terreno para construir viviendas o la ocupación de viviendas vacías (Dolores, 2008: 69-70).

El presente trabajo explora algunos momentos en que las personas se apropian de los espacios y construyen resistencias variadas en un sentido que reconoce sus prácticas de movilidad y sus derechos de organización en movilizaciones cotidianas y movimientos sociales desde sus corporalidades individuales, colectivas y comunitarias. En primer lugar, se aborda el tema de la movilidad como una práctica de apropiación al utilizar los bienes públicos y apropiarse de ellos desde lo cotidiano. En un segundo momento se analiza la ocupación de espacios desde otras prácticas como las del comercio informal y las relacionadas a prácticas sociales situadas (fiestas, procesiones, ferias). Por último, las prácticas de organización colectiva y los movimientos sociales que también se incluyen en las dos anteriores.

Movilidad y prácticas de apropiación cotidiana

Si consideramos estas formas de "ser" y "estar" en la ciudad, por una parte la *movilidad* y, por otra, los *movimientos sociales*, cumplen un papel muy importante para los procesos de apropiación espacial, toda vez que desde el habitar individual y colectivo se construyen resistencias y "se expresan las corrientes más profundas de la lucha política" (Ziccardi, 2019: 75) a través de distintas expresiones que reproducen, interpretan, reconocen transforman y significan el espacio urbano desde las múltiples conexiones corporales (Giglia, 2013: 10).

En primer lugar, Isunza (2017: 40) define la movilidad como [un] "desplazamiento, (...), [que] incluye todo tipo de movimientos tanto temporales como permanentes y a distancias variables" que se da por distintas razones como trasladarse al trabajo, a lugares de ocio, para

estudiar, para consumir algo de manera cotidiana o esporádica: prácticas simultáneas en las que las personas se apropian del espacio y del tiempo. Apropiación que Alicia Lindón argumenta que sucede por tener una corporeidad que al mismo tiempo en que "se apropia del espacio y el tiempo que la acontece, lo transforma, le otorga valores, y significados particulares y así lo carga de memoria de lo vivido" (2012: 715) en el uso de la ciudad mediante desplazamientos varios que propician la construcción social del territorio desde prácticas múltiples (Isunza, 2017:42).

Específicamente, la movilidad cotidiana aborda tanto las prácticas de desplazamiento como los procesos que intervienen en esa realización: facilidades y dificultades ligadas a otros procesos articulados como la accesibilidad, la cobertura, la funcionalidad (Isunza, 2017: 42) que o bien pueden propiciar el desarrollo de una construcción ciudadana, o, por su falta o deficiencia, reforzar prácticas de discriminación, desigualdad, exclusión, violencia, inseguridad, entre otras, que impidan o limiten el acceso al derecho a la ciudad y, con ello, su derecho a la participación activa en la transformación y apropiación de la misma, dando como resultado procesos de *fragmentación urbana* mediante una separación que no es solo espacial, sino también de apego y pertenencia de sus habitantes, o de *des-alejación* de los sujetos que interactúan y salen de sus domicilios por diferentes motivos y construyen lazos y relaciones dentro y fuera de sus entornos locales (Isunza, 2017: 56; Lindón, 2012: 711).

La *fragmentación urbana* es un rasgo de desconexión y fractura social que se refleja tanto en el espacio físico —en la distancia, la vivienda, las instituciones y acceso a servicios públicos— como en el desarraigo y el sentimiento de no pertenencia a la ciudad. En las periferias es muy común que la idea de lo local o cercano esté diferenciada de lo metropolitano o las prácticas que en ese espacio se realizan, debido a la distancia que existe y las barreras que existen (Isunza, 2017: 56). Por otra parte, pero en el mismo orden de ideas, la *des-alejación* es una práctica de la cotidianidad si consideramos que nuestros cuerpos también son espacios móviles y, como tal, nos acercamos y alejamos simultáneamente de personas, lugares, cosas, experiencias y emociones (Lindón, 2012: 711).

En ese sentido, las prácticas de resistencia a través de los desplazamientos diarios se componen de una diversidad de actividades que van más allá del uso y apropiación del espacio público en el sentido físico: de estar en el espacio. Las relaciones que surgen durante los momentos de desplazamiento ponen al cuerpo en el centro de la integración de experiencias cotidianas contra la desigualdad; la defensa y el cuidado de los espacios se enlazan a diversas prácticas de apropiación del espacio y de la construcción de territorio desde una *fragmentación urbana* que delimita y una *des-alejación* que nutre la vida cotidiana.

Movilidades articuladas, apropiaciones y momentos

Si bien se mencionó a la movilidad como un conjunto de prácticas de la vida diaria que posibilitan, mediante la acción y uso de los espacios, una construcción socio-territorial, y como "conjunto de relaciones que se suscitan en el proceso de habitar" los bienes públicos a partir de acciones diversas de resistencia para tomar los espacios (Isunza, 2017: 44), existen casos en los que los bienes comunes son "creados o usados de una forma y con un propósito totalmente diferentes" (Harvey, 2013: 116), ya sea capitalizándose o monopolizando el espacio público o restringiendo el acceso desde distintas formas simbólicas y materiales.

En este tenor, las geometrías de la ciudad permiten que parte de estas prácticas de movilidad tomen espacios y los afecten construyendo resistencias de tipo social, político y económico (Hernández, 2023: 18), al considerar que moverse en torno al espacio público y apropiarse de él implica complejizar la acción social, sobre todo en espacios con mayor índice de desigualdad, inseguridad, pobreza y violencias. Al nombrar las prácticas colectivas de personas que se dedican a una serie de oficios y servicios alternativos al desplazamiento de su comunidad local, se habla también de formas de organización y delimitación del espacio que permite actividades comerciales que se integran y adaptan a la vida cotidiana.

Dentro de las actividades comerciales alternativas más conocidas en los barrios periféricos de la Ciudad de México y otros lugares, los tianguis constituyen, además, esas formas de apropiación del espacio público que se extiende a los espacios privados desde la calle y propicia la interacción social de los habitantes, quienes abren sus viviendas para participar de esta práctica con amplia carga simbólica, política, económica y social sobre la apropiación del espacio físico: prácticas de la vida cotidiana que visibilizan las formas de organización colectiva de estos lugares (Sánchez, *et al*., 2025: 78).

Asimismo, "el tianguis no es sólo un agente representativo de comercio informal y de caos, sino que ha formado prácticas de resistencia [e] identidad cultural" (Sánchez, *et al.,* 2025: 76) al apropiarse momentánea pero recurrentemente de un espacio en el que intervienen muchos actores, tanto en la gestión institucional del espacio público, como en la organización colectiva de quienes se encargan de "ordenar" y asignar los espacios del tianguis; esto es, que la apropiación del espacio mantiene una estrecha relación con distintas dimensiones espaciales: las experiencias de vida y prácticas de significación de la estructura de la calle.

La estructura del tianguis responde a una lógica integradora que incluye "flujo de personas, incluyendo tianguistas, vecinos, asistentes o transeúntes y en ocasiones actores gubernamentales, como inspectores" (Sánchez *et al.,* 2025: 87). Las personas que se aglomeran en los horarios específicos en los que se pone el tianguis para abastecerse de productos de distinta índole, para comer y "pasear", contribuyen mutuamente a la ocupación del espacio aportándole una identidad propia de la cual ellos forman parte activa desde la interacción en acuerdo, pero también desde el conflicto, dado que el derecho a la ciudad y la disputa por el espacio trae consigo desplazamientos, corrupción, discriminación, extorsiones, desalojos, entre otros problemas.

No podemos dejar de lado la emergencia de resistencias que estos espacios ocupados aportan, ya que los tianguis "no sólo satisfacen las necesidades de consumo, sino que también se convierten en una respuesta flexible ante la escasez de infraestructura urbana formal" (Sánchez *et al*., 2025: 79), y se representan como puntos de encuentro en lo que Lindón llama "sistemas cognitivos corporizados" en donde los procesos de cognición se entienden a partir de las relaciones de las personas, en sus contextos situados, con sus espacios de vida en una cotidianidad que se vincula a su acción política de apropiación.

Moverse y movilizarse, andares colectivos e itinerantes de la corporización social

Como se ha mencionado anteriormente, las formas de apropiación del espacio público son tantas y tan diversas que no es el objetivo de este trabajo nombrarlas todas. Sin embargo, el tercer punto mencionado al inicio del texto es el de los movimientos sociales, entendidos como prácticas de apropiación que se integran a las mencionadas anteriormente, al considerar los traslados a los puntos de concentración de las protestas como parte importante no solo de las actividades a realizar, ya que el lugar de origen también juega un papel importante para la conformación de demandas por las cuales se protesta.

Existen diferentes prácticas que convergen en una distribución espacio-temporal que es dinámica y cambiante, y dependen de los grupos de personas que las ejecuten a través de una serie de decisiones y habitares que pueden transformar el espacio desde un orden simbólico que se carga de memorias personales y colectivas que le dan un sentido a esa materialidad espacial llenando la apropiación de "sentimientos de identidad y pertenencia, que influyen notoriamente en las relaciones sociales creadas a partir del hacer uso de una espacialidad" (Dolores, 2008: 77), en la que los cuerpos se convierten en mediadores de las mismas prácticas y construyen a partir de sus emociones lenguajes de identificación y de exclusión entre quienes pertenecen a un grupo o a un lugar respecto de los extraños.

Estos comportamientos de transformación en la forma de habitar espacio público forman parte de otros procesos de identificación y reconocimiento de injusticias, violencias y abusos dentro de ese y otros espacios. En ese sentido, los movimientos sociales "tienen una dimensión urbana, no solo porque es en las ciudades, (...) sino por sus reivindicaciones políticas" (Ziccardi, 2019: 79) como agentes de cambio social, y porque son una apropiación del espacio temporal y planeada que se enuncia como práctica de resistencia al poder político que reprime, restringe e incapacita los lugares de la acción política colectiva, y convergen en la organización, coordinación y convocatoria a construir movimientos sociales que pugnen por el derecho a la ciudad con todas sus posibilidades a favor de quienes transitan por el espacio público y al habitarlo lo transforman.

Aunque esto no quiere decir que solo en el espacio urbano existen movimientos de oposición y reclamo, "lo urbano funciona (...) como un ámbito relevante de acción y rebelión política" (Harvey, 2013: 174) que toma como parte importante el contexto concreto y localizado de cada lugar, así como los lugares de acción y el impacto que éstas protestas generan sobre el poder político y económico de la ciudad, y que merman la capacidad de intervención en la construcción, administración, transformación y apropiación de la ciudad. Asimismo, Harvey menciona:

> es en el espacio urbano donde se expresan las corrientes más profundas de lucha política. Por un lado, nuevas estrategias de rebelión urbana surgen de los movimientos políticos. Pero también, el poder político actúa en el territorio; sus características y la reorganización física, social y funcional de este, también funcionan como armas de lucha política. (2013:174)

Las implicaciones geográficas en los movimientos sociales resaltan no solo la apropiación de los espacios a partir de su ocupación momentánea, sino el impacto que esta ocupación tiene a ojos del gobierno y de las instituciones, así como de las personas que transitan esos espacios y de quienes los habitan. Esto es, que la dimensión socio-espacial de las luchas de los movimientos sociales visibiliza las injusticias, la distribución de la riqueza inequitativa (Ziccardi, 2019: 83), la desigualdad, la discriminación y las violencias en torno a una visión que es más que una geometría del espacio y que va más allá de una lucha contra el capitalismo. Los movimientos sociales intentan comprender y posicionarse desde luchas más situadas en relación con contextos étnicos, etarios, de sexo, religiosos entre otros, que se manifiestan dentro de espacios públicos en el intercambio y la transformación de los significados de los

mismos y construyendo nuevas narrativas de acción social, política y nuevas formas de habitar, no solo para los grupos que se movilizan sino para quienes transitan y reconocen estos espacios desde otras perspectivas.

En ese sentido, dentro las formas de apropiación momentánea, temporal y duradera, esta última vincula los procesos de reparación y exigencia de justicia con la reconstrucción de la memoria. Las pintas en una marcha, las consignas, el estar en el espacio, generan procesos de reconocimiento mutuo momentáneos, pues la apropiación del espacio es por un lapso corto de tiempo y el gobierno implementa una serie de acciones para amortiguar el impacto. Por otra parte, la apropiación duradera del espacio como la okupa o la colocación de anti-monumentos hacen que el discurso de denuncias y demandas sociales se prolonguen en el habitar cotidiano, tanto de los manifestantes como de quienes solo transitan estos espacios, al hacer que esa memoria espacial e histórica cambie para reconocer que existen y perviven estas exigencias.

La influencia que tienen los anti-monumentos en la memoria colectiva y el habitar espacial de la ciudad permite nombrarlos como "expresiones político-artísticas emergentes [que] interpelan a la sociedad a reflexionar sobre los silencios y contradicciones que persisten en el desarrollo histórico y la vida democrática de México" (Pérez-Manjarrez, 2025: 123), que moldean la acción política y se recrean a partir de un ejercicio dialéctico socio-espacial que resignifica la identidad colectiva y el sentido de pertenencia a través de una memoria específica que visibiliza y mantiene a la vista las exigencias de justicia.

La construcción y reconstrucción de la memoria a través de las prácticas de apropiación cotidiana del espacio público pone en el centro la relación de las personas y sus experiencias corporizadas con el espacio público como elemento importante de la carga simbólica cambiante en relación con esas memorias, ya que "descifrar la imbricación entre el cuerpo, las emociones y las espacialidades puede ampliar la comprensión de los horizontes (...) y de procesos específicos como pueden ser los patrones de segmentación y segregación espacial crecientes" (Lindón, 2012: 716), toda vez que las demandas por mejorar las condiciones de habitabilidad del espacio urbano se complejizan en torno a buscar respuesta a luchas de distinta índole.

La apropiación del espacio desde la movilidad y los movimientos sociales teje redes de resistencia que se vinculan a las prácticas y habitares cotidianos ya sea en el espacio físico o en el espacio virtual, transformando las dinámicas de acción política, de pertenencia y de identidad, a través del uso de estos espacios que conforman en todas las escalas redes de

resistencia en las que la apropiación se expande a otras esferas más globales, sin dejar de considerar el reforzamiento de la colaboración y dialogo entre las partes involucradas. No obstante, como dice Lago:

> La impronta local, es decir los problemas específicos de cada país o ciudad, surge con más fuerza que en las causas de los movimientos de resistencia global, pero lo que tienen de semejantes son las técnicas y las formas de movilizar, y el sentido global de sus reivindicaciones. (2015: 122)

Esta especificidad delimita y amplía el nivel de participación de la comunidad local cercana al suceso. Al mismo tiempo pone en el foco global las demandas de justicia y las exigencias, dotando a la acción política virtual de un sentido complementario a la construcción de territorio e integrándose sin diluirse o silenciar las apropiaciones del espacio físico en el que convergen e interactúan las personas cara a cara, y haciendo del ejercicio de apropiación un tema tan complejo como importante de nombrar.

Conclusión

A lo largo de este recorrido se plantearon tres maneras de apropiación del espacio público con respecto del derecho a la ciudad como práctica consciente y constante en el habitar cotidiano y el reconocimiento de las experiencias de vida de quienes transitan, recorren, ocupan y viven en las ciudades. Los encuentros y desplazamientos, ya sean momentáneos, temporales o duraderos, impregnan esas experiencias y formas de apropiación personal y colectiva y cargan de sentido estas estructuras dispuestas para ciertos fines, transformándolas al proporcionarles una identidad: una parada de autobuses con sus vendedores ambulantes y personal administrativo mantiene un ambiente “familiar” para quienes utilizan constantemente esa ruta, generando una apropiación del espacio que no necesariamente tiene por objetivo tener la carga simbólica que le reconoce como un lugar de pertenencia o identificación.

Construir una ruta para transportarnos de un lugar a otro (casa-trabajo, casa-espacio público de recreación, etc.) crea condiciones de familiaridad con respecto a los transportes que se utilizan con frecuencia, generando este sentido de pertenencia que difícilmente surgiría en una ruta de transporte nueva o desconocida para quien está acostumbrado a utilizar una misma forma de traslado. Este sentido de pertenencia y de identidad también se ve reflejado

en la forma de ocupar el espacio, tanto de las calles como de los establecimientos comerciales que frecuentamos, así como las iglesias, las fiestas, las ferias, los tianguis y muchas otras formas de habitar un barrio, colonia o alcaldía de la ciudad.

Los conflictos pueden suscitarse entre diversos grupos que tienen prácticas de apropiación del espacio para sus distintas actividades cotidianas, pero en un mismo punto geográfico. Así, en una calle, avenida, o negocios cercanos, diversos grupos culturales y organizaciones como las del tianguis y propietarios de viviendas de esa calle pueden disputarse el derecho a ocupar el espacio público. Sin embargo, esto no quiere decir que la interacción se vuelva irrealizable, ya que la convivencia y esos sentidos de pertenencia permiten distribuir las calles de cierta manera para que tanto los negocios locales como los vecinos que abren sus puertas para unirse a las actividades de comercio y otros grupos que se reúnen constantemente por ahí, puedan interactuar durante esa ocupación momentánea.

La emergencia de la apropiación del espacio a partir de diversas prácticas, nos involucra como habitantes, usuarios o transeúntes de la ciudad en la construcción socio-territorial de una identidad que se reinventa y se resiste de distintas formas a la distribución asimétrica y desigual de la ciudad. La movilización social dentro de un lugar concreto, pero instalada a través de procesos de acción política virtual construye habitares en resistencia más duraderos que perviven en la memoria colectiva y contribuyen ampliamente a la transformación y a la visibilización de estas luchas que a su vez se intersectan con otras formas de habitar la ciudad sin sustituir o mermar las posibilidades de acción social.

Referencias

Dolores Sánchez, I. (2008). *La apropiación del espacio público. Caso de estudio: el Tianguis Cultural del Chopo* [Tesis de maestría]. Universidad Nacional Autónoma de México. https://ru.dgb.unam.mx/server/api/core/bitstreams/a4e17334-6d50-47a7-8184-f05ee319ff44/content

Durán, M. A. (2008). *La ciudad compartida. Conocimiento, afecto y uso*. Ediciones SUR.

Giglia, A. (2012). *El habitar y la cultura. Perspectivas teóricas y de investigación.* Anthropos.

Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Akal.

Hernández Zapata, V. (2023) *La apropiación del espacio público a través del trabajo precario y/o informal en el caso: del tianguis de Av. Tláhuac-Anillo Periférico y Canal de garay* [Tesis de licenciatura]. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.

https://repositorio.xoc.uam.mx/jspui/retrieve/b0645134-b816-4fd0-aa32-81e58f182a4c/51210.pdf

Isunza Vizuet, G. (2017). *La movilidad urbana: dimensiones y desafíos.* Instituto Politécnico Nacional / CIESAS.

Lago Martínez, S. (2015). Movimientos sociales y acción colectiva en la sociedad red. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación,* (128), 113-130.

Lindón, A. (2012). Corporalidades, emociones y espacialidades: hacia un renovado betweenness. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, 11*(33), 698-723.

Pérez-Manjarrez, E. (2025). Antimonumentos: nuevas prácticas en la disputa por la memoria. *Huarte de San Juan. Geografía e historia,* (32), 121-150.

Sánchez, F. I., Salazar, B. L., Vázquez, L. A. y Ramo, R. (2025). Apuntes del tianguis en el tejido del hábitat urbano. Encuentros y signos de apropiación del espacio público. En B. L. Salazar Martínez, L. A. Vázquez Honorato, P. Martínez Olivarez, L. D. Rodríguez Hernández, R. Ramo Díaz y H. Brizuela Casimir (coords.), *Abordaje de la cultura del hábitat desde la transversalización de la investigación* (pp. 75-96). Comunicación Científica.

Ziccardi, A. (2019). Las nuevas políticas urbanas y el derecho a la ciudad. En F. Carrión Mena y M. Dammert-Guardia (eds.), *Derecho a la ciudad. Una evocación de las transformaciones urbanas en América Latina* (pp. 61-94). CLACSO / Flacso – Ecuador / IFEA.

1. Correo electrónico: orange317312@gmail.com ↑

Revista Ichan Tecolotl

ISSN: 2683-314X

‘Ukári Waikamete: una cartografía del espacio urbano en la ciudad de Guadalajara

Erika Jocelyn Ramos Aréchiga[1]
Universidad de Guadalajara

Fotografía de ‘Ukari Waikamete, 26 de marzo 2023.

Resumen

En Guadalajara, la forma en que habitamos sus particularidades varía dentro de una paleta de colores que va desde tonalidades sepia y escalas cálidas de amarillos, hasta el negro del asfalto y el gris del brutalismo contemporáneo. No obstante, existe una excepción: una parte de la ciudad que oculta, entre colores vibrantes, geometrías y texturas estampadas —y/o bordadas—, los cuerpos que habitan una realidad serrana urbanizada.

El presente texto tiene como objetivo narrar, brevemente, los procesos de movilización que la comunidad Wixáritari ha atravesado desde el desarrollo de su participación deportiva comunitaria en la Zona Metropolitana de Guadalajara, abordando su identidad, territorio y

diversidad, examinando su participación en deportes, organización social y resistencia cultural frente a los desplazamientos y desafíos políticos y de género, lo que propició la organización de ligas deportivas Wixáritari en la Unidad Deportiva Adolfo López Mateos.

Desde una perspectiva de género, se empleó una metodología cualitativa para la construcción de un análisis interpretativo y subjetivo, basado en las etnografías realizadas en la liga de baloncesto femenino *'Ukári Waikamete*. Este análisis tiene como finalidad demostrar, a través de siete casos específicos,[2] la lucha por derechos, autonomía y reconocimiento en espacios urbanos y públicos frente al desplazamiento forzado promovido tanto por el Estado como por un sector de la población urbana.

Palabras clave: espacio urbano; deporte; conflicto étnico; violencia de género; migración.

I. El pueblo y comunidad Wixáritari

Para delimitar geográfica, ecológica, histórica, lingüística y culturalmente a la comunidad Wixáritari (plural, *huicholes*) y Wixárika (singular, *huichol*), tradicionalmente se ha recurrido a la descripción del asentamiento en la Sierra Norte de Jalisco o Sierra Madre Occidental, tal como lo hizo hace más de cien años el primer etnógrafo moderno, Carl Lumholtz (Jáuregui, 2008).

El territorio de los y las Wixáritari comprende cinco comunidades cabecera, que corresponden a pueblos o rancherías: Tuxpan de Bolaños, San Sebastián Teponahuaxtlán, Santa Catarina Cuexcomatitlán, San Andrés Cohamiata, en Jalisco, y Guadalupe Ocotán, en Nayarit. Es importante destacar que, aunque los *huicholes* compartan una misma identidad étnica, no constituyen un grupo homogéneo en términos de prácticas y consensos; son una etnia que puede entenderse como parte de una comunidad culturalmente integrada, pero caracterizada por su diversidad interna.

En este contexto, se presentan dos enfoques distintos de observación territorial. El primero se refiere a la delimitación del espacio regional de los Wixáritari, mientras que el segundo aborda las fronteras identitarias de sus comunidades. La integración de estos planteamientos puede ofrecer una base para comprender cómo los Wixáritari se incorporan al espacio urbano de Guadalajara, y de qué manera, en ese proceso, se consolidan como una comunidad unificada dentro de la ciudad, con el ejemplo del caso de la Unidad Deportiva López Mateos.

Explorar las diferencias en las relaciones intergrupales entre los Wixáritari y el resto de la población urbana da paso a la interrogante de si, incluso en el contexto citadino, es posible hablar de grupos comunitarios que reproduzcan las formas de vida y la organización residencial propias de la Sierra. La construcción del territorio Wixárika no sólo permite analizar

la reorganización política y ceremonial de estas comunidades, sino que también evidencia la fragmentación territorial (Téllez, 2005) y la diáspora dentro de la ciudad (Ramos Aréchiga, 2025).

II. Antecedentes deportivos de la comunidad Wixáritari en la Zona Metropolitana de Guadalajara

La historia de la comunidad Wixáritari en la Zona Metropolitana de Guadalajara, centrada en sus desplazamientos y actividades deportivas, indica que llegaron a Zapopan en la década de 1970 para estudiar en una secundaria dirigida por el sacerdote franciscano Ignacio Ramírez, cerca de un espacio llamado "Tecolandia", donde solían jugar antes de trasladarse a Los Colomos. Hacia finales de los años setenta, estos terrenos fueron urbanizados y convertidos en una unidad deportiva que conserva ese nombre (Calderón, 2010).

En 1981, la comunidad se mudó al Parque Canarios en la colonia Tepeyac, donde improvisaron canchas de tierra y participaron en torneos con la población mestiza, aunque eventualmente dejaron de hacerlo (Calderón, 2010). En 2008, después de 27 años, fueron reubicados en el Parque Ávila Camacho, pero también tuvieron que abandonar este espacio debido a las remodelaciones por los Juegos Panamericanos de 2011. Este lugar, conocido por los Wixáritari como "La Curva", fue su tercer espacio deportivo principal y el que más tiempo han habitado. Además, en el complejo deportivo del ex Estadio Panamericano de Atletismo, remodelado en 2014 como Estadio Panamericano de Los Charros de Jalisco, las canchas de tierra fueron utilizadas por la comunidad para jugar futbol, voleibol y baloncesto (Calderón, 2010).

En cuanto a la participación de género, Toño señala que inicialmente solo los hombres jugaban futbol, mientras las mujeres apoyaban desde las porras; sin embargo, *Amarilla* indica que las mujeres comenzaron a involucrarse más con el tiempo. *Rosita* comenta que ha habido cambios sustanciales, con más mujeres participando en las actividades deportivas.

Finalmente, ante la construcción del estadio de béisbol y la reubicación fallida en el Parque Ávila Camacho, la comunidad encontró en la Unidad Deportiva Adolfo López Mateos (UDALM) un nuevo espacio intermedio para continuar sus actividades en la zona, buscando mantener su presencia y actividades deportivas en la región.

> Allí era la dinámica totalmente diferente que ahora, porque allí la dinámica la hacía una Wixárika, de hecho, es mi amiga y se llama Adriana. Ella hacía los eventos, ella traía varios lugares, los equipos, los estudiantes... o sea, de Tepic los estudiantes, o sea, ellos traían puro

> Wixáritari. Acá estudiantes, acá Tepic estudiantes, pus nosotros aquí en Guadalajara, pero pues lógicamente nosotros (todos éramos mamás), pero convivimos todos juntos y organizaba una [...] cómo te diré, una comida. Ninguna preferencia, ni nada, todo por igual, todo por igual. Nos daban de comer, bebida, o sea, todo. (Entrevista con *Plata*, 30 de abril de 2024)

III. La Unidad Deportiva Adolfo López Mateos y la liga 'Ukári Waikamete

La liga femenil de baloncesto 'Ukári Waikamete', que en Wixárika significa "mujeres que juegan", se reúne todos los domingos[3] en la Unidad Deportiva Adolfo López Mateos en Guadalajara. Con una historia de más de 17 años, fue en 2015 cuando empezó a organizarse formalmente como una liga deportiva femenina. La infraestructura de la Unidad Deportiva tiene registros que sugieren su construcción en 1962 y su inauguración en 1964 (Bravo del Río, 2014) o, según otros datos, fue creada e inaugurada en 1964 (Colonia del Fresno, 2016). El diseño principal fue obra del arquitecto Alejandro Zohn. La comunidad local la conoce como "La Unidad" o simplemente "Unidad Deportiva".

Ubicada en la Colonia Colón Industrial, al suroeste de Guadalajara, la UDALM se encuentra en la intersección de la Calzada Lázaro Cárdenas y la Avenida Cristóbal Colón, junto a la estación "Unidad Deportiva" del Tren Ligero, que lleva su nombre. El complejo cuenta con instalaciones de alto rendimiento, como un velódromo, una alberca, canchas de futbol, baloncesto, voleibol, además de canchas de frontón y frontenis, estas últimas muy usadas por los trabajadores de la zona industrial antes de recientes remodelaciones.

El Consejo Estatal para el Fomento Deportivo (CODE) de Jalisco reconoce a la Unidad Deportiva como un polideportivo que ofrece disciplinas como atletismo, baloncesto, frontenis, futbol, gimnasia rítmica y natación, tanto para adultos como para niños, actividades que se han practicado allí por más de 50 años. Recientemente, también se han incorporado clases de baile de ritmos latinos. El CODE ha establecido un reglamento para garantizar la superación deportiva, el buen uso y el mantenimiento de las instalaciones, promoviendo un comportamiento que preserve en buen estado los espacios y facilite su conservación (Bravo del Río, 2014; Colonia del Fresno, 2016).

Desde las 15:00 horas comienzan los enfrentamientos deportivos en la UDALM, aunque desde el mediodía se observa su llegada, convivencia y entrenamiento. Los asistentes llegan en familia, con amigos o solos, cargados de objetos como pelotas, comida y bocinas. En su ingreso

se encuentran con puestos de dulces y una fuente de sodas. En un parque cercano, conviven infancias Wixáritari y no indígenas, aunque sin interacción lúdica significativa. De igual forma, se mantiene, en las actividades deportivas de los Wixáritari, la separación por género: los hombres juegan futbol en la cancha de césped, mientras que las mujeres participan en partidos de baloncesto en la cancha de cemento.

Las personas no indígenas suelen participar en actividades en la piscina o clases de baile, mientras que los Wixáritari ocupan principalmente las canchas deportivas, especialmente la segunda cancha de basquetbol es para ellas y la primera y tercera para el público en general. Entre las canchas hay gradas donde los jóvenes Wixáritari apoyan a sus equipos, socializan, comen y beben cerveza, en un espacio con sombra bajo árboles, donde también juegan niños.

Los equipos de baloncesto están organizados y participan en torneos relámpago o en la liga oficial, dependiendo de la asistencia femenina, pues muchas viajan en vacaciones para visitar a su familia o celebrar rituales en sus comunidades. La vestimenta de las mujeres es tradicional, con faldas y blusas bordadas, aunque también usan uniformes deportivos en partidos, acompañados de calzado variado, accesorios y peinados no específicos. Los hombres, en cambio, no usan trajes tradicionales y visten ropa casual o uniformes deportivos, portando también morrales bordados que representan su identidad cultural.

La convivencia entre géneros es limitada, ya que permanecen separados durante las actividades deportivas, que dividen a hombres y mujeres en futbol y baloncesto, respectivamente. Las asistentes femeninas disponen de espacios propios, generalmente en el suelo, al ras de la cancha, y la interacción entre equipos es escasa, limitándose a sus integrantes —muchas veces familiares o de la misma comunidad—. Los equipos se agrupan por características como edad, maternidad, nivel socioeconómico y filiación de parentesco/regional, formando comunidades delimitadas y manteniendo cierta segregación según su estatus, actividades, oficios o parentesco.

> Yo siempre he ido a jugar [a la UDALM] desde que llegué yo aquí Guadalajara, desde que tenía 17 años, yo empecé a jugar en la UDALM, yo siempre toda mi vida he ido a jugar ahí y allá en Zapopan. A veces íbamos a jugar allí en Zapopan y a veces en la UDALM, pero siempre he jugado en las dos partes, Zapopan y aquí. Sí [fui de las primeras jugadoras en la UDALM]. Adriana, Mari —la esposa de Marcos—, son de las primeras que empezaron a jugar en la UDALM. Yo aquí jugando tengo 21 años y de la liga jugando tengo apenas siete años. Nosotros ya jugábamos [antes de que se creara la liga] pero no como la liga, no, como amistoso nada más. A veces, había torneos relámpago, pero rara veces. A veces, aquí en la

> López Mateos y a veces allá en La Curva. Pero sí, como ahora no es, era totalmente diferente. No era liga ni nada de eso, si había equipo no habíamos muchos. (Entrevista con *Rosita*, 30 de enero de 2025)

IV. El juego de la organización: entre la invisibilidad y la toma de decisiones

La unión entre las autoridades de la sierra y las comunidades indígenas en la ciudad puede ser un factor clave para fortalecer a la comunidad indígena, promoviendo una mayor participación y organización política. Cuando estas autoridades trabajan juntas, comparten conocimientos, recursos y estrategias para defender los derechos y necesidades de sus pueblos. Así fue con el comisariato y autoridades tradicionales de San Andrés Cohamiata.

Esta colaboración fomentó un sentido de unidad y empoderamiento, permitiendo que las comunidades indígenas tuvieran una voz y presencia más fuerte en los espacios públicos y en la toma de decisiones. Además, al unirse —la sierra y la ciudad—, se crearon redes de apoyo que facilitaron la participación en procesos políticos, fortaleciendo su capacidad de organización y resistencia. En conjunto, esta alianza contribuyó a preservar su identidad cultural y a promovió cambios positivos en sus comunidades.

Cuando llegó la comunidad Wixáritari a la UDALM, la organización estaba debilitada por toda la movilización que debieron hacer para establecerse en un nuevo espacio. En la Unidad se limitaron a lo lúdico; las reuniones que había eran más para reunirse y hablar de los torneos, cuestiones del reglamento, de aclaraciones, y a eso se circunscribió mucho el espacio público de la unidad deportiva, al deporte.

> En algún momento, recuerdo que se hacían reuniones para hablar de todo lo demás, de estas cosas que son importantes como ciudadanos Wixáritari aquí en Guadalajara, pero casi siempre fue muy difícil porque la gente va a jugar allá no está en ese, en esa clave para reunirse, entonces como que nunca se logró muy bien (Toño)

La creación de la liga femenil de basquetbol es muy importante porque con su inicio se marcó un periodo en la organización de la comunidad Wixáritari que coincidió con la finalización del comisariado y la división de la asamblea comunitaria en la ciudad en dos comités: uno de los Wixáritari en el futbol y el otro de las Wixáritari en el básquetbol. Asimismo, las mujeres

Wixáritari fueron las que permitieron la entrada de "mestizos" a su organización e hicieron que formaran parte del comité; esto último es algo por lo que ya habían luchado los Wixáritari en la Unidad Deportiva del Parque Canarios y que, al llegar a la Unidad López Mateos, se quebrantó.

No sólo se fragmentó la comunidad entre dos deportes, se fracturó entre dos géneros y entre dos mundos de vida. La hazaña que habían logrado los gobernantes de la Sierra en la ciudad se desplomó junto con la organización política de la comunidad Wixáritari urbana en la Zona Metropolitana de Guadalajara. Se esfumó con el ideal de que los mestizos no intervinieran en las decisiones de los y las indígenas Wixáritari.

El separatismo y las relaciones de género entre la comunidad Wixáritari más allá de estar generando nuevas organizaciones entre las mujeres, están fungiendo como un contenedor de tensiones y conflictos. Los cuestionamientos hacia la organización política interna han llevado a las mujeres a diversificar el pensamiento de su papel en la comunidad Wixárika y en la ciudad. La violencia de género que sufren no sólo está en sus hogares, las invade en los espacios públicos, en espacios que en principio comenzaron a utilizar para divertirse, reunirse y visibilizarse como una comunidad de pueblos unidos y organizados que exigen su pertenencia y derechos ciudadanos. Como menciona *Dorada* (entrevista, 1 de mayo de 2024):

> [Es una creencia difundida que] las mujeres no tienen por qué estudiar, deben servir a los hombres, el estudio no es importante. [Sin embargo], las mujeres somos jícaras, el sostén de la familia, somos matriarcas [y aun así] las mujeres que más sufren son las que están allá, en la Sierra.

Rojita (entrevista, 29 de abril de 2024) reafirma el papel tan importante de la mujer en la cultura Wixáritari y el rol que se le asigna desde que una niña nace y es recibida por la familia y la comunidad:

> La mujer es muy importante para una fiesta tradicional. O sea, nada más lo hace la mujer, no puede hacerlo nadie más. Pues le dan su bienvenida y todo ¿No? Entonces cuando se convierte en un ser ya pues mayor y quiere tener su familia, la mujer le toca [...] ¿Cómo te lo podría decir? Le hacen como una jícara, es la jefa de la familia, por decirlo así. Le dan un *xukuri*, se llama, y en ese *xukuri* lleva a toda su familia, por ejemplo, a su esposo, si tiene, no sé, ganado por decirlo así, o sea si tienen animalitos, si tienen hijos, todo va en esa jícara, entonces cada vez que hay alguna fiesta de la familia ahí, la mujer tiene que estar presente con su jícara porque es la que lleva ¿No? A esa familia haz de cuenta. También el hombre tiene su rol, pero la mujer es muy importante porque se supone que es eso, es alguien muy

> muy importante de [...] sí es la jefa, la mujer lleva casi todo, todo, todo, todo. Entonces a raíz de eso, por eso le toca que hacer el tejuino, que las tortillas, que porque se supone que [...] pues es por esa razón ¿No? De que ella lo lleva todo, se supone.

¿En qué momento la mujer Wixárika abandona su poder como mujer matriarca, jícara de la creación, de los cuidados de la familia y lo que da vida y se inscribe en las dinámicas de la violencia desigual entre mujeres y hombres para ser devaluada a una mera utilidad de la vida reproductiva del trabajo doméstico, delegando su poder en la ciudad y su capacidad de agente de cambio cultural y político? ¿realmente delega?

Otro factor de violencia de género que hay en la Unidad entre hombres y mujeres Wixáritari, se suscita por el consumo de alcohol dentro de las instalaciones, que es muy difícil de combatir. A pesar de los esfuerzos que se han hecho desde que estaban los y las Wixáritari en La Curva es un hábito muy común y arraigado en la cultura dominical. Si bien se ha enfocado esta problemática en los reglamentos internos deportivos, los cuales se enriquecen con cada edición del comité, no hay una regulación de los estragos de violencia física, verbal y psicológica que se vive dentro de la comunidad.

Del mismo modo, las compañeras manifiestan una profunda desunión fuera de los encuentros deportivos y aun conviviendo en un mismo espacio; describiendo cómo es que los reglamentos que se crearon en la UDALM de alguna manera lograron desarticular las dinámicas de cooperatividad que tenían en La Curva los y las Wixáritari. Dichas actividades eran más libres, puesto que asistían cuando querían o podían. El juego era más un pretexto para la libre asociación y no un ejercicio central, aunque estuvieran en una unidad deportiva.

El objetivo de la liga *'Ukári Waikamete*, supervisado y creado por el comité central, de mantener la unión y la convivencia en autonomía, pareciera quedarse en el discurso y no en la práctica. Sin embargo, es un proceso complejo, e incluso no es una disertación que esté siendo impulsada por las Wixáritari.

> Aquí lo que hace falta es hacer más convivios, más unirnos, como la unidad. Porque donde yo sé, más donde conviven es en la unidad que otra parte. Yo diría, eso es lo que hace falta, o sea, la unión de Wixáritari, la unión de [...] ¿Cómo te diré? Pero no obligación, porque a veces [...] Yo, pues yo mi forma de pensar, yo lo tomo en la unidad como obligación, no porque yo quiera, porque nos exigen varias cosas y yo digo que no sea obligación para Wixáritari [...] Como así, o sea, voluntariamente quien quiera convivir con Wixáritari lo haga. Sin obligación, sin nada, que le nazca a convivir con su propia gente, pues. [...] yo me siento obligada cuando voy a la unidad porque tenemos ciertos reglamentos en la unidad. Yo por

> eso digo, yo mi forma de pensar, que hicieran esos convivios pero que no sean obligatorios. [...] Pero, te anotas en la liga, anotas tu equipo, pero tienes estos reglamentos, blablablá. O sea, tienes que jugar tantas jornadas para jugar finales. Eso es lo que a mí no me entra porque según la liga, lo hicimos para convivir, no para tener obligaciones, eso es lo único que a mí no me gusta de la unidad, es el único. (Entrevista con *Blanquita,* 1 de mayo de 2024)

Verde menciona que estas dejaciones tienen su origen en la Sierra porque no las dejan ser quienes realmente son, o como quieren ser, porque las ven mal al primer intento de expresarse y prefieren quedarse calladas.

> Pues no puedo hacer esto, no puedo decir esto porque pues no me toca, como que te sientes menos, no sé por qué. En la ciudad, como vemos, ya ves ¿No? De que marchas por las mujeres, de que noticias, de que tenemos derechos y como que te da [...] dices: «Ah no, pues aquí hay más oportunidades, yo puedo expresarme y decir lo que yo quiera". (Entrevista con *Verde*, 30 de enero de 2025)

Al ver que en la ciudad más que justicia por lo menos puede haber visibilidad, son contadas las chicas que se atreven a alzar la voz. Aunque su propia comunidad, de mujeres, en la ciudad, las vea mal por expresarse y pronunciarse en contra del silencio, que *Verde* asume como consecuencia del maltrato psicológico que reciben desde niñas, aunado a cómo son criadas por sus madres, lo que les forma una mentalidad intencionada o predispuesta.

V. Desplazamiento forzado y resistencia urbana

El proceso organizativo de los cambios de unidades deportivas de la comunidad Wixáritari de la Zona Metropolitana de Guadalajara se vincula directamente con la organización para la gestión de espacios públicos para la venta de artesanía. Asimismo, la agrupación de la comunidad Wixáritari urbana que inició en la Unidad Deportiva de La Curva fue la que permitió la manifestación en la que se pronunciaron jóvenes y viejos, hombres y mujeres indígenas contra del uso de la mascota oficial de los Juegos Panamericanos XVI. La imagen de una venada, "Huichi", fue negada por los y las Wixáritari. Los motivos eran claros, no sólo estaban enfrentando el despojo de los espacios públicos recreativos sino el despojo de su territorio sagrado en San Luis Potosí, mejor conocido como Wirikuta. El descontento les hizo externar la indignación del mal uso de la apropiación —en lugar de la apreciación—cultural de sus tradiciones.

En la nota periodística de Alberto Nájar (2011), menciona la posición de Toño en contrapunto de lo que el entonces gobernador de Jalisco, Emilio González, mencionó, ya que este creía que era una representación de "los pueblos originales [...] orgullo de todos nosotros», mientras que por otra parte el pueblo Wixárika estaba siendo ignorado una vez más.

Cabe señalar que para elegir a las tres mascotas oficiales el gobierno hizo una "consulta" ciudadana a quince mil personas y reconoció que no pidieron la autorización de los pueblos y comunidades Wixáritari para utilizar y descontextualizar una figura sagrada. Por el contrario, la respuesta del comité organizador de los juegos panamericanos fue que no abordarían el tema. Así fue como "Huichi" se presentó al mundo en la inauguración de los XVI juegos el 14 de octubre de 2011, y como la comunidad Wixáritari urbana se desplazó a la Unidad Deportiva Adolfo López Mateos.

Los desplazamientos cartografían una movilización de la parte con más desarrollo económico-infraestructural de la Zona Metropolitana de Guadalajara, la ciudad de Zapopan, a la UDALM en Guadalajara. Se puede ver a este espacio como un lugar donde se reúne la diáspora Wixáritari y donde los cuerpos son representaciones de diferentes procesos temporales que negocian el pasado, el presente y el futuro en la ciudad. Estos van desde la apropiación de los espacios públicos que desafían la legitimidad del orden al organizarse para exigir áreas para venta de artesanía y recreación deportiva, y para ejercer la responsabilidad ciudadana que a ellos les compete al manifestarse ante el gobierno estatal y lograr que éste tome en cuenta sus opiniones y peticiones culturales en vez de debilitar la organización social con desplazamientos y reubicaciones injustificadas que terminan afectando en la interacción de hombre y mujeres, propiciando más el conflicto de género que la autonomía comunitaria.

Los procesos analizados, aunque brevemente, evidencian la compleja interacción entre la delimitación territorial, la construcción identitaria, la organización social, política y cultural de los Wixáritari en la metrópoli. La resistencia frente a amenazas externas, la reconfiguración de roles de género y las dinámicas de desplazamiento muestran su capacidad de adaptación y resistencia. Estas experiencias reflejan la importancia de reconocer y valorar sus formas de organización y expresión cultural, promoviendo un diálogo respetuoso que fortalezca su ciudadanía étnica y sus derechos en contextos urbanos y rurales.

Referencias

Bravo del Río, C. H. (2014, 24 de octubre). *Unidad Deportiva Adolfo López Mateos. Diseño estructural II*. CUAAD. https://es.slideshare.net/slideshow/unidad-deportiva-lopez-mateos/40701934

Calderón Torres, A. (2010). Territorios en pugna y reconfiguración del espacio público: indígenas Wixaritari (huicholes). En D. Sagástegui (coord.). *Guadalajara, Ciudad, espacio público y sociabilidad* (pp. 291-322). Universidad de Guadalajara.

Colonia del Fresno (2023, 21 de febrero). *Unidad deportiva Adolfo López Mateos: Fotos e historia*. https://www.coloniadelfresno.com/2016/09/unidad-deportiva-adolfo-lopez-mateos.html

Jáuregui, J. (2008). La región cultural del Gran Nayar como "campo de estudio etnológico". Antropología. *Revista Interdisciplinaria Del INAH,* (82), 124-150.

Nájar, A. (2011, 23 de septiembre). Huichi, la polémica mascota de los juegos panamericanos. *BBC News Mundo*. https://www.bbc.com/mundo/noticias/2011/09/110921_huichi_juegos_panamericanos_an

Ramos Aréchiga, E. J. (2025). *De la Sierra Madre Occidental a la Ciudad de Guadalajara: Estrategias Políticas y Culturales para acceder a la Ciudadanía Étnica. El caso de 'Ukári Waikamete en la Unidad Deportiva Adolfo López Mateos* [Tesis de maestría]. Universidad de Guadalajara.

Téllez, V. (2005). *Territorio, gobierno local y ritual en Xatsitsarie: Guadalupe Ocotán Nayarit* [Tesis de doctorado]. El Colegio de Michoacán. http://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/441

1. Correo electrónico: mosarechi@aol.com ↑
2. Para cuidar la identidad de las mujeres entrevistadas se hace uso de seudónimos que intercambian sus nombres por el uso de un color (Plata, Rosita, Dorada, Rojita, Blanquita y Verde). ↑
3. En un calendario escolar y agro-ritual. ↑

Revista Ichan Tecolotl

ISSN: 2683-314X

Tinta y ciudad: La reducción del espacio habitable para mujeres con múltiples tatuajes

Trilce Rangel Lara[1]

CIESAS Occidente

Ilustración 1. *Mis noches con Igor*. Fotografía: Gustavo Robles, Guadalajara, 2026

Resumen

Este ensayo aborda las dificultades que enfrentan las mujeres con múltiples tatuajes para habitar espacios públicos en la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG), México. El problema central es cómo los tatuajes convierten estos cuerpos en "llamativos" o "incómodos", generando fricciones sociales que obligan a reducir el espacio recorrido para evitar miradas insistentes, comentarios despectivos y tocamientos indebidos. El objetivo es ilustrar, desde una perspectiva de género, cómo estas prácticas empoderadoras en lo personal devienen elementos de vulnerabilidad en contextos públicos, limitando la movilidad y agencia femenina. El texto se construye mediante autoetnografía reflexiva (Ellis, 2004), tejiendo la experiencia personal con etnografías y narraciones recopiladas durante diez años de investigación. Se integra una reflexión teórica sobre *embodiment* (Csordas, 1990), capital corporal (Bourdieu, 1986; Illouz y Kaplan, 2020) y racialización. Los hallazgos clave revelan cuatro dinámicas: 1)

acortamiento del espacio habitable por percepción de peligro; 2) hipervigilancia ante miradas; 3) necesidad de compañía para salir de “zonas seguras”; y 4) uso de perros grandes como protección en paseos colectivos e individuales, permitiendo reclamar espacio público. Estas estrategias destacan las intersecciones con maternidad, estrato socioeconómico y tono de piel. Los tatuajes empoderan subjetivamente, pero exponen a violencias simbólicas y estructurales en el espacio público, reproduciendo desigualdades de género, a pesar de la popularización de la práctica del tatuaje. El ensayo llama a repensar el cuerpo tatuado femenino como sitio de resistencia urbana, proponiendo implicaciones para los estudios corporales y políticas de movilidad segura.

Palabras clave: *embodiment*; estudios de género; corporalidad; modificaciones corporales; desigualdad.

Introducción

Como antropóloga especializada en estudios corporales, he dedicado gran parte de mi trayectoria a desentrañar cómo el cuerpo se convierte en un lienzo dinámico de intervenciones, resistencias y fricciones sociales.

Mi propia trayectoria corporal es un testimonio vivo de estos fenómenos: con más del 80% de mi piel tatuada y entrelazada con rutinas de *fitness*, mi posición no solo es la de investigadora, sino la de sujeto encarnado del objeto de estudio. Este ensayo se construye mediante una autoetnografía reflexiva, inspirada en enfoques como los de Carolyn Ellis (2004), donde mi experiencia personal se teje con las narraciones y etnografías recopiladas durante los últimos diez años. En mi tesis doctoral realicé observación participante en estudios de tatuajes y gimnasios de la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG), entrevisté a más de 100 personas involucradas en proyectos corporales (incluyendo tatuadoras, mujeres tatuadas y expertas en intervenciones dérmicas), y documenté cómo estas prácticas no solo ornamentan la piel, sino que reconfiguran la subjetividad en un mundo capitalista que valora el cuerpo como capital acumulado.

El tema central de este ensayo son las dificultades que enfrentamos las mujeres tatuadas, y posiblemente los hombres también con sus variantes, para habitar las ciudades, un proceso que nos obliga a reducir el espacio que recorremos para evitar encuentros desagradables: desde miradas insistentes hasta comentarios despectivos y tocamientos indebidos. Estas experiencias no son aisladas; responden a regímenes de intervención corporal, dérmicos (tatuajes) y de modelamiento (*fitness*, cirugías) que, aunque empoderadores en lo personal, nos exponen a ciertas lecturas sociales de género, clase y racialización. El capital corporal,

entendido de manera escueta como la valía apreciativa del cuerpo basada en ideales de belleza y estatus, se articula con estos regímenes, en los que los tatuajes operan como estrategias de distinción, pero también de vulnerabilidad en diversos entornos. Aquí replico mi voz en primera persona: la mía, entrelazada con las de mis informantes, para ilustrar cómo los tatuajes nos convierten en cuerpos "llamativos" o "incómodos" en el espacio urbano, forzándonos a estrategias de autoprotección que limitan nuestra movilidad y agencia. Este texto dialoga con conceptos como *embodiment* (Csordas, 1990, 2015), que podría definirse de manera rápida como la encarnación viva de experiencias, y metodologías horizontales (Corona y Kaltmeier, 2012) que desdibujan el lugar privilegiado del observador, construyendo datos desde la piel.

Acortar el espacio habitable en las urbes

En ciudades como Guadalajara, donde la industria del tatuaje ha experimentado un *boom* impulsado por exposiciones anuales y redes transnacionales de artistas, las mujeres tatuadas nos vemos obligadas a acortar nuestro espacio habitable. No se trata de una elección caprichosa, sino de una respuesta acumulada a fricciones que transforman el recorrido urbano en un campo minado de juicios y riesgos. Al cuerpo femenino tatuado se le atribuyen algunas características distintas al masculino que se vinculan con una supuesta disposición sexual.

Mi propio proyecto corporal inició a los 16 años, en 2003, con un tatuaje discreto en tinta blanca (una caligrafía árabe inspirada en lecturas de Alberto Ruy-Sánchez), un acto de rebeldía contra un entorno familiar conservador que buscaba mantener la "pureza" corporal. Con el tiempo, acumulé piezas densas: *blackwork* en brazos, piernas y torso, caligrafías literarias que honran mis escapes, y diseños que se entrelazan con mi rutina de fitness para negociar una estética *suicidegirl*, que podría definirse como una combinación de la idea de feminidad frágil con marcaciones densas que resultan "incómodas pero deseables" (Christiansen, 2009). Esta densidad, que para mí representa agencia y *embodiment*, y el dolor, convertido en marca tangible de autoafirmación, se lee en la ciudad como una provocación, un desafío a las normas de recato y la feminidad hegemónica, en la que, aunque los tatuajes han empezado a ocupar un lugar en los cuerpos, es como notas aisladas.

Recuerdo un día en 2018, caminaba por el centro de Guadalajara y me dirigía hacia un estudio de tatuajes para una entrevista, mis brazos expuestos atraían miradas de transeúntes: hombres mayores mirando fijamente de arriba a abajo, gente cuchicheando y más de alguien bajándose o cruzándose de banqueta a mi paso. Decidí desviarme por calles secundarias, evitando la avenida principal abarrotada, un acortamiento que dejó de ser aislado, y se convirtió en un hábito. En mi tesis doctoral, informantes como Ana, una tatuadora de 32 años con el 60% de su

cuerpo cubierto en *blackwork* y neotradicional, narraban experiencias similares: “Antes caminaba por Chapultepec de noche, disfrutando las luces y el ambiente relajado. Ahora, con tantos tatuajes visibles, evito esa zona después de las 7 pm. Me siento como un imán para comentarios, y no quiero lidiar con eso sola”. Ana, como muchas de mis informantes —provenientes de estratos socioeconómicos medios y medios altos, con edades entre 21 y 68—, reducía su radio urbano a barrios conocidos, como la Colonia Americana, Santa Tere, Ladrón de Guevara o Providencia, donde la presencia de artistas, *hipsters* y comunidades alternativas normaliza los cuerpos modificados. Esta contracción espacial responde a cómo somos percibidas como “llamativas” o “incómodas”, términos que encapsulan la racialización y clasismos inherentes a las lecturas corporales.

En términos teóricos, los tatuajes operan como capitales incorporados, ya sea culturales o corporales (Bourdieu, 1986; Illouz y Kaplan, 2020; Moreno Pestaña, 2020), que, en cuerpos femeninos, desafían las normas de género y una idea de pulcritud. En contextos urbanos mexicanos, donde la racialización juega un rol pivotal, mis tatuajes en piel clara se leen como “arte” o “audacia”, pero en densidad alta, me convierten en “puerta de baño público” o “pupitre del CONALEP” (comentarios que he recibido en gimnasios, espacios públicos y privados). Para mujeres morenas, como mi informante María, una madre tatuada con piezas en tinta negra en brazos, espalda y cuello, el estigma es exacerbado: “Me dicen ‘chola’ o ‘de la maña’, y prefiero sacarle la vuelta para que no me vayan a hacer algo, tú sabes, pero no siempre se puede”. María, de 28 años y perteneciente a un estrato socioeconómico bajo, reducía su movilidad a rutas peatonales cortas cercanas de su hogar en Oblatos, y evitaba plazas donde notó que las miradas se intensificaron después de adquirir tatuajes en el cuello. Sin embargo, no todas pueden modificar su movilidad de esta manera, María lo logró dado que recibe remesas de su esposo que se encuentra en Estados Unidos, pero si tuviera que trabajar fuera del hogar, sería muy complicado.

Esta reducción espacial no solo limita la exploración urbana, sino que reproduce desigualdades estructurales. En etnografías con grupos de tatuadoras en la ZMG, observé cómo esta contracción afecta la vida cotidiana: un círculo de cuatro mujeres, que confluyen en un estudio privado de tatuaje, compartían estrategias para mapear rutas “seguras” a través de *apps* como *Google Maps* o *Waze*, evitando lugares donde consideran que el acoso se multiplica. Laura, de 35 años con tatuajes visibles en el cuello y las manos, confesaba: “Mi mundo se ha hecho pequeño. Antes exploraba la ciudad en bici, visitando murales o cafés alternativos; ahora, solo voy del estudio a casa, y evito las multitudes”. Esta dinámica ilustra cómo los proyectos corporales, aunque empoderadores (pues han permitido una negociación de la materialidad

maleable para subvertir cánones de feminidad/fragilidad), reproducen desigualdades: el cuerpo tatuado femenino se convierte en un sitio de vulnerabilidad urbana, forzando una geografía personal reducida que impacta las oportunidades laborales, sociales y recreativas.

Además, he explorado cómo este acortamiento se intersecta con la maternidad conflictiva. Carmen, de 65 años y perteneciente a un estrato socioeconómico medio, narraba cómo sus tatuajes abdominales, distorsionados por estrías, agravaban el escrutinio en espacios como playas o gimnasios: "Evito ir a la playa en temporada alta; las miradas a mi panza tatuada me hacen sentir expuesta, como si no mereciera estar ahí". Carmen reducía su espacio a gimnasios cerrados y caminatas matutinas en parques controlados, destacando cómo el capital corporal parecía devaluarse con la maternidad, obligando a estrategias de camuflaje. Estos acortamientos son formas de violencia simbólica en las que el cuerpo marcado se percibe como "no-adecuado" en ciertos contextos urbanos, reproduciendo jerarquías de género y clase.

Lidiar con miradas: la sensorialidad del escrutinio constante

Las miradas son el primer escalón de los encuentros desagradables, una forma sutil pero invasiva de violencia que nos obliga a navegar la ciudad con hipervigilancia sensorial. En mi experiencia tatuándome, el zumbido de la máquina, el pinchazo rítmico que irradia ardor, seguido de endorfinas eufóricas, se transforma en un ancla para la subjetividad, pero también en un catalizador para el escrutinio ajeno. Durante mi viaje a Turquía en 2019, las miradas en un ferry en el Bósforo fueron abrumadoras: mujeres vestidas con *hijab* me señalaban y cuchicheaban, mientras hombres jóvenes me fotografiaban disimuladamente con *flash* accidental. Sentí mi piel "quemarse" bajo esos ojos, un ardor sensorial que evocaba el dolor de la aguja, pero ahora cargado de fricción cultural. Al regresar a Guadalajara encontré experiencias similares en el gimnasio comercial donde realizaba observación participante, comentarios como "se te ven bien porque eres blanca" o "si no fueras blanca, me darías miedo" mezclan admiración con racialización, haciendo que las miradas no sean neutras, sino que carguen juicios que durante un tiempo internalicé.

Esta percepción no es aislada, y muchas de las mujeres con las que conversé, y que tenían proyectos corporales anclados en tatuajes densos y visibles, reconocieron esta sensorialidad. Sofía, de 28 años con tatuajes en brazos y espalda, narraba: "En el supermercado la gente me mira como si fuera un espectáculo. Siento sus ojos perforando mis tatuajes, juzgando si soy 'buena madre' o 'decente'. Termino comprando rápido y saliendo, con el corazón latiendo

fuerte". Sofía, perteneciente a un estrato socioeconómico medio y de piel morena, evitaba centros comerciales de moda o "fresas" para no enfrentar esas "miradas punzantes", un recordatorio de cómo la racialización opera como dispositivo de distinción.

En etnografías con grupos de tatuadoras, Carla, de 30 años con *blackwork* denso, describía: "Una ya no puede ir a cualquier lado, nunca faltan las miradas que me hacen sentir fuera de lugar. Es como si mis tatuajes gritaran 'no perteneces', y el sudor frío que me da me obliga a irme rápido". Lidiar con esto implica estrategias emocionales: ignorar, confrontar verbalmente ("¿Qué miras?") o camuflar con ropa larga, pero en el clima caluroso de Guadalajara, eso agrava la incomodidad física, convirtiendo el cuerpo en un sitio de tensión constante.

La racialización se intensifica y este tipo de miradas que incomodan lo denotan: las pieles claras gozan de mayor "permisividad", sus tatuajes se leen como "arte" pero para mis informantes morenas devienen en estigmatización criminal (Henle *et al.*, 2021; Rosa y Caballero, 2021). Un grupo de mujeres tatuadas que entrevisté en 2019 usaba el término "mirada punzante" para describir cómo, en espacios públicos como el tren o las plazas, los ojos ajenos las reducían a estereotipos de "chola" o "malviviente". Mónica, de 34 años y abogada, con tatuajes discretos en tinta negra (un dragón y plantas), confesaba: "En el tribunal, cubro todo; las miradas de colegas me hacen sentir juzgada, como si mis tatuajes invalidaran mi profesionalismo". Esta hipervigilancia sensorial, el peso de las miradas que se siente en la piel, no solo acorta el espacio sino que internaliza una autovigilancia: "¿Cómo me ven hoy?».

En sesiones de observación participante en gimnasios, observé cómo las miradas se entretejen con tocamientos sutiles: una informante, Valeria, de 25 años con tatuajes en las piernas, narraba cómo en el vestidor, otras mujeres "miraban y luego tocaban para 'ver mejor'", un acto que violaba su agencia corporal. Esta sensorialidad del escrutinio constante, que evoca náuseas o sudor frío similares al proceso de tatuarse, destaca cómo los tatuajes nos exponen a una biopolítica urbana donde el cuerpo femenino marcado es regulado por una mirada masculina introyectada (Butler, 2002; Foucault, 1999; Heller y Fehér, 1995).

Estrategias de protección colectiva

Salir de las "zonas seguras", estudios de tatuajes, gimnasios inclusivos, barrios alternativos, requiere compañía, una estrategia que revela la violencia que se ejerce por ser mujer tatuada en entornos públicos machistas. Sola, las miradas se convierten en comentarios despectivos; acompañada, se disipan, creando un escudo colectivo. Esto se alinea con narraciones de mis informantes: Elena, de 29 años con ambos brazos tatuados, decía: "Para ir al centro, llamo a alguna amiga, siempre sobra qué hacer o comprar allá. Juntas nos divertimos y nos sentimos

acompañadas, ni cuenta nos damos de los demás". Elena, de estrato socioeconómico bajo y piel morena, destacaba cómo la compañía mitigaba el riesgo en rutas de transporte público, donde los tocamientos son comunes.

Entrevistas con diversas tatuadoras muestran esta dinámica colectiva como forma de resistencia. Al parecer, una práctica común que están teniendo es generar grupos de convivencia que exceden el entorno laboral y les permiten habitar de manera colectiva la ciudad, a pesar de las miradas y el señalamiento. "Sola evito el parque por los toques; con la bola, lo reclamamos como nuestro espacio", narraba Karina, de 31 años con *blackwork* en brazos. Estos grupos no solo protegen, sino que construyen comunidad, resistiendo la reducción espacial mediante solidaridad horizontal; en su caso, la reciprocidad desdibuja asimetrías. Sin embargo, esto limita la autonomía: depender de otros para habitar la ciudad reproduce desigualdades de género, el acompañamiento se convierte en una necesidad impuesta por estructuras patriarcales.

Otras informantes, como Paola de 40 años y enfermera, narraban cómo, después de hacer turnos nocturnos, preferían esperar a otra compañera para no ir en el transporte público cansadas y solas: "Mis tatuajes en el cuello atraen miradas y toques en el camión; si voy acompañada como que no me doy tanta cuenta". Esta protección colectiva, aunque empoderadora, revela limitaciones en el capital corporal: en contextos de racialización, las mujeres morenas como Paola enfrentan mayor escrutinio, forzando alianzas para contrarrestar los estigmas. En términos teóricos, estas estrategias encarnan una resistencia de género (Lasluisa Mise y Vayas Ruíz, 2024; Piña Mendoza, 2006), donde el acompañamiento transforma el cuerpo individual en colectivo, negociando la maleabilidad urbana ante biopolíticas de control.

Caminantes

Una estrategia innovadora que apareció durante el trabajo de campo es el uso de mascotas (especialmente perros grandes) como protección entre mujeres tatuadas. En la ZMG, donde la violencia urbana y el acoso son palpables, estas mujeres forman «paseos caninos» para reclamar el espacio público. Tal vez el ejemplo más llamativo sea Yue, una tatuadora de Altivolus, que hace recorridos largos por toda la ciudad con su perro Verne, un pastor belga, que la sigue de cerca en sus paseos recurrentes, que pueden durar hasta 6 horas y abarcar 20 kilómetros. Si bien sus paseos en conjunto no empezaron como una estrategia para habitar la ciudad sino para mejorarle el ánimo a su perro después de la perdida de otra mascota, sí han cobrado esa relevancia dado que en estas salidas se han podido integrar otras mujeres que se sienten "protegidas" por ir acompañadas por otras mujeres y por un perro imponente;

trayectos y distancias que por separado no recorrerían, en conjunto son experiencias de entretenimiento que les permiten conocer la ciudad andándola. Esta estrategia entrelaza proyectos corporales con cuidado animal, pero revela vulnerabilidades profundas: depender de perros para la seguridad subraya cómo los tatuajes nos marcan como «objetivos» en ciudades patriarcales, donde el capital corporal se devalúa por género y racialización.

Existen otros casos como el de Yue. Uno es el de su hermana Eve, que también suele salir acompañada para ir al estudio o a pasear con su dóberman Lucio. Sin embargo, esta estrategia no es exclusiva de mujeres tatuadas: en los últimos años se ha popularizado que mujeres no-casadas tengan mascotas que cumplen la función de compañía y protección, permitiéndoles habitar los espacios públicos con mayor tranquilidad y aportando una configuración de unidad doméstica y de cuidado diferente (Bericat, 2025; Díaz Videla y Olarte, 2019). En el lugar donde vivo, por ejemplo, de todos los inquilinos que habitamos en la torre y tenemos mascotas solo uno es hombre, las demás somos mujeres de distintas edades y en su mayoría solteras o que no viven con pareja. Al platicar con algunas, me comentaban que sí es pesado tener a una mascota en un departamento, pues implica sacarla a pasear al menos una vez al día y limpiar constantemente sus terrazas, sin embargo, comentaron en general que era un “precio” mínimo para sentirse acompañadas y cuidadas, pues, aunque la zona es considerada de estrato socioeconómico medio o medio-alto, el robo a transeúntes es común por la cantidad de turistas en el área, por lo que salir a caminar o a diligencias acompañadas de sus mascotas, no necesariamente de gran tamaño, les ofrece cierta seguridad.

En mi caso, tengo dos perros grandes que me permiten salir a cualquier hora a caminar y que en más de una ocasión han ahuyentado a personas que se sitúan muy cerca de mí con motos en las horas de la madrugada. La sensación de ir sola es completamente diferente a la de ir con ellos. En ocasiones regreso caminando tarde de reuniones y elijo mi ruta con cuidado en función del tránsito vehicular y los negocios abiertos que me aseguren que cada cuadra o par de cuadras habrá gente. Llego a mi departamento a dejar mis cosas y a tomar a mis perros para salir a caminar, pues están acostumbrados a pasear tres o cuatro veces al día, y con ellos ya no tengo que ir cuidando esos detalles, ni me siento ansiosa; damos vueltas por el barrio, saludamos a algunos guardias y regresamos a dormir. En algunas de estas caminatas nocturnas he encontrado a mujeres que se dirigen a alguna parada de camión o a un lugar cercano y suelo acompañarlas en sus trayectos unos metros por detrás. Sé que, como mujer, caminar en calles desiertas es estresante pues cualquiera puede abordarte en esquinas o umbrales de puerta, por lo que elijo compartir un poco de mi tiempo en pro de aligerar era sensación de angustia.

Elena, otra informante de 32 años con un par de tatuajes en el brazo izquierdo y que tiene un perro criollo grande, comentó: “Salir a caminar con Horus es terapéutico para mí. Hace algunos años sufrí un asalto con pistola en plena calle y me afectó mucho. Tener que salir me generaba angustia, al punto de que, si no era completamente indispensable, prefería no hacerlo, o sea, hago *home office*, por lo que a veces solo salía dos o tres veces a la semana, no era sano vivir con ese miedo, por eso mi terapeuta me sugirió tener un perro de compañía que me obligara a sacarlo a pasear. Al principio me negué, pero un par de semanas después ya tenía un perrito que una amiga había encontrado en plena carretera, nos necesitábamos mutuamente, fue el destino. Al principio no fue fácil, nunca había tenido un perro que fuera completamente mi responsabilidad, pero con las semanas nos fuimos adaptando y Horus es muy inteligente y agradecido; no fue complicado enseñarlo a hacer del baño afuera y a pasear con correa. Le estoy muy agradecida [a Horus] por haberme devuelto la confianza, ya puedo salir a la calle sin sentirme tan indefensa, incluso si voy sola”. Este fragmento de una entrevista que tuve con Elena evidencia cómo los perros de compañía están teniendo una función muy precisa en la (re)conquista del espacio público de las mujeres. En ninguna entrevista con hombres encontré este mismo sentido.

Teóricamente, esto se alinea con el *embodiment* y los modos somáticos de atención (Csordas, 2024), en los que la incorporación y la construcción de la experiencia corporal se encuentran interconectadas, y afectadas, por la conciencia de otras corporalidades, donde las mascotas extienden la agencia corporal, negociando espacios urbanos hostiles. Estas dificultades (limitar espacios, lidiar con miradas, ir acompañadas, usar mascotas) ilustran cómo los tatuajes, como intervenciones dérmicas, nos empoderan, pero nos exponen en ciudades patriarcales. Mi autoetnografía y las narraciones de informantes llaman a repensar el cuerpo femenino tatuado no como «incómodo», sino como sitio de agencia y resistencia urbana.

Conclusiones

De este tapiz autoetnográfico, tejido desde mi piel saturada y las voces de informantes en la ZMG, emerge un llamado a repensar el cuerpo tatuado femenino no como “incómodo” o “llamativo”, sino como un sitio dinámico de agencia y resistencia ante las fricciones urbanas patriarcales. Mis tatuajes, acumulados como caligrafías literarias y *blackwork* que honran dolores convertidos en autoafirmación, se entrelazan con rutinas de *fitness* para subvertir cánones de pureza, pero en la ciudad se convierten en catalizadores de vulnerabilidad: miradas que queman como endorfinas invertidas, tocamientos que transgreden, y acortamientos espaciales que limitan la exploración de Guadalajara a rutas seguras y barrios alternativos.

Informantes como María, con piel morena, evaden el transporte público para no ser racializadas como “de la maña”, mientras que Laura confiesa un mundo encogido, renunciando a bicis y murales por la hipervigilancia sensorial.

Estas dificultades (lidiar con un escrutinio constante, requerir compañía para transitar, o extender la agencia mediante mascotas como Verne u Horus) ilustran cómo el capital corporal se devalúa en contextos donde el género y el estrato socioeconómico pesa y que reproducen violencia simbólica. Sin embargo, en esta encarnación viva, surgen resistencias horizontales: grupos de mujeres que mapean rutas colectivas; paseos caninos que reclaman parques y calles, transformando el aislamiento en solidaridad somática. Los tatuajes negocian subjetividades en un capitalismo que valora el cuerpo como capital acumulado y expone a biopolíticas de control. Esto es también una invitación para la configuración de metodologías que desdibujen al observador privilegiado y externo, construyendo datos desde la piel: repensemos estas intervenciones no como estigmas, sino como estrategias de distinción que, pese a los riesgos, expanden la materialidad femenina y la reconfiguran activamente en función de los deseos de las mujeres. En ciudades como Guadalajara, donde el *boom* transnacional del tatuaje choca con la racialización y el clasismo, estas narraciones claman por políticas inclusivas que normalicen los cuerpos modificados, ampliando sus espacios habitables y disipando las miradas punzantes para que la agencia no dependa de escudos colectivos o caninos, sino de una urbe que honre y proteja la diversidad.

Referencias

Bericat, E. (2025). Personas y Perros. La relación humano-perro en la sociedad contemporánea: Imágenes, emociones y experiencias. *Revista Española de Sociología, 34*(1), a251. https://doi.org/10.22325/fes/res.2025.251

Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. En J. Richardson (ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241-258). Greenwood Press.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Paidós.

Christiansen, S. (2009). Written in skin: Suicidegirls. *Nordlit,* (24), 45-52. https://doi.org/10.7557/13.1465

Corona, S., y Kaltmeier, O. (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. Gedisa.

Csordas, T. (1990). Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos, 18*(1), 5-47.

Csordas, T. (2015). Toward a cultural phenomenology of body-world relations. En K. Ram y C. Houston (eds.), *Phenomenology in Anthropology. A sense of perspective* (pp. 50-67). Indiana University Press.

Csordas, T. (2024). Something other than its own mass: *embodiment* as corporeality, animality, and materiality. *Anthropological Theory, 25*(1), 3-29. https://doi.org/10.1177/14634996241230169

Díaz Videla, M., y Olarte, M. A. (2019). Diferencias de Género en Distintas Dimensiones del Vínculo Humano- Perro: Estudio Descriptivo en Ciudad Autónoma de Buenos Aires. *Revista Colombiana de Psicología, 28*(2), 109-124. https://doi.org/10.15446/rcp.v28n2.72891

Ellis, C. (2004). *The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*. Altamira Press.

Foucault, M. (1999). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI.

Heller, Á., y Fehér, F. (1995). *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Ediciones Península.

Henle, C., Shore, T., Murphy, K., y Marshall, A. (2021). Visible tattoos as a source of employment discrimination among female applicants for a supervisory position. *Journal of Business and Psychology, 37*. 107-125. https://doi.org/10.1007/s10869-021-09731-w

Illouz, E., y Kaplan, D. (2020). *El capital sexual en la modernidad tardía*. Herder.

Lasluisa Mise, J., y Vayas Ruíz, E. (2024). Representación y el arte en el cuerpo: El tatuaje como significación social. *Revista Científica Internacional, 11*(1), 3182-3194.

Moreno Pestaña, J. L. (2020). Cuerpo, capital erótico, explotación. En L. E. Alonso, C. Fernández Rodríguez, y R. Ibáñez Rojo (eds.), *Estudios sociales sobre el consumo* (pp. 205-220). CIS.

Piña Mendoza, C. (2006). El cuerpo un campo de batalla, tecnologías de sometimiento y resistencia en el cuerpo modificado. En E. Muñiz García y M. List Reyes (eds.), *Memorias del II Congreso Internacional de Ciencias, Artes y Humanidades "El Cuerpo Descifrado"* (pp. 842-851). Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

Rosa, C., y Caballero, M. (2021). En el fino lugar de los bordes: Reflexiones sobre el "adentro" y el "afuera" de los tatuajes carcelarios. En C. Rosa (comp.) y D. Chao (coord.), *Hacer(se) tatuaje(s). Recorrido de una práctica cultural* (pp. 97-105). Universidad Nacional del Nordeste.

Correo electrónico: trilce.rangel@gmail.com ↑

Revista Ichan Tecolotl

ISSN: 2683-314X

Andares de una gorda flâneuse. Anotaciones sobre el caminar en Ciudad de México y Barcelona

Gabriela Quintero Camarena[1]
Investigadora independiente

Gordofobia urbana. Barcelona, 2024. Fotografía de la autora

Resumen

Este texto analiza el caminar urbano como una experiencia corporal y política desde la perspectiva de una mujer gorda y racializada que transita la Ciudad de México y Barcelona, cuestionando la figura clásica del *flâneur* y sus reapropiaciones feministas en la *flâneuse*, al evidenciar que estas nociones han sido pensadas desde cuerpos blancos, delgados y burgueses. A partir de una autoetnografía situada, el texto muestra cómo el espacio público no es neutro, sino que está atravesado por dispositivos de género, clase, raza y corporalidad que producen exclusiones materiales y simbólica, desde la arquitectura urbana y el transporte público hasta la publicidad médica y estética que refuerzan la gordofobia como norma moral.

Caminar, para una mujer gorda, no es un paseo desinteresado ni una práctica de ocio, sino una experiencia marcada por la hipervisibilidad, el acoso, la vigilancia y la pedagogía del miedo, tanto en el contexto mexicano como en el europeo, aunque con modulaciones distintas. Frente a ello, se propone la figura de la flâneuse gorda como una presencia que interrumpe el paisaje urbano y desestabiliza los ideales del cuerpo eficiente, ágil y productivo. El texto sostiene que caminar despacio, ocupar espacio y gozar el movimiento se constituyen como prácticas de desobediencia estética y resistencia cotidiana. La autoetnografía resulta central porque permite articular la experiencia personal con las estructuras de poder que organizan la ciudad, visibilizando cómo la gordofobia y la racialización se inscriben en lo cotidiano y legitimando el cuerpo como una fuente situada de conocimiento crítico sobre el espacio público.

Palabras clave: gordofobia; corporalidad; autoetnografía; flâneuse; caminar

Introducción

Bajé del trolebús en la estación Eje Central y me dirigí hacia el norte, rumbo a mi casa en la colonia Portales. Recuerdo el frío de la noche y la humedad característica de la Ciudad de México. En la esquina de Eje Central con Zapata vi a un hombre de pie al otro lado de la calle que me miraba fijamente. Cuando los coches dejaron de pasar, crucé; su mirada me puso nerviosa y apreté el asa de mi bolso con fuerza. Justo antes de pasar a mi lado, se inclinó hacia mí y con una risa socarrona dijo «gorda». No me detuve porque tardé en procesarlo; cuando volteé hacia atrás, vi que él seguía riéndose. Le mostré el dedo medio.

Los insultos en la calle, las miradas inquisitivas que nos juzgan por el tamaño de nuestro cuerpo, y el acoso —sí, a las gordas también nos acosan— pueden presentarse a diario. Comentarios gordofóbicos, consejos no solicitados para adelgazar, publicidad agresiva sobre pérdida de peso: todo esto habita el espacio público y nos interpela cada vez que salimos de casa.

Durante mucho tiempo me hice la pregunta ¿qué significa caminar siendo mujer? Con los años, al reflexionar sobre la corporalidad y el estigma de la gordura, surgieron más interrogantes: ¿qué significa caminar siendo mujer *y* gorda? Después, al viajar por motivos académicos y de ocio a ciudades como Barcelona, se añadió otra capa: ¿qué significa caminar siendo mujer, gorda y racializada?

Al investigar sobre el caminar me encontré con la figura del *flâneur* de Walter Benjamin: ese hombre burgués del siglo XIX que deambulaba por París sin rumbo, por puro placer. Noté que no se mencionaba a mujeres. Indagué más y encontré a la *flâneuse*, la reivindicación feminista

de la mujer que también camina la ciudad. Pero otra vez —soy filósofa, no esperen otra cosa de mí— surgieron más preguntas: esta *flâneuse* de la que se hablaba era blanca, burguesa y delgada. ¿Y las gordas? ¿Podemos ser *flâneuses*?

La *flâneuse* fue una figura de liberación, pero ¿liberación para quién? Ser mujer gorda y racializada significa que mi cuerpo nunca es neutro en el espacio público: es leído, juzgado y sentenciado. La gordofobia y el racismo se inscriben en las banquetas angostas, en los asientos del metro, en la publicidad que me dice que debería empequeñecerme. La ciudad misma —con sus escaleras sin alternativa, sus torniquetes estrechos, sus bancas con reposabrazos que delimitan quién merece descansar— me recuerda constantemente que no fui considerada en su diseño. Mientras la *flâneuse* clásica tenía el privilegio de la invisibilidad normativa, las gordas cargamos con la hipervisibilidad de lo que no encaja.

Este artículo nace de mi experiencia caminando la Ciudad de México (CDMX) y Barcelona con un cuerpo gordo y moreno. Son fragmentos de una autoetnografía, sí, pero también es una provocación política: una invitación a reflexionar sobre qué cuerpos tienen permitido habitar, deambular y gozar la ciudad.

El paseo y la norma: del flâneur a la flâneuse

Los primeros escritos sobre el *flâneur* describieron, en esencia, un hombre con tiempo. Un cuerpo masculino, delgado y burgués que puede perderse por la ciudad sin que nadie lo cuestione, sin miedo a ser tocado, observado o juzgado. Su caminar no es un desplazamiento, es un privilegio. Como explica Lauren Elkin, «del verbo francés *flâner*, el *flâneur* o 'el que callejea sin rumbo' nació en la primera mitad del siglo XIX en los pasajes cubiertos de vidrio y acero en París» (2006: 11).

Walter Benjamin lo describió en *Los Pasajes* como un lector de palimpsestos capaz de descifrar las capas superpuestas de la ciudad. Ilocalizable, escondido, experimentaba una «embriaguez anamnética» —del recuerdo— al caminar (2005: 422). Estas características lo convertían en un laboratorio ambulante de percepciones. Pero esta forma de estar en la calle no era accesible para todas las personas. Rebecca Solnit lo dice claramente: «los hombres siempre han podido caminar por la calle sin mayores problemas. Las mujeres han sido castigadas e intimidadas por intentar hacer efectiva la más simple de las libertades: salir a caminar» (2015: 242). La calle, para las mujeres, no era un espacio de placer ni ocio, sino de sospecha.

De ahí que la *flâneuse* tardara tanto en aparecer. Esto no significa que no existieran mujeres que caminaran —lo hicieron siempre—, sino que nadie consideró que su experiencia mereciera un nombre. «No hubo equivalente en mujer al *flâneur*«, afirma Elkin (2016: 15). Durante siglos, caminar sola implicó una amenaza moral: eso solo lo hacían las trabajadoras sexuales, las mujeres de la calle. Desafortunadamente, el problema no quedaba sólo en una consideración moral. Las consecuencias correctivas de ese desacato podían dañar no solo la reputación, sino costar la vida. Pienso, por ejemplo, en los feminicidios de Ciudad Juárez o en aquella mujer trans muerta sobre el asfalto en la Calzada de Tlalpan que me tocó ver una mañana de camino a la universidad.

La *flâneuse*, cuando por fin se nombra, es una figura de desobediencia. Elkin la define como aquella que se atreve a «desviarse de las rutas trazadas para nosotras y aventurarse en busca de sus propios territorios» (2016: 31). Pero incluso esta figura reivindicativa conserva sesgos. La mayoría de las *flâneuses* representadas en la literatura o el arte —incluso la propia Lauren Elkin— son mujeres delgadas, cis, blancas, cosmopolitas. Su libertad es parcial, su visibilidad tolerada porque encaja en los códigos estéticos dominantes. El cuerpo gordo y racializado sigue siendo un exceso, un ruido en la escena urbana.

La caminata, entonces, no se experimenta igual desde todos los cuerpos. Si el *flâneur* se confunde con el paisaje, la *flâneuse* gorda lo interrumpe. La ciudad es una maquinaria de normatividad corporal y su arquitectura e infraestructura suscriben esos discursos. En mis recorridos por Barcelona y la Ciudad de México, noté que el espacio urbano se vuelve un medidor de exclusiones: desde los asientos estrechos del metro y los pasos acelerados de quienes caminan a mi lado, hasta las miradas que se clavan en mi panza o brazos gordos.

Puede parecer exagerado, pero cualquier mujer que lea esto sabrá de lo que estoy hablando. «El caminar femenino suele ser entendido como una exhibición o un espectáculo más que como un traslado» (Solnit, 2015: 343). A las mujeres se nos socializa para ser vistas y no para mirar. Para Sandra Lee Bartky, esto ha sido parte de los procesos de subjetivación que producen cuerpos feminizados, habla incluso de una triple exigencia: «El movimiento femenino, la gestualidad y la postura corporal no sólo deben exhibir constreñimiento, sino también gracia, y un cierto erotismo restringido por la modestia: los tres elementos tienen que estar presentes» (1990: 41). Esto se asegura mediante un adiestramiento que pasa desapercibido, pero que nos enseña a sumir la panza, a que nuestros pasos sean cortos, a limitar el espacio que ocupamos hasta el punto de llegar a pedir disculpas por hacerlo.

Existe un doble castigo para las mujeres que rompen con esos mandatos de género: la burla o el acoso callejero. Si se pasa de guapa y erótica, será vista como una mujer de “moral relajada”; si le hace falta belleza y gracia, será víctima de burlas lesbofóbicas. En el caso de las gordas, al

ser más visibles por nuestra corporalidad, hay un ensañamiento mayor. La ciudad tiene su propia pedagogía del miedo.

Es por eso que la *flâneuse* gorda desestabiliza tanto: no encaja ni en la delicadeza burguesa ni en el imaginario de la agilidad neoliberal (*fit*). Su cuerpo no produce la ilusión del orden visual ni la promesa de eficiencia. Es un cuerpo que ocupa y pesa. En cada paso, con el movimiento de nuestras carnes, ponemos en evidencia que el espacio público no fue pensado para todas.

Elkin reflexionó sobre el acto transgresor de caminar siendo mujer, pero debido a su contexto social, su análisis se queda corto sobre lo que implica cruzar la puerta de casa. En el contexto mexicano, caminar siendo mujer implica sobrevivir al acoso, al miedo. Implica pensar reflexivamente la vestimenta que nos vamos a poner para no mostrar la ropa interior o demasiada piel —no por gusto propio, sino para evitar el acoso callejero—. Implica calcular rutas y horarios, medir riesgos. Implica que la *flânerie*, ese paseo sin rumbo y por puro placer sea casi impensable porque la calle puede ser un espacio de violencia.

Flâneuse gorda en dos ciudades: CDMX y Barcelona

En mi primer viaje de Mexicali a CDMX en 2002, me impresionó mucho que la gente caminara tanto. El ritmo es rapidísimo: la gente empuja en las aceras, los comerciantes con sus carritos pueden atropellarte, las motos se meten por todos lados, el nivel de ruido es agresivo. También destaco que es una ciudad que tiene espacios abiertos, banquetas anchas, calles peatonales, vegetación en las cunetas y camellones.

Caminar en la CDMX es una mezcla extraña de alerta constante, prisas, ruidos, inseguridad y, a la vez, admiración por la belleza de su arquitectura. La *flânerie* es complicada aquí, y está profundamente relacionada con los privilegios de clase: no es lo mismo caminar por las calles de Polanco o la colonia Roma que por Tacuba o el Centro Histórico.

Polanco, por ejemplo, es hermoso en marzo cuando las jacarandas llenan las aceras anchas y limpias con su morado brillante. No obstante, cuando caminé por ahí me sentí fuera de lugar. En las calles que no son principales hay poca gente transitando; las casas y departamentos son lujosos, hasta los perros son de razas finas. Polanco dice algo a través de sus espacios poco amigables para quien pasea y las miradas de las personas. Es un lugar que te expulsa sutilmente, que te recuerda con su arquitectura impecable que no perteneces ahí.

El Centro Histórico es diferente. La gente se mueve con más prisa, durante el día hay demasiadas personas. Las banquetas no son estrechas, pero tienen hoyos o están quebradas por raíces de árboles centenarios. El ruido es extremo, los cuerpos se pegan unos contra otros

de formas desagradables. El Centro tiene multiplicidad de cuerpos y, aun así, los espacios siguen siendo pequeños e incómodos en restaurantes, cafés y algunos comercios.

Ser gorda en la Ciudad de México es no caber en los asientos diminutos de los microbuses o pasar momentos de angustia en el Metrobús cuando está repleto de gente. Es sudar con las subidas y bajadas de las estaciones sin escaleras eléctricas (eviten ir a la estación Camarones); es escuchar los comentarios de personas que se creen superiores moralmente por ser delgadas, como aquel que me dijo «gorda» con desprecio en Zapata esquina con Eje Central, o el que por la Calzada Doctor Vértiz me gritó «¡pinche gorda!» solo por caminar despacio y «obstaculizar» su tránsito en un cruce peatonal, o el anciano desconocido que me regaló una flor que me serviría para adelgazar. Mi cuerpo, simplemente por existir y moverse, es leído como un estorbo o un error.

El acoso callejero al llevar falda se multiplica exponencialmente. Eso lo aprendí la primera vez que vine a vivir a esta ciudad, cuando noté que las mujeres de mi alrededor siempre iban en pantalón. Cuando preguntaban si no me gustaba usarlo siempre respondía de forma negativa; sin embargo, al indagar más, resultó que el uso del pantalón era para evitar el acoso callejero, algo que he confirmado muchísimas veces. Una vez, mientras descansaba de mi caminata afuera de una tienda Oxxo, un hombre se me acercó y me preguntó cuánto cobraba por hora. Mujer gorda en minifalda, descansando en la calle: pareciera que el imaginario misógino solo puede interpretarme como trabajadora sexual, no como alguien como alguien que simplemente camina su ciudad.

Barcelona

En junio de 2023 me fui a vivir a Barcelona por una estancia de investigación en la Universidad Autónoma de Barcelona. Una vez pasado el *jet lag*, me propuse caminar todo lo que pudiera. Me enamoré de los árboles altos, de troncos moteados y hojas de un verde irreal (*Platanus x hispanica*); de los *panots* con la *flor de maig* y de los hexagonales del *Passeig de Gràcia*. Caminé cuanto pude por el *Born* y el barrio *Gòtic*; observé a las personas turistas y empecé a notar patrones en la gente. Sudada y con ampollas en las plantas de los pies, recorría las Ramblas y me fui dando cuenta de que no en todos los barrios había gente como yo: las personas de origen magrebí se concentraban en el Raval y la gente latinoamericana podía trabajar en el Eixample, pero no habitarlo por el costo del alquiler; ellxs van del lado del Hospitalet.

Como buena *flâneuse* que me considero, aprovechaba mis recorridos para escuchar a las personas y ver si aprendía un poco de catalán, pues aunque no era indispensable, me parecía necesario aprenderlo. En ese contacto cotidiano con la gente local fui notando que los comentarios gordofóbicos eran frecuentes, o, al menos, que la delgadez se exaltaba como virtud moral y marcador de clase.

En Barcelona —como en toda España— las aceras están invadidas de terrazas donde la gente come y bebe. En la Rambla de Catalunya, del lado del Eixample, se repitió muchas veces una escena: parejas de gente de clase alta sentadas en la terraza, juzgando a quien pasaba. Muchas veces sentí sus miradas desaprobatorias sobre mi cuerpo sudado, mientras degustaban un vino o un café en esas sillas que parecen avisar que no cualquiera puede sentarse ahí.

En los escaparates de las farmacias abundaban los productos que promueven una idea de salud que es delgada a través de fotos con vientres planos como modelo aspiracional. En una parada de autobús del Passeig Lluís Companys vi una publicidad del Laboratorio Lilly que decía: *ANTE LA OBESIDAD, TENEMOS QUE DAR LA TALLA. No es una elección. Entender la obesidad es ganar en salud*, sobre la imagen de una camiseta roja con una etiqueta que mostraba un glucómetro, un tensiómetro, un corazón y la frase *El peso invisible*.

A pesar de ese tipo de mensajes y de las conversaciones sobre dietas, Barcelona resultó una ciudad amable para la movilidad a pie: señalizaciones claras, aceras amplias, bancas para descansar, rampas y elevadores en el metro. Claro, no porque se hubiese pensado en las personas gordas, sino por políticas de accesibilidad dirigidas a personas con discapacidad, pero igual se agradece.

El transporte público es eficiente y puntual —a pesar de las quejas de los locales—. Los asientos de los autobuses son amplios, y en algunos hay uno especialmente más grande, usualmente destinado a personas mayores, embarazadas o con discapacidad. No viví actos gordofóbicos directos, pero sí actitudes que me hicieron pensar que el rechazo podía deberse a mi gordura o a mi racialización. En una ocasión, al subir a un autobús en la zona alta —una de las más privilegiadas—, el vehículo se llenó y, a pesar de que el asiento a mi lado estaba vacío, nadie lo ocupó.

En Barcelona la concentración de cuerpos gordos feminizados es entre mujeres árabes, latinoamericanas, negras y gitanas. Destaco esto porque en muchas ocasiones escuché a personas hablar en voz alta opinando sobre la gordura de las mujeres racializadas y sostener que se debía que no nos alimentamos bien o a que somos perezosas. Claro, nosotras no podemos pagar su perfecta dieta mediterránea.

Las ciudades hablan, publicidad y gordofobia. *Adelgaza, corrige, borra*

Caminar las ciudades es enfrentarse a una pedagogía del cuerpo impresa en muros, pantallas y escaparates. La ciudad enseña cómo deberíamos vernos, cuánto deberíamos pesar y qué deberíamos desear. En cada esquina hay un recordatorio de que el cuerpo es una tarea pendiente.

En la Ciudad de México, la gordofobia visual se vive con un volumen más alto. Las normas de publicidad lo permiten y eso hace que la industria médica y farmacéutica tenga vía libre para ocupar el espacio público con sus sermones disfrazados de ciencia. No es raro encontrar espectaculares con mensajes que prometen "renovarte", "recuperar tu salud" o "sentirte tú otra vez", siempre con una mujer delgada sonriendo junto a un estetoscopio o, peor aún, una persona gorda sufriendo o encima de una báscula. Existen, además, clínicas bariátricas, tratamientos milagrosos, suplementos, cirugías y dietas: todo el paisaje visual urbano participa del mismo discurso de corrección corporal. Lo que se vende no es un servicio médico, sino la posibilidad de desaparecer la diferencia.

En Barcelona el tono es más sutil, pero igual de persistente. La ciudad parece más ordenada, más limpia, pero también más higiénica en su sentido moral. No abundan las farmacias como en México, pero se suman las herboristerías que repiten la misma lógica con otro lenguaje: cápsulas naturales para "depurar", infusiones para "eliminar toxinas", cremas para "reducir abdomen". Es un lado más amable de la cultura de las dietas que está al servicio del control corporal. En esas tiendas, las etiquetas hablan el mismo idioma de la culpa: "equilibrio", "bienestar", "ligereza".

Los lugares emblemáticos de las ciudades han sido cooptados por las grandes marcas de textiles de lujo. El Passeig de Gràcia es una avenida llena de escaparates de ropa carísima y lujosa que se exhibe en tallas mínimas. No hay tallas grandes, ni siquiera medianas. Las vitrinas parecen decir con elegancia lo mismo que los espectaculares en México gritan sin pudor: *tú no cabes aquí*.

En verano, la ciudad condal es víctima del turismo masificado y la gordofobia alcanza su punto máximo. Los bikinis colgados en las vidrieras, los carteles que dicen *prepárate para la playa*, las revistas que anuncian la *operación bikini*. Todo el entramado visual se activa para recordarte que el cuerpo tiene una fecha de entrega. Si no lo moldeas a tiempo, quedas fuera de temporada. En una ciudad con playa, la vigilancia estética se vuelve costumbre: la arena, el sol y el cuerpo como mercancía pública.

El disciplinamiento visual no siempre opera desde la violencia directa, sino desde la repetición. Es un susurro constante que se vuelve verdad por saturación. Ahmed (2015) diría que las emociones se mueven con los objetos: esta publicidad de la que hablo nos mueve al deseo de adquirir ese sueño: ser bella y delgada, disfrutar del sol, pasear libre en la playa, pero va más allá de eso, la búsqueda de la delgadez también sirve para deshacernos del miedo al rechazo o la culpa porque supuestamente nos fallamos a nosotras mismas al no poder mantener una dieta.

Caminar entre los anuncios no es solo atravesar la ciudad, es aprender a leerla. En esa lectura corporal, el ojo se entrena para reconocer los dispositivos del control y, sobre todo, para no creérselos. He encontrado placer en esa insumisión silenciosa: mirar los carteles, no obedecerlos y seguir caminando.

Gozar el movimiento: flâneuse gorda, desobediente y visible

Las personas gordas sabemos que somos gordas en todo momento de nuestra existencia. No podemos olvidarlo, y si queremos hacerlo, el exterior nos lo recuerda constantemente: nos lo inscribe en las lonjas y en la retina ajena. Por eso el espacio público es tan hostil para nosotras. Genera miedo y vergüenza notar las miradas porque no sabemos si se van a burlar de nosotras o si nos van a atacar, incluso físicamente.

La mirada conservadora nos juzga, animaliza nuestra gordura, nos convierte en monstruos (Méndez y Cosío, 2023), pero en el fondo, como dijo Bob Pop en las *III Jornades Contra la Grassofòbia i la Violència Estètica* (2025), quienes señalan y critican a las personas gordas tienen envidia; envidia del desborde, de la desobediencia de las normas corporales. Mientras esas personas tienen que darle sentido al sufrimiento causado por la cultura de las dietas y convencerse de que la gente gorda está mal y merece ser corregida y castigada, nosotras existimos fuera de esa economía del castigo.

Aun así, hay grietas. El movimiento, pese a todo, puede seguir siendo placer y resistencia. Caminar se vuelve un acto de desobediencia estética: una forma de existir en una ciudad que no te ha previsto. Mi cuerpo gordo enfundado en una minifalda, al moverse por barrios de gente rica en los que predomina la uniformidad, los colores claros, interrumpe los mensajes, los cubre por un instante, les resta poder. Tal vez no desaparecen, pero pierden su continuidad visual.

Caminar con la piel sudada, con ropa ligera que muestre las carnes, la celulitis, las estrías y con el sol pegando en la cara, también puede ser goce. No el goce del consumo ni del *fitness*, sino el de existir sin justificarte. La lentitud del paso gordo puede ser una crítica al ritmo capitalista del cuerpo eficiente, porque cada vez que camino despacio por una acera de la Ciudad de México, estoy diciendo: mi cuerpo no está aquí para ser productivo, está aquí para *estar*.

Caminar sin prisa es una forma de resistencia. Caminar gozando es una forma de venganza

La *flâneuse* gorda es lo que Grillo (2023) llama una «detective fenomenológica»: alguien que investiga con su propio cuerpo las capas de exclusión que la ciudad construye. Somos figuras de desobediencia estética cuando nos politizamos; ocupamos espacio, reclamamos el derecho a la presencia y denunciamos con cada paso las huellas de la gordofobia inscritas en el diseño urbano conservador que se resiste a cambiar para adaptarse a la diversidad de cuerpos.

A pesar de todo, podemos elegir otra narrativa. Podemos caminar por placer, no solo por necesidad. Podemos detenernos a mirar una fachada *art nouveau* de la época del Porfiriato en el Centro Histórico de CDMX, sentarnos en una banca del Parque México, aunque las miradas se claven. Podemos practicar lo que la *flâneuse* original pretendía: el derecho a deambular, a perderse, a no tener que justificar nuestro tránsito.

Esto no significa negar la hostilidad. Significa habitarla de otra manera. Significa que mi sudor, mi respiración agitada al subir las escaleras del metro, mi cansancio al caminar horas por la ciudad, no son signos de fracaso: son la evidencia de que mi cuerpo existe, se mueve, desea. Y ese deseo —de caminar, de mirar, de ocupar— es profundamente político.

Cuando una mujer gorda, prieta o trans camina por la ciudad sin disculparse, sin encogerse, sin buscar hacerse pequeña, está haciendo algo radical: está reclamando su derecho al espacio público. Está diciendo que su cuerpo no necesita permiso para estar ahí. Está siendo, contra todo pronóstico, una *flâneuse*. Y eso, en un mundo que nos dice constantemente que debemos desaparecer, es un acto de profunda desobediencia.

Referencias

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. CIEG – UNAM

Bartky, S. L. (1990). Foucault, la feminidad y la modernización del poder patriarcal. En *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression* (pp. 137-151). Routledge. (Traducción de Gabriela Castellanos).

Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes.* Akal.

Elkin, L. (2016). *Flâneuse: Una paseante en París, Nueva York, Tokio, Venecia y Londres* (A. Echeverría, trad.). Malpaso Ediciones.

Grillo, B. (2023, 18 de octubre). *La niñez tras los signos de un mundo literario inhóspito. Pequeños cuerpos lectores y detectives fenomenológicos en la narrativa mexicana contemporánea* [Ponencia]. II Coloquio del Seminario Permanente de Corporalidades: «Corporalidades entre pasado y futuro», modalidad virtual. Mesa 8. SEPCORP. https://sepcorp.org/sepcorp-28-ii-coloquio-del-seminario-permanente-de-corporalidades

Iglesias, A. (2019). *La revolución de las flâneuses.* Wunderkammer.

Méndez, G., y Cosío Barroso, I. (2022). *Género y gordofobia*. CIEG – UNAM. https://cieg.unam.mx/docs/publicaciones/archivos/239.pdf

Solnit, R. (2015). *Wanderlust: Una historia del caminar.* Capitán Swing.

Pop, B. (2025, 7 de junio). *Cuerpos incómodos: gordofobia, discapacidad y disidencia* [Ponencia]. III Jornades Contra la Grassofòbia i la Violència Estètica vers les Dones i les Dissidències de Gènere a Catalunya. Barcelona.

1. Correo electrónico: gquinterocamarena@gmail.com ↑

Revista Ichan Tecolotl

ISSN: 2683-314X

Ciudad-ecotono: los cuerpos y sus trazas latentes

Crisna Donají Sánchez Ramírez[1]

El Colegio de la Frontera Norte

Ruina. Fotografía realizada en Tijuana en una deriva convocada por el colectivo Habitar Fisuras. Nos encontramos en una plaza pública casi abandonada que se ubica a unos cuantos metros de la garita del Chaparral, del *bordo* y de un refugio para personas en tránsito migratorio. Las derivas consisten en explorar la ciudad con atención a los sentidos y cuerpos más que humanos.

Fotografía de la autora, septiembre de 2025

Resumen

En este ensayo se busca reconceptualizar la ciudad, desplazando el enfoque de las definiciones tradicionales (usualmente bajo parámetros demográficos o económicos) hacia una comprensión dinámica y relacional desde la geografía cultural. A partir del análisis trialéctico del espacio propuesto por Henri Lefebvre (percibido, concebido, vivido) y de las contribuciones de Doreen Massey, se argumenta que la urbe es una entidad polisémica en constante

producción, mediada por relaciones de poder. El texto avanza hacia una exploración encarnada, introduciendo el concepto de *geo cuerpo* (Anderson, 2021) para analizar la interacción de cuerpos humanos, no humanos y más-que-humanos. Mediante ejemplos situados en Tijuana, se ilustra cómo el muro fronterizo, el mar, el viento y las personas co-constituyen el espacio a través de encuentros afectivos y políticos, donde movilidades e inmovilidades se negocian. Finalmente, se propone la metáfora del *ecotono* para sintetizar esta visión: la ciudad no es un contenedor, sino un límite vivo y productivo, un tiempoespacio en perpetuo devenir que se co-habita colectivamente. Se supera así una visión estática, reconociendo la ciudad como un verbo en acción, un tejido bullente de trayectorias, prácticas cotidianas y relaciones de poder en reconfiguración constante.

Palabras clave: espacio; geo cuerpo; ecotono; movimiento; geografía cultural

A) Más que trazas urbanas

El estudio de las ciudades ha estado tradicionalmente dominado por criterios demográficos y económicos, los cuales tienden a definirlas a partir de su población, actividades productivas o infraestructura. De acuerdo con el Diccionario de la lengua española, una ciudad es un "conjunto de edificios y calles, regidos por un ayuntamiento, cuya población densa y numerosa se dedica por lo común a actividades no agrícolas" (RAE, 2025). En el caso de México, por ejemplo, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) ha implementado estrategias metodológicas para el levantamiento de información en sus proyectos censales, que incluyen nombrar como "localidad" a lo que popularmente llamamos "ciudad", refiriéndose a un lugar con infraestructura, equipamiento y servicios propios, así como con estructura, organización social y características culturales similares, entre otras (INEGI, 2020). No obstante, el crecimiento poblacional, los cambios en el mercado, los flujos migratorios, las violencias y demás fenómenos han dado voz a ciudades polisémicas: en las ciudades cabe el espacio, los lugares, los paisajes, la movilidad y una infinidad de cuerpos.

La geografía cultural nos enseñó que el espacio es un verbo y no un sustantivo. Para Henri Lefebvre (1974/2013) el espacio es una producción social que ocurre a través de la tensión dialéctica y constante de tres dimensiones: 1) la práctica espacial o espacio percibido es lo que asociamos con la materialidad de las ciudades, es decir la infraestructura de servicios públicos y las edificaciones, 2) las representaciones del espacio o espacio concebido, la conceptualización mental de su organización, que muchas veces está únicamente en manos de expertos como urbanistas, arquitectos o ingenieros, y 3) los espacios de representación o espacio vivido, la forma en que la sociedad hace al espacio mediante las relaciones sociales como el trabajo, el juego, la protesta y demás (foto 1).

La tensión entre estos rubros se hace evidente cuando el espacio concebido por expertos y planificadores entra en conflicto con el espacio vivido en la cotidianeidad y con el significado de los espacios que percibimos en el día a día. Lo que quisiera subrayar es que, desde la visión concebida por expertos y decisores, la ciudad se reduce a su dimensión material: se entiende principalmente como infraestructura, cuyo fin es contener y proveer de servicios a la población. Si bien este objetivo es loable, se olvida que las ciudades son categorías polisémicas precisamente porque no son el ser vivo que a menudo se imagina —con carreteras como arterias y palacios de gobierno como órganos vitales—, sino un tejido de voces y latencias diversas; el espacio no es un escenario, sino un verbo en acción (foto 1).

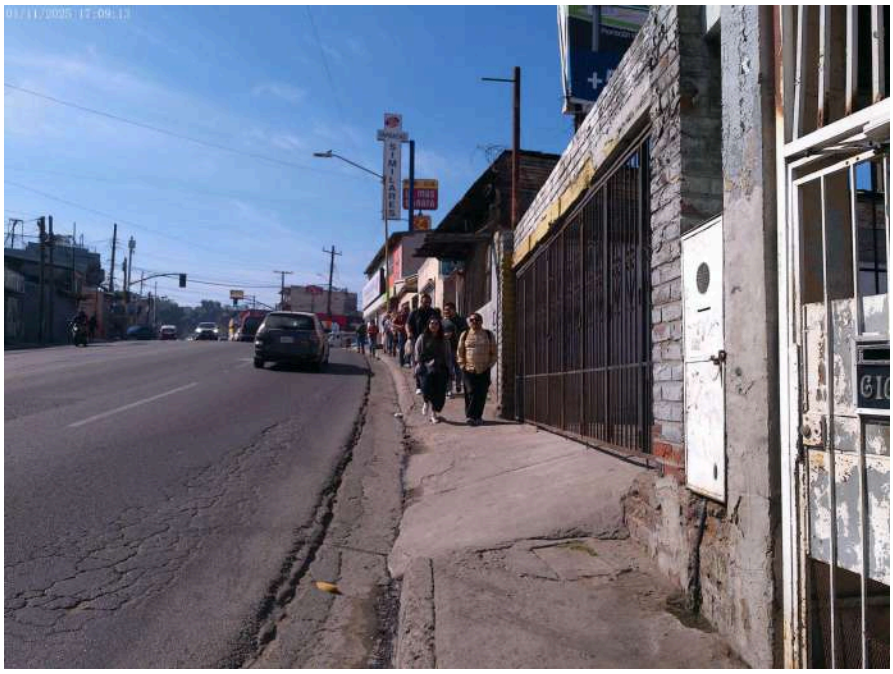


Foto 1. *A patín.* El espacio concebido por expertos da prioridad a los automóviles. Así, actividades como caminar (espacio vivido) pueden complejizarse poniendo en duda la democracia del espacio que percibimos, es decir el ordenamiento.
Fotografía: Crisna Donají Sánchez Ramírez, 2025

Este acento en lo social lo lleva aún más lejos a través de una dimensión profundamente relacional Doreen Massey (1999/2005), quien entiende el espacio como una esfera de encuentro y multiplicidad. De esta manera, se entiende que el espacio ya no solo responde de forma interactiva e interdependiente a cuestiones sociales, sino también a trayectorias personales. Para la autora, la multiplicidad sucede de entrecruzamientos y desconexiones y brota tanto a nivel cósmico como íntimo, y, en consecuencia, es inacabada y caótica. En este sentido, Massey comparte con Lefebvre que el espacio no es una forma geométrica ni una superficie, sino el producto de relaciones entre cuerpos y materialidades.

La multiplicidad de espacio-tiempos que Massey describe nos da pistas de cómo las trayectorias personales, en especial las identidades que habitan en los cuerpos, tienen relación directa con, por ejemplo, los lugares. Al respecto, los geógrafos Yi-Fu Tuan (1974/2018) y Edward Relph (2007) partieron de la fenomenología para desarrollar una conceptualización del "lugar" que está ligada a los cuerpos mediante su experiencia, emociones, recuerdos e interacciones sociales. Con la atención plena en los cuerpos, entendemos el espacio abstracto en un mundo concreto de identidad, arraigo y comunidad. Tuan (1974/2018) por ejemplo, habla del «sentido del lugar» y su estabilidad, con el propósito de explorar los vínculos entre lugar, pertenencia y experiencia estética. Por su parte, Relph (2007) llevó esta idea más allá del lugar y explicó que, por ejemplo, los paisajes actúan como un medio de comunicación y símbolo colectivo que da forma a una conciencia compartida del lugar, donde las personas y su entorno se definen mutuamente.

A propósito de lo anterior, cabe resaltar que los cuerpos no sólo existen aislados en lugares. La misma producción de espacio sólo es posible gracias a los cuerpos en movimiento y, por ende, en relación. A ese respecto, el trabajo de Cresswell (2008) nos recuerda que las movilidades también son una producción social; antes de su trabajo se consideraba que el movimiento era por excelencia disruptivo ya que se consideraba que lo correcto y funcional debería ser accesible, sin necesidad de moverse, de forma que cualquier movimiento —de personas o mercancías— parecía una resistencia al sistema social. Cresswell argumentó que el movimiento es en realidad una cuestión natural, por decirlo sencillamente, y que, en cambio, son las movilidades las que se tornan sociales ya que éstas: 1) tienen significado cultural, 2) son diferenciadas, y 3) tienen consecuencias. La crítica fundamentada de Cresswell encontró eco no sólo en el movimiento pendular de casa al trabajo sino también en otros tipos de movimiento, por ejemplo, cuando nos movemos para vacacionar, para explorar una colonia o para buscar un comercio. Saber que el movimiento no es disruptivo por naturaleza nos lleva a comprender que la movilidad de algunos puede darse también a expensas de la inmovilidad de otros y, en ese caso, no hay ninguna resistencia sino control y abuso de poder (foto 2).

Foto 2. *Waving la bika.* Ciclista sobre la playa nos demuestra que moverse no siempre se hace de forma convencional.
Fotografía: Crisna Donají Sánchez Ramírez, 2025

La ciudad fronteriza de Tijuana ilustra de muchas formas cómo los cuerpos se mueven o no, a partir de las condiciones sociales, pero también de las ideologías. Por ejemplo, el trabajo de Laura Velasco Ortíz y Óscar F. Contreras (2013) nos brinda un análisis del *commuting*, la práctica cotidiana de cruzar la frontera entre Estados Unidos y México para ir a trabajar. A través de la dimensión experiencial y corpórea de quienes realizan esta práctica, los autores dan cuenta de cinco tipos de experiencias vividas que tienen implicaciones en la vida laboral de los tijuanenses: 1) la frontera no cruzada, 2) la frontera como telón de fondo, 3) la frontera cotidiana, 4) el límite traspuesto, y 5) la frontera intersticial. Esta diversidad de experiencias pone de relieve la percepción de la frontera entre las personas, evidenciando que, aún cuando existen fronteras no cruzadas, su vida cotidiana está imbricada con las dinámicas económicas y sociales que la frontera implica en Tijuana.

El trabajo de estos autores demuestra que vivir la frontera no se reduce al elemento de hibridación que nos permite aceptar cambios y mezclas, sino que también la vivimos rechazando o siendo indiferentes por decisión propia y no sólo por falta de acceso, como es el caso de las personas que, desde el rechazo e indiferencia, deciden no tramitar su visa aunque tengan condiciones sociales y materiales para hacerlo. En suma, la movilidad e inmovilidad de los *commuters* se aprecia en relaciones de poder y en decisiones poderosas.

Sin embargo, existen direcciones y límites que se imponen a los cuerpos de formas más sutiles y normalizadas. Al respecto, Tuan (1974/2018) nos recuerda que en muchos espacios abiertos existe un movimiento dirigido a través de los letreros, sentidos y nomenclaturas de las calles, una idea que también sostiene Jon Anderson (2021), enfatizando que estos letreros son trazas que tienen suma importancia al momento de analizar la naturaleza del movimiento más allá de los criterios tradicionales de movilidad cuya atención se ubica únicamente en el origen y destino. Anderson sostiene que la movilidad es un conjunto de trayectorias que atraviesan lugares cotidianos, que se sostienen por relaciones de poder y que operan a través del orden de cuerpos.

Un ejemplo de lo anterior es la distribución de las "zonas de tolerancia" y refugios para migrantes. En diversas ciudades de la frontera estos lugares son delimitados a partir de su localización y algunas veces por horarios: no en todas las ciudades se permite ejercer la prostitución durante el día, mientras que en algunas ciudades los refugios sólo tienen disponibilidad para pasar la noche. En estos lugares, todas las personas son ordenadas a partir de su condición corpórea, ya no de ciudadanía ni humanidad. Además, las restricciones espaciotemporales garantizan, a su vez, la movilidad de otras personas, mercancías e ideas.

En Tijuana, por ejemplo, la prostitución no tiene un horario limitado, pero sí una limitación espacial, ya que esta actividad se restringe a la zona norte de la ciudad, que consta de algunas manzanas en las que, a su vez, también se disputa el espacio disponible para disidencias sexuales. Otro caso importante de limitación de movilidad que podemos ver en Tijuana es la situación de atrapamiento que viven las personas en tránsito migratorio, especialmente desde el regreso de Donald Trump a la presidencia de Estado Unidos y su orden de cierre de la aplicación *CBP One* en enero de 2025. Esta aplicación funcionaba de forma digital para pedir asilo y su cierre, como política anti inmigratoria, es no sólo una amenaza a los derechos humanos, sino una acción que viene a recrudecer los flujos migratorios. Como vemos, la movilidad de unos cuantos cuerpos muchas veces conlleva la inmovilidad de otros cuerpos y, si ponemos mayor atención, el movimiento ocurre en todo lo que existe, desde lo material y corpóreo, hasta las ideologías y violencias.

B) Cuerpos que laten

Como hemos visto, todas las dimensiones antes descritas ocurren en, con y a través de los cuerpos. En geografía cultural, el estudio del cuerpo, aunque presente en enfoques fenomenológicos, ganó centralidad en la década de 1990. Jon Anderson (2021) propone el

concepto de *geo cuerpo* para sostener que éste es un lugar geográfico fundamental; aunque muchas veces damos por sentado nuestro cuerpo, éste se encuentra en movimiento en cada instante recibiendo y provocando estímulos.

En este ensayo se coincide con Anderson y la idea de que no somos individuos aislados, sino que constantemente extendemos y modificamos nuestro cuerpo con tecnologías como gafas, teléfonos, prótesis, tatuajes o ropa, a modo de *cyborgs* (retomando a Donna Haraway). Estos añadidos (corpóreos) nos redefinen, cuestionan los límites del cuerpo y muestran cómo éste pasa a ser un sitio de control y de expresión e identidad cultural. Si los ejemplos de los cuerpos en tránsito migratorio y en actividades de prostitución ya nos dan ideas de cómo los cuerpos pueden ser sitios de control —y defensa—, los tatuajes como forma de expresión han configurado nuevos sentidos de comunidad, y lo mismo podríamos decir de la indumentaria de grupos específicos, como los cholos, quienes tienen un arraigo identitario que se demuestra también de manera corporal, a través de su forma de hablar y actuar (foto 3).

Foto 3. *Cholos firmes*. Es habitual que las comunidades de cholos paseen con sus *ranflas* y *baikas* y que ofrezcan exposiciones de sus vehículos en parques públicos. Esta fotografía fue tomada con su completo acuerdo, por ello posan.
Fotografía: Crisna Donají Sánchez Ramírez, 2025.

Podemos pensar ahora en cómo estas trazas corpóreas también son motivo de disputa, control y violencia. Por ejemplo, a mi amigo *el Pelón,* un joven con quien solía trabajar en el mercado del Popo en el centro (de Tijuana), cotidianamente lo levantaban los policías por su aspecto cholo, por lo que decidió que, para evitarse conflictos, tenía que renunciar a caminar las seis

cuadras de distancia para regresar a su hogar donde lo esperaban sus hijos y esposa; en cambio, optó por transportarse en taxi para así evitar posibles "revisiones de rutina". De ahí que Anderson (2021) nombre los ordenamientos como *(b)ordering,* haciendo alusión a cómo muchas veces los cuerpos diversos se *fronterizan*, acentuando las diferencias y muchas veces, juzgando y castigando, aunque de manera superficial se diga que se está ordenando.

Llevemos esa conversación más allá de los cuerpos humanos. Pensar el cuerpo como potencia geográfica también nos permite considerar la materialidad y corporalidad de plantas, animales y objetos. En este sentido, el posthumanismo busca superar el antropocentrismo y el dualismo, rechazando toda jerarquía —incluido el especismo— sin crear nuevas primacías. Es precisamente en los paisajes donde vemos más intensa esta crítica, ya que se busca superar las nociones de paisaje como una "construcción cultural" de la naturaleza. El posthumanismo, surgido en la década de 1990 del feminismo y la crítica literaria (posthumanismo crítico y cultural), evolucionó hacia una reflexión filosófica que se define como un post-antropocentrismo y un postexclusivismo, que deconstruye oposiciones binarias para proponer una visión mediada e inclusiva de la existencia (Ferrando, F., y Brito Ledesma, J. I., 2022). Entonces, los *geo cuerpos*, además de referirse a seres humanos, también puede aludir a seres no humanos cuya capacidad afectiva y correlacional se ensambla en el mismo mundo para hacer espacio, lugar y paisaje.

El caso de Playas de Tijuana ilustra esta dinámica. En este paisaje se observan distintas formas de interacción entre *geo cuerpos*. Aquí, como en muchos otros paisajes urbanos, la espacialidad no se restringe al orden y disposición de la infraestructura (es decir, no es una forma ni superficie geométrica), sino a todo aquello que brota de las relaciones entre cuerpos humanos, no humanos y más que humanos. Por ejemplo, el muro fronterizo, como parte de este ensamblaje, opera como un *geo cuerpo* multívoco: para las aves es permeable en tanto toman el sol posando sobre él pero también lo atraviesan volando; para algunas familias y vendedores ambulantes la sombra que genera su cuerpo de 10 metros de alto se convierte en refugio contra el sol y para los *Youtubers* es telón de fondo. Pero el muro también es hogar de ostras marinas y cuerpo vulnerable ante la obra erosiva del mar, es lugar para rezar por quienes están del otro lado y no podemos tocar, es cuerpo que causa indignación y rechazo, pero también extrañeza y asombro. Esta multiplicidad de relaciones choca con su función primigenia de barrera, revelando cómo los cuerpos, humanos y no humanos, disputan y redefinen su significado a partir de las experiencias sensoriales e ideológicas.

Algo similar ocurre con la zona del malecón, donde, a causa de la remodelación, el piso que antes fue de madera, hoy es de tierra y cemento, lo que ha generado una sensación de pérdida de valor a juzgar por los materiales utilizados. Sin embargo, el malecón sigue siendo zona

segura para pedalear. Este espacio lo mismo se puede traducir en descanso, que en zona para apreciar aromas, sonidos y atardeceres. Y, también, en zona de vigilancia que custodia la Guardia Nacional (foto 4).

Foto 4. *Santa is coming to beach*. Las relaciones entre *geo cuerpos* más que humanos la vemos aquí entre los jóvenes usando la banqueta para beber su cerveza; no requirieron banca ni tampoco sombrilla, el espacio brota así, improvisado e interconectado. Aún son vulnerables al frío del ambiente y también son interpelados por otros humanos, como este Santa Blue Demon que utiliza aditamentos al estilo *cyborg.*
Fotografía: Crisna Donají Sánchez Ramírez, 2025

Como vemos, esta red de relaciones no es neutra ni armónica; está cargada de historia, juegos de poder y afectos que dejan marcas profundas. El ejemplo más crudo es el mar: las mismas aguas que son escenario de goce y ritual, hoy arrastran la memoria del drenaje y la contaminación, un hecho material que ha transformado los afectos de la comunidad, aminorando prácticas como el surf y sustituyendo entre muchas personas la atracción por el rechazo. Pero este rechazo no ocurre por parte de todas las personas que le habitan, también hay personas que desconocen las restricciones sanitarias y otras tantas a quien tan sólo ver el brillo del mar, sentir su brisa y escuchar su sonido les basta para experimentar fuertes sensaciones de paz y tranquilidad. Por otra parte, la contaminación del mar también provoca otras relaciones de cuidado que impactan en comunidades enteras, ejemplo de ello son las constantes jornadas de limpieza organizadas por vecinos.

Si ponemos suficiente atención a cada uno de estos *geo cuerpos* es posible apreciar que cada uno de ellos se relaciona de forma simultánea y extendida. Por ejemplo, el muro fronterizo, actúa en relación con la vigilancia de la *Border Patrol* y los helicópteros que sobrevuelan el área; las condiciones y limpieza del malecón dependen de la infraestructura de servicios públicos pero también del flujo de las personas que lo habitan y la marea del mar depende de la atracción gravitacional de la Luna y el Sol sobre la Tierra, de la forma de la costa y de la profundidad del océano. En consecuencia, toda relación implica hacer espacio, así como implica movimiento y afectos, especialmente considerando que las sensaciones sensoriales que percibimos gracias a nuestros cuerpos muchas veces nos llevan a la evocación de memorias, emociones e ideas: ¿cuántas veces no nos hemos sentido profundamente conmovidos luego de ver un atardecer, o tras olfatear un aroma que nos recuerda la compañía de un ser amado?

El movimiento y los afectos nos son inherentes y es en su ejecución donde podemos comprender las prácticas que producen espacio y sus significados. Desde la *Geografía de la Vida Cotidiana* (2007), Alicia Lindón señala que toda práctica, por trivial que parezca, se arraiga en la experiencia espacial y el campo de información del individuo. Así, las decisiones cotidianas —como elegir un lugar seguro para cruzar la calle— son el resultado empírico del traslape entre el sentido y la práctica, prueba y error, demostrando en actos mínimos el mismo principio relacional que yo observo en Playas de Tijuana. Asimismo, muchas veces las orientaciones, sentidos y prácticas se derivan de la capacidad afectiva que los cuerpos detonamos al existir y relacionarnos: no en balde la expresión “el amor mueve montañas” nos resulta tan significativa.

C) Ecotono

Desde los estudios ambientales, los ecotonos son un límite natural entre dos comunidades ecológicas y, por tanto, son suma, amortiguación e indicador sensible y sensorial. De regreso a Anderson (2021), puedo decir que los cuerpos que habitamos las ciudades y que, por tanto, la hacemos, conformamos un ecotono; las edificaciones, los automóviles, los árboles, la temperatura, la lluvia, las personas y demás cuerpos me afectan tanto como yo a ellos y esto deriva en mi propio movimiento y prácticas cotidianas.

Aunque tradicionalmente la movilidad de los cuerpos puede ser entendida desde un punto de vista pendular, es decir, considerando mi trayecto de casa al trabajo y viceversa, lo cierto es que si pongo mayor atención a las formas en que mi cuerpo se ensambla con otros cuerpos, puedo descifrar que muchas veces quien verdaderamente guía mi ruta es la sombra.

A veces la sombra viene de los árboles, pero también viene de los edificios y de los puestos ambulantes. Muchas veces esa sombra viene acompañada de un viento muy fuerte que trae consigo aromas de pino, romero o lavanda; otras veces trae el olor de putrefacción y desperdicio. Algunas veces esos aromas despiertan mi apetito e incluso mis ganas de ahorrar dinero para poder acceder a la fuente donde preparan los alimentos, y otras veces los aromas me llevan a sitios de mi memoria de manera inevitable. De igual forma, la búsqueda de la sombra me hace cambiar de ruta, tomar atajos y seguir senderos improvisados, por ejemplo cuando sigo o invento una "línea de deseo".

De acuerdo con la liga peatonal mexicana (2025), las "líneas de deseo" son los rastros físicos que dejamos a nuestro paso cuando nos movemos de un punto a otro tratando de acortar la distancia. Yo considero que no sólo se trata de acortar distancia; las decisiones que tomamos cuando nos movemos no se reducen a la prisa y la necesidad como antes demostró Cresswell; de otro modo seguiríamos pensando que el movimiento es disruptivo puesto que lo realmente necesario debería estar al alcance de nuestras manos, sin necesidad de movernos.

Entonces es posible que esos caminos informales denominados "líneas de deseo", cuya traza los expertos urbanistas no lograron descifrar con sus estaciones totales y sus medidas, hayan iniciado por el paso apresurado de una madre con su hijo, o por el bastón de una anciana que cargaba ingredientes para cocinarles a sus nietos, o por el paso rebelde de un adolescente que, sin entender lo que sentía, buscaba explorar la soledad.

Los urbanistas de hoy en día prestan atención a esos senderos marcados en consenso anónimo con el fin de mejorar las condiciones urbanas. Concluyen que muchas veces los lugares por donde atraviesan esas "líneas de deseo" no son los más agradables, y que entonces lo idóneo es que los expertos tomen su pico y pala, sus cintas métricas y sus cotizaciones para pavimentar esas huellas y que (dirán) ahora sí, la calidad de vida sea mejor.

Sin embargo, esa primera traza que alguien hizo con su andar y luego fue seguida por alguien más, nos habla también de los cuerpos relacionándose en una profunda confianza y complicidad no sólo con la primera persona que caminó por ahí sino también con los arbustos, la tierra y los edificios alrededor, porque muchas veces la intuición siente a los edificios y a la luz para decidir por dónde caminar. Esa carencia de explicación que hacemos efectiva con nuestro paso deseoso es una forma intuitiva de relacionarnos con el otro, más que humano.

Aunque se nos ha dicho que la intuición es la capacidad de comprender, juzgar o tomar decisiones de manera inmediata, sin necesidad de un razonamiento consciente y analítico, pienso por el contrario que hay mucho análisis en las decisiones intuitivas que hacemos cuando nos movemos caminando. La intuición opera con y a través de nuestro cuerpo, sería

errático negarle capacidad analítica. Es con y a través del cuerpo que percibimos con todos nuestros sentidos y es también a partir de nuestras prácticas cotidianas como vamos tejiendo memorias que no sólo se restringen a discursos —antes ya he mencionado cómo los sentidos nos hacen viajar al recuerdo y de regreso—.

Además, teniendo en cuenta que el cuerpo con su capacidad analítica no se restringe al órgano cerebral sino al mismo movimiento, podemos entender cómo cuando caminamos las "líneas de deseo" en realidad no sólo vamos acortando camino sino adaptando minúsculamente nuestros pies y columna vertebral al relieve del atajo, observando las plantas que ahí crecen, reconociendo amenazas y también esperando sorpresas agradables. El deseo se sostiene en la atmósfera afectiva que, cual catalejo, va ensamblando nuestro cuerpo junto con los cuerpos más que humanos que nos dijeron que eran inanimados, inertes y pasivos.

Esas "líneas de deseo" también dejan pasar a los elementos, al viento y al agua de la lluvia y del drenaje, haciéndola correr y permitiendo que lleve sus minúsculos sedimentos hasta donde más pueda, y lo mismo se hace lodo y lo mismo crece mala hierba y lo mismo se bifurca entre ser atajo y lugar de atraco, zona de especulación inmobiliaria y lote baldío. Y lo mismo, un día alguien reclama el entorno y la manda enrejar, y si esto sucede, otras brechas se abrirán.

Pienso en la ciudad como ecotono, bullendo con los seres humanos y aquellos más que humanos. Ingold (2011) ya nos recordaba que, más que ocupar la Tierra (el planeta), la habitamos. Las "líneas de deseo" ilustran el movimiento "a través de la superficie" que Ingold dibujaba para sustentar que el caminante es su propio movimiento y no tiene un destino final, en tanto cada punto donde se mueve es un lugar que se habita entrelazándose con otras formas de vida y dando como resultado una compleja malla. De esta manera, las líneas del entramado son la multiplicidad que Massey (1999/2005) describía como la forma relacional en la que co-habitamos. Las cosas y las prácticas van dejado huellas de afectos y efectos, es decir, de vida.

Acá nada está dado ni es inmóvil. La ciudad es tiempoespacio latente que vamos mimetizando y coloreando mientras habitamos. Actualmente existe una urgencia de sostener la vida con dignidad a partir de condiciones materiales, pero también es cierto que la ciudad, al estar en constante devenir, no puede únicamente ser escenario inmóvil e inerte de control y dirección.

De hecho, como brote de afectos, la ciudad se desborda tanto como nosotras mismas y no sólo en aceites de violencia ni en llamas de tristeza; tampoco en arreboles de dicha ni en vapores de nostalgia. La ciudad no es el escenario de nuestra vida, sino la llama que co-producimos, un ecotono donde cada cuerpo, al latir, al moverse o al resistir inmóvil, escribe su propia y poderosa traza urbana.

Referencias

Anderson, J. (2021). The places and traces of body. En *Understanding Cultural Geography. Places and traces* (pp. 153-164). Routledge.

Cresswell, T. (2008). The Production of Mobilities. En Oakes, T., y Price, P. (eds.), *The Cultural Geography Reader* (pp. 325-333). Routledge.

Ferrando, F., y Brito Ledesma, J. I. (2022). Posthumanismo, transhumanismo, antihumanismo, metahumanismo y nuevos materialismos: Diferencias y relaciones. *Revista Ethika+,* (5), 151-166. https://doi.org/10.5354/2452-6037.2022.65842

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) 2025. Características de las Localidades y del Entorno Urbano 2020. https://www.inegi.org.mx/rnm/index.php/catalog/941

Ingold, T. (2011). Against Space: Place, Movement, Knowledge. En *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description* (pp. 145-155). Routledge.

Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing. (Publicado originalmente en 1974)

Liga peatonal (2025). *Líneas de deseo peatonal*. https://ligapeatonal.org/lineas-de-deseo-peatonal/

Lindón, A. (2007). Geografías de la vida cotidiana. En A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.), *Tratado de Geografía Humana* (pp. 369-400). Antrophos / UAM Iztapalapa.

Massey, D. (2005) [1999]. La filosofía y la política de la espacialidad. Algunas consideraciones. En L. Arfuch (coord.), *Pensar este tiempo: espacios, afectos, pertenencias* (pp. 101-127). Paidós. (Publicado originalmente en 1999)

Real Academia Española (RAE) (2025). Ciudad. En *Diccionario de la lengua española*. https://dle.rae.es/ciudad

Relph, E. (1976). *Place and placelessness*. Pion.

Tuan, Y.-F. (2007). *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. Editorial Melusina.

Tuan, Y.-F. (2018). Espacio y lugar: una perspectiva humanística. En J. Nogué (ed.). *Yi-Fu Tuan. El arte de la geografía* (pp. 53-110). Icaria. (Publicado originalmente en 1974)

Velasco, L., y Contreras, Ó. F. (2014). The border as a life experience: Identities, asymmetry and border crossing between Mexico and the United States. *Frontera Norte, 26*, 37-56.

1. Correo electrónico: donajirama@gmail.com ↑

Revista Ichan Tecolotl

ISSN: 2683-314X

Transitar-habitar temporalmente ciudades mexicanas, siendo una persona migrante que reestructura su vida con discapacidad

Samuel Fernando Rivera Andrade[1]

El Colegio de Michoacán

Aprendiendo a domesticar el entorno. Fotografía: Cristina Mazariegos, Irapuato (2021)

Resumen

Este artículo expone hallazgos sobre cómo algunas personas migrantes centroamericanas que reestructuran su vida con una discapacidad, secuela de su tránsito inseguro por México,[2] habitaron temporalmente ciudades estratégicas del corredor migratorio hacia EE. UU.[3] Presento detalles de cómo, en conjunto con otras personas y familias migrantes, cohabitaron campamentos o albergues de estas ciudades, resaltando las formas de cuidado y subsistencia que este particular sector de migrantes implementó para continuar sus tránsitos. La información se deriva de mi investigación doctoral[4] cuya metodología etnográfica estuvo compuesta por técnicas de observación *in situ* y entrevistas semiestructuradas, en su mayoría móviles; es decir, acompañando los trayectos de las personas migrantes con discapacidad dentro de las ciudades. A partir de la forma móvil, pausada y ocasionalmente sinuosa en que las entrevistas ocurrieron, las personas interlocutoras de esta investigación aludieron a estas charlas-caminatas como *andares rencos*, término que acogí para denominar esta técnica de entrevista, que recolecta saberes y sensaciones de una particular forma de moverse.

Palabras clave: Migración; Discapacidad; Habitar; Ciudad; Etnografía

Introducción

Desde finales del siglo XX, ciudades como Tapachula, Chiapas, Coatzacoalcos, Veracruz, e Irapuato y Celaya en Guanajuato, han atestiguado el gradual cambio con relación a los flujos migratorios que las cruzan, ya que dejaron de ser únicamente espacios de tránsitos y se convirtieron también en "receptoras"[5] de migrantes (Juárez, 2021). Algunas incluso se han catalogado como ciudades "ideales" para el refugio y son sedes del programa de Integración Local del ACNUR-México (ACNUR, 2024), es decir, como potenciales sitios para que las personas que deciden enrolarse en trámites de refugio en México puedan desarrollarse y quedarse a vivir en ellas. Una narrativa que contrasta con otras prácticas criminalizantes y antiinmigrantes que las distinguen[6] y que han sido registradas por Frank-Vitale y Núñez (2020) o Toledo y Carro (2021). Por otro lado, han atestiguado la creciente variabilidad de la composición de los grupos migrantes[7] y del origen de las personas (Parra, Uribe-Salas y Mayo, 2024) que llegan y transitan por ellas.[8]

Al respecto, me interesa subrayar que mi investigación fue una etnografía multisituada (Santos-Fraile y Massó, 2017). Con ello quiero apuntar que esta decisión se tomó no solo con el fin de recabar información o abordar un suceso de estudio desde diferentes sitios/localidades, sino que el hecho de ir de una ciudad a otra responde a seguir y atender las trayectorias

inesperadas de las personas interlocutoras, de sus narrativas[9] e incluso de objetos como sus prótesis, con el fin de conocer las redes de alianzas y tensiones que tejen las personas migrantes que buscan restructurar su vida con una discapacidad.

Similitudes

Si bien hay múltiples aspectos que diferencian a estas ciudades como el clima, la extensión territorial o su densidad demográfica, hay algunos que las asemejan y que impactan en las personas migrantes. Una primera característica que actualmente comparten es que en ellas se instalaron y fortalecieron grupos de crimen organizado (en adelante CO) cuyas raíces datan de las décadas de 1980 y 1990. En los últimos años dichas ciudades han encabezado los *rankings* nacionales y extranjeros de "ciudades más peligrosas" o "violentas" del mundo (CCSPJP, 2020; Breda, 2024). En el periodo en que realicé mi trabajo de campo, fue regular que recibiera algún tipo de advertencia por parte de las personas oriundas de estas ciudades, quienes han desarrollado una lectura subjetiva de momentos o escenarios peligrosos.

Las indicaciones de precaución para evitar horarios y lugares se asentaban con frases como: "a esta hora es peligroso, no debería de caminar usted solo por ahí", "no se acerque a X colonia, aunque vaya en auto", "no confié en las personas con X apariencia o actitud".[10] Entre las áreas y personas que pueden ser leídas como peligrosas destacan: aquellas que viajan en camionetas usando ropa táctica; espacios como las zonas de bares o ciertas colonias periféricas; algunas personas señalaban a las y los migrantes o los sitios que temporalmente utilizan para descansar, *charolear* y esperar una forma de transporte, como personas y lugares de quienes "hay que tener cuidado".

Esto reflejaba los niveles de estigma y tensión que podían fraguarse en el encuentro entre pobladores y personas migrantes. Frank-Vitale y Núñez (2020) y Sandoval-Cervantes (2021), indican, como parte de sus observaciones con personas migrantes que transitaron por México, que regularmente las poblaciones locales exigen una construcción corporal y discursiva de la persona migrante que refleje pasividad, vulnerabilidad y "estar solo de paso". Por lo que aquellos que se aventuran más allá del perímetro de las vías del tren o permanecen en estas ciudades por semanas despiertan sospechas a una parte de la población.

No obstante, es importante reconocer que este trato no es generalizado. También hay habitantes de estas ciudades que han sido o son interpelados por las dificultades que viven las personas migrantes, empatizando con ellas y creando conciencia del abandono y abusos que las llegan a envolver. Algunos llegan a convertirse en actores de ayuda, practicando ejercicios solidarios que van desde una relación *informal,* como participar en donaciones de comida o

ropa, hasta otra que podría enunciarse como *formal* (Rivas y Parrini, 2017; Rivera y Mazariegos, 2025), prestando una ayuda que se vuelve continua y planificada. La presencia de personas migrantes en las ciudades mexicanas ha despertado reacciones de un amplio gradiente, que va desde el apoyo total, hasta situaciones conflictivas.

Una segunda similitud que encontré fue el entorno arquitectónico del área donde se reúnen los migrantes a esperar el tren, conformado por una intersección entre puentes vehiculares y vías férreas. Estos perímetros se definen por estar rodeados de propiedades industriales, por un lado, y colonias populares, por otro lado. Durante el periodo de mi investigación, el número de casas de campaña que se instalaban bajo los puentes vehiculares aledaños a las vías fue creciendo. A la par, las propiedades industriales aumentaban la colocación de cámaras de seguridad y alambrado de púas, y lo mismo sucedía en algunas casas de las colonias aledañas.

En la parte superior, un campamento migrante bajo un puente de Irapuato, Guanajuato. En el ángulo inferior izquierdo, un par de migrantes se refugian de la intemperie en un puente vehicular de Celaya, Guanajuato. En el inferior derecho, una familia de migrantes descansa después de que personas voluntarias les ofrecieran comida en Coatzacoalcos, Veracruz. Fotografías de Samuel Rivera (2021-2022)

Una tercera semejanza, que desafortunadamente se extiende a otras ciudades, es la inaccesibilidad que las personas con discapacidad (PcD) experimentan en espacios públicos, oficinas y transporte, aspectos de *ciudades capacitistas* (Paniagua, 2022). Las personas migrantes con discapacidad y las que comienzan a reestructurar su vida con discapacidad a consecuencia del inseguro tránsito migratorio, continuamente negocian su desplazamiento en áreas vehiculares pavimentadas, ya que las precarias o inexistentes banquetas limitan sus movimientos. De igual forma, disputan espacios en el transporte público.

Por último, a excepción de Tapachula, las ciudades a las que me referiré no contaban con oficinas que permitieran a las personas migrantes iniciar o concluir trámites de refugio, por lo que en caso de detención en operativos del INM, eran trasladados a ciudades donde existían estaciones migratorias o estancias provisionales, los cuales han sido altamente cuestionados por omitir garantías y derechos humanos (Fernández de la Reguera, 2020). Esto provoca que las personas migrantes, además de estar precavidos del encuentro con grupos del CO y vecinos conflictivos, también lo estén de agentes de migración u operativos migratorios.

Hasta el momento, se puede advertir el panorama de inseguridad y peligro —causado no solo por el CO, sino por otros actores sociales y condiciones que pueden ser infraestructurales o incluso climáticas— con el que arriban las personas migrantes a estas ciudades. A ello se suma estar bajo una lupa social que los criminaliza, una constante vigilancia de sus movimientos y una búsqueda de limitar sus espacios. No obstante, frente a este horizonte, las personas migrantes y quienes se alían con ellas, encuentran fisuras y tácticas para continuar móviles.

Un habitar transitorio y provisional en “clave disca”

Para estas poblaciones, llegar a las ciudades señaladas es un reto de asimilación a espacios diseñados bajo lógicas de orden que nunca contemplaron la discapacidad ni la migración. Ángela Giglia (2022), retomando una definición de Augé (1992), señaló que *habitar* es proveer de significados y memorias compartidas a un lugar; es decir, transformar el *no lugar* en *un lugar*, y agregó que “Nuestra relación con el mundo y nuestra posibilidad para domesticarlo tendrán que acomodarse a las características del espacio habitable” (Giglia 2022: 47). En este sentido comprendo las cautelosas pero constantes caminatas y rodadas de mis interlocutores; con ellas reconocen lugares y horarios donde pueden *charolear* sin ser molestados, ubicar zonas seguras donde subir al tren o encontrar espacios para asearse y lugares donde pueden alimentarse de forma económica o gratuita.

De esa manera comienzan a forjar un orden en el uso del espacio: no son elecciones al azar, hay ejercicios de prueba y error y de profunda observación para saber si en qué sitios se puede llevar a cabo tal o cual acción. De ahí que el espacio ordena, pero también se deja ordenar. Este es un aspecto del habitar que señala Giglia (2022): las diferentes maneras de reconocer y establecer un orden que permita estar presentes y ubicados. Con ello es posible *domesticar el entorno.*

Un primer ejemplo que me arrojó pistas para comprender las hábiles y vertiginosas formas de domesticar el espacio y habitar una ciudad fue cuando en el 2021 intenté seguir a un interlocutor al que me referiré como *Mariano*. Él era un varón hondureño de 42 años. Gracias a voluntarios de la asociación Amigos del Tren en Coatzacoalcos, que lo habían entrevistado y fotografiado, supe que tenía tres años viviendo con discapacidad, ya que en octubre de 2018 cayó del tren cerca de Escobedo, Nuevo León. Quienes lo conocieron mencionaron que él no había finalizado su trámite de reconocimiento de refugiado y que durante meses se desplazó clandestinamente de una ciudad a otra por el sureste mexicano.

A partir de las fotografías que me mostraron de él y su silla de ruedas —la cual pintó de azul y blanco haciendo alusión a la bandera de Honduras— me di a la tarea de buscarlo, tanto en inmediaciones del puente donde se reúnen los migrantes, como en puntos del malecón de la ciudad, donde probablemente podría estar *charoleando*. Durante mi búsqueda noté que dejó una estela material e inmaterial de su presencia. Cada persona a quien preguntaba me daba una pequeña referencia de él:

> Sí, es uno que anda *tunco*, hace como cuatro días nos compartió un pollo, luego se va a charolear al Oxxo de la avenida de allá. A mí me dijo que ya se iría para Tabasco al albergue porque nadie le echaba la mano para ver lo de sus prótesis. Además, dijo que su mamá estaba mal, que quería ir para el sur para que migración lo llevaran hasta Honduras. (Angy, persona migrante, conversación personal, 2021)

Otras personas a las que cuestioné sobre su paradero me dejaron varios datos sobre él: “Sí, es un *catracho*, anda su bandera en su silla de ruedas”, otros decían “aquí dejó una cobija nueva, seguro vuelve”, “se queda a dormir en la central de autobuses” y otros más decían que llegaba de madrugada “a dormir al puente con los migrantes” y que repartía o compartía fruta que le regalaban a lo largo del día. Algunos me señalaron que “fue golpeado porque intentaron robarlo” y que por eso ya no regresó; “tomó el tren para Apizaco o Celaya, va y viene”. Otros que “vendía marihuana”, que “andaba *pisto*[11] suficiente para pagar un cuarto” y que por eso dejó de quedarse en el puente, que “necesitaba curar sus heridas” y que “se fue a un hospital”, que

“se negó a recibir ayuda”, y así muchas cosas más. Quizá conocí más de él siguiendo su rastro que por medio de una entrevista presencial. Al sexto día desistí de buscarlo, Mariano probablemente había retornado a Honduras, o quizá seguía en México y, como muchos de los migrantes que conocí, continuó realizado su tránsito migratorio a manera de bucle, entre ciudades del norte, centro y sur de México.[12]

Este primer ejemplo aporta información que va más allá de medir o dimensionar las distancias que una PcD recorría rodando en su silla de ruedas o el origen y destino que sus movimientos tenían: expone la experiencia urbana que Mariano tejió con otros usuarios de la ciudad, incluyendo otras personas migrantes. Hay elementos que muestran que Mariano recorría la ciudad buscando lugares donde poder hacer dinero; en ocasiones le iba tan bien que levantó sospechas de cómo lo conseguía. Estas ciudades tienen en común una restricción espacial y simbólica hacia las personas migrantes, por lo que el hecho de que Mariano pudiera movilizarse sin trabas, mientras que otras personas sí las padecían, despertaba cierto recelo. No obstante, Mariano también buscaba ayuda especializada para resolver asuntos vinculados a su discapacidad. Esto nos deja ver que Mariano performaba la vulnerabilidad que envuelve su discapacidad, mostrándose en ocasiones como una persona frágil que necesitaba apoyo para conseguir una prótesis o retornar a su terruño, pero también como alguien competente, dispuesto y con ganas de trabajar, cuando abría las puertas del Oxxo a los clientes, o cuando mostraba a otros migrantes que tenía las posibilidades de pagar una noche de hotel.

Como segundo ejemplo, recupero parte de las experiencias de un migrante que reestructura su vida con una discapacidad secuela del inseguro tránsito por México, que conocí en Tapachula, Chiapas, a inicios del 2022. Esta persona tiene una discapacidad física vinculada a una agresión ocurrida al intentar viajar en La Bestia en 2001. Me referiré a él como *David*. David es un varón nicaragüense y cuando lo conocí dentro del albergue Jesús el Buen Pastor del Pobre y el Migrante (JBPPM), tenía 39 años y utilizaba una prótesis por una amputación transtibial. Era su tercera estancia ahí. La primera vez fue cuando resultó mutilado por el tren en 2001; en el albergue se recuperó físicamente y después retornó a Nicaragua por algunos años. Estuvo por segunda ocasión en 2010, cuando intentó migrar de nuevo hacia EE. UU., pero al no conseguir un *coyote* confiable, retornó por segunda ocasión. Finalmente, en 2022, decidió hacer su trámite como refugiado en México y estaba a la espera de entrar a un programa de integración local.

Para ese año, la vasta presencia de personas migrantes modificó el ritmo y estética de Tapachula. Rincones que parecían desolados comenzaron a ser ocupados por las personas migrantes; aparecieron campamentos en los parques públicos y las calles que antes contaban con unos cuantos negocios, se volvieron rebosantes de vendedores y migrantes que buscaban

ganarse la vida ofreciendo algún servicio. En este panorama, David, que tenía más experiencia viviendo la discapacidad y recorriendo Tapachula, me mencionó que había algo que afectaba directamente a las personas migrantes con discapacidad y era que, a diferencia de las personas discapacitadas mexicanas, los derechos de las y los migrantes discapacitados no eran respetados en espacios públicos, y eran vulnerables a barreras burocráticas.

Desde su punto de vista, era importante que las personas migrantes que comienzan a reestructurar su vida con una discapacidad entablaran amistad con otros discapacitados oriundos de Tapachula, que posiblemente los orientaran sobre cómo obtener servicios de salud, descuentos, y conocer puntos para acceder al transporte público sin trabas. David explicaba: "Hay un sinfín de tropiezos con los que vos tenés que lidiar afuera, y más si sos migrante, yo aprendí a librar trabas en mi país y en mi ciudad, pero aquí tenés que volver a aprender". Me expuso dos situaciones que repetidamente vivía en Tapachula.

> Seguido peleo por formarme en las filas preferentes, si la gente no te ve en silla de ruedas o todo desvanecido, se enoja, lo mismo pasa si vos subís a un bus. *Ah ese no es discapacitado,* dicen. Yo no quiero actuar como dando lástima, ni puedo andar con un rotulo en la frente que diga "Soy discapacitado", pero tampoco puedo tener un carnet de discapacidad, como los discapacitados mexicanos que lo andan, lo muestran y les dan descuento en el pasaje. ¿Por qué solo a los discapacitados mexicanos les pueden dar un carnet que diga "soy discapacitado" y a nosotros los migrantes no? COMAR debería de pensar en eso. Yo he tenido que enseñar mi prótesis cuando no tendría la necesidad de hacerlo, no es digno. Por eso salí de Nicaragua, lo que necesitamos acá y allá es que se garantice que las otras personas nos respeten, que piensen en todos los cuerpos, que no nos pongan fronteras en todos lados, en la calle, en el transporte, en las oficinas de migración o de COMAR. (Entrevista a David, marzo de 2022).

Las trabas para acceder a actividades y espacios propios de Tapachula hacían que David, en comparación con Mariano, performara su discapacidad, haciendo hipervisible que tenía una amputación. Este ejemplo de adaptación muestra como ningún espacio es plenamente ajeno a procesos de apropiación. Por otro lado, expone que las disputas por el habitar no necesitan estar focalizadas en la infraestructura o la función del espacio, sino en las prácticas sociales que lo producen cotidianamente.

Quiero exponer un último ejemplo sobre la domesticación del espacio, no solo como una práctica material, sino también como una acción política: un modo de reclamar presencia, humanidad y derecho a existir en territorios diseñados para el paso, no para la vida. Para ello

retomo lo que aprendí con *Jess* y *Brian*. La primera es una mujer trans con una pierna amputada a quien conocí en Celaya en octubre del 2021, y el segundo un varón hondureño con una mutilación en su pie derecho a quien conocí en Irapuato un mes antes. Al acompañar sus andares desde el campamento aledaño a las vías, hasta los puntos donde *charoleaban*, detecté pequeños sitios que a primera vista parecerían basureros, pero al analizarlos de cerca encontré que son espacios deliberadamente creados para descansar, asearse, alimentarse y esperar el tren, a los cuales se referían como *nidos*. En la mayoría de estos nidos y en los campamentos bajo los puentes se desplegaban prácticas que buscan remedios a dolencias provocadas por ampollas, llagas, torceduras, fiebres, jaquecas y conjuntivitis, a la vez que brotaban alianzas insospechadas, entre migrantes, vecinos e incluso investigadores. En estos espacios se gestaba un poco de estabilidad que les permitía la reorganización de la vida y del transitar.

Brian dirigiéndose a uno de los *nidos* cercano al campamento bajo el puente en Irapuato.
Fotografía de Samuel Rivera (septiembre 2021)

Reflexión final

Las prácticas y experiencias corporeizadas de Mariano, David, *Jess*, *Brian* y otras personas migrantes que comienzan a restructurar su vida con discapacidad, nos llevan a reflexionar junto con Judith Butler (2002) y Mimi Sheller y John Urry (2006) que, al centrarnos en la experiencia de moverse por ciudades como las que he descrito, no solo dilucidamos la práctica política de manifestarse y hacerse presente que da el *performance*, sino que la movilidad es una forma de habitar. En estas geografías de tránsito, el habitar no se define por la permanencia en una vivienda, albergue o campamento, sino por la capacidad de domesticar transitoriamente entornos diseñados bajo lógicas de orden que excluyen tanto la discapacidad como la migración.

Lo que las trayectorias de mis interlocutores revelan es una persistencia, donde el cuerpo enfrenta tres capas de hostilidad simultáneas que laten en las cuatro ciudades señaladas: la hostilidad del crimen organizado y el estigma social, la hostilidad arquitectónica y capacitista, y la hostilidad burocrática. Finalmente, habitar la ciudad «en clave disca» y migrante es, por tanto, un ejercicio de asimilación táctica. A pesar de la vigilancia, el alambrado de púas y la precariedad infraestructural, estas personas encuentran las fisuras del sistema para continuar móviles. Sus andares y rodadas no son solo desplazamientos, son actos de insurgencia que obligan a la ciudad capacitista a reconocer que, incluso en el tránsito más incierto, se puede y se tiene el derecho de habitar.

Referencias

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) (2024, 15 de abril). *México: esperanza de un nuevo hogar — Principales resultados ACNUR México en 2023*. https://www.acnur.org/mx/media/mexico-esperanza-de-un-nuevo-hogar-2023-principales-resultados-acnur-mexico

Álvarez Velasco, S., Pedone, C. G. L., y Miranda, B. (2021). Movilidades, control y disputa espacial: La formación y transformación de corredores migratorios en las Américas. *Périplos: Revista de Investigación sobre Migraciones, 5*(1), 4-27. https://periodicos.unb.br/index.php/obmigra_periplos/article/view/37116

Breda, T. (2024, 17 de enero). Conflict Watchlist 2024 | Mexico: Confronting deadly political and criminal power struggles in an election year. *ACLED.* https://acleddata.com/report/conflict-watchlist-2024-mexico-confronting-deadly-political-and-criminal-power-struggles

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Paidós.

Camus, M. (2021). *Circulación de vidas precarizadas. El Refugio Casa del Migrante, Tlaquepaque, Jalisco*. Universidad de Guadalajara.

Consejo Ciudadano para la Seguridad Pública y la Justicia Penal A.C. (2020). *Ranking de las 50 ciudades más violentas del mundo 2019* [Boletín]. https://elsalvadorinfo.net/wp-content/uploads/2023/08/2019-Bulletin-Ranking-the-50-most-violent-cities-in-the-world.pdf

Frank-Vitale, A., & Nuñez, M. (2020). “Lady Frijoles”: Las caravanas centroamericanas y el poder de la hípervisibilidad de la migración indocumentada. *EntreDiversidades 7(1*(14), 37-61. https://doi.org/10.31644/ED.V7.N1.2020.A02

Fernández de la Reguera, A. (2020). *Detención migratoria: prácticas de humillación, asco y desprecio*. UNAM.

Giglia, Á. (2022). Culturas del habitar y espacios urbanos. En A. Aguayo y A. Zirión (eds.), *Habitar y comprender el espacio urbano. Escritos de Ángela Giglia sobre la Ciudad de México* (pp. 37-58). UAM-I.

International Organization for Migration. (2021). *Perfil migratorio OIM-MEX Q3 2021* [Informe trimestral]. Organización Internacional para las Migraciones. https://mexico.iom.int/sites/g/files/tmzbdl1686/files/documents/Perfil%2520Migratorio%2520OIM%2520MEX%2520Q3%25202021.pdf

International Organization for Migration. (2022). *Perfil migratorio de México: Boletín anual 2022*. Organización Internacional para las Migraciones. https://mexico.iom.int/sites/g/files/tmzbdl1686/files/documents/2023-03/Perfil%20Migratorio-%20Boletin%20Anual%202022%20%283%29.pdf

Juárez, E. (2021). «No hay más; uno tiene que quedarse acá o seguir el camino» Movilidad intermitente, el caso de los migrantes hondureños y salvadoreños en México, un territorio de circulación. En E. Juárez Cerdi (ed.), *Las zonas grises de la migración. Centroamerica-México-Estados Unidos* (pp. 75-102). Colegio de Michoacán / El Colegio de la Frontera Norte / Instituto Mora.

Paniagua, L. (2022). Moverse en ciudades que arrinconan: las personas con discapacidad frente al urbanismo capacitista de la Ciudad de México. *Yeiyá, 3*(2), 273-290.

Parra Ávila, J., Uribe-Salas, F. J., y Mayo Carrillo, J. F. (2024). Cambios en la dinámica de los flujos migratorios mexicano y centroamericanos hacia Estados Unidos, 2014-2022 / Changes in the dynamics of Mexican and Central American migration flows to the United States, 2014-2022. *Cienciacierta*, *20*(77). https://revistas.uadec.mx/index.php/CienciaCierta/article/view/384

Rivas, J. y Parrini, R. (coords.) (2017). *¿Un tren subterráneo?: prácticas y redes informales de solidaridad en el viaje de migrantes centroamericanos hacia Estados Unidos*. UCA / UAM-X.

Rivera Andrade, S. F. (2025). Ampliar la interpretación de lo vulnerable a partir de la experiencia de personas con discapacidad en situación de movilidad. En C. Lucero-Vargas y R. A. Hernández López (coords.), *Vulnerabilidad y migración: Realidades latentes en el tránsito y confinamiento temporal en México* (pp. 133-156). Universidad Autónoma de Baja California.

Rivera, S., y Mazariegos, C. (2025). Lavar los pies: prácticas rituales de cuidado corpo-emocional para personas migrantes en el Bajío mexicano. *Revista Estudios,* (50), 117-134. https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/restudios/article/view/475

Santos-Fraile, S., y Massó, E. (2017). Introducción. Etnografías multisituadas y transnacionales. *Antropología Experimental, 17*. https://doi.org/10.17561/rae.v17i0.3751

Sandoval-Cervantes, I. (2021). Ser un "verdadero migrante": Temporalidad y efimeridad al atravesar México. En L. R. Díaz Cepeda, A. Reed-Sandoval y R. Sánchez Benítez (eds.), *Ética, política y migración* (pp. 103-124). Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Sheller, M. y Urry, J. (2006). The New Mobilities Paradigm. *Environment and Planning A*, *38*, 207-226. https://doi.org/10.1068/a37268

Toledo González, M. P., y Carro Abdala, V. de J. (2021). Habitar en (el) tránsito: Precariedad y migración hondureña en su trayecto por el centro-oriente de México. En X. Fuster-Farfán, D. S. Valdez y Y. W. Wetter (eds.), *Habiter les villes latino-américaines: Débats, réflexions et enjeux de la recherche urbaine* (pp. 39-64). L'Harmattan.

1. Correo electrónico: 81samuelrivera@colmich.edu.mx ↑
2. Siguiendo a Álvarez, Pedone y Miranda (2021), entiendo como *corredor migratorio* al espacio geográfico transnacional que ha sido modelado por procesos sociohistóricos comunes e interconectados, así como por la acumulación de tránsitos migratorios a través del tiempo y las relaciones de poder desiguales que buscan movilizar o inmovilizar a determinados individuos. ↑
3. En trabajos previos al 2024, utilicé el término: "migrantes que adquirieron discapacidad en su tránsito por México"; sin embargo, en recientes reflexiones lo he encontrado estéril. En una publicación anterior (Rivera, 2025), señalo que por años algunos investigadores englobamos a este heterogéneo grupo bajo categorías como "migrantes con discapacidad" o "personas en situación de movilidad con discapacidad". Al no hacer énfasis en su situación de reconocimiento político (refugiado, retornado, etcétera), que a su vez se conjuga con la forma en que la discapacidad llegó a sus vidas (congénita, por accidente, por enfermedad, etcétera) solo damos por hecho que les cruzan violencias, discriminaciones y riesgos similares, pero desdibujamos los particulares. Esto me llevó a identificar y a definir de mejor manera a las principales personas interlocutoras de mi investigación como *personas migrantes que reestructuran su vida con una discapacidad a consecuencia o suscitada durante el inseguro tránsito por México*, destacando que experimentan/ron y sobreviven/ron a una opresión particular que busca/ó desgastar sus cuerpos y mentes. Por tanto, el verbo "adquirir" no tiene cabida y resulta problemático, ya que por un lado es volitivo y, por otro, desdibuja la

responsabilidad que tienen los Estados en el daño ocasionado a los cuerpos de los migrantes. Subrayo que no se trata de accidentes, sino de algo sistémico, parte de una agenda política que busca debilitar el flujo de personas y utilizar la discapacidad como disuasión. ↑

4. Desarrollada entre 2018 y 2022 como parte del doctorado realizado en El Colegio de Michoacán y titulada *Renqueando y haciendo ruta. Personas retornadas, refugiadas y migrantes que reestructuran su vida con alguna discapacidad suscitada durante el inseguro tránsito por México*. ↑
5. Dichas estadías se viven de manera distinta a partir de la intención y temporalidad que las personas migrantes experimentan, algunos expresan sentirse *atrapados*, mientras otros se mueven intermitentemente entre ciudades aledañas esperando oportunidades laborales o económicas que les permitan asentarse o movilizarse más lejos. ↑
6. Al ser ciudades donde se concentran los operativos y retenes para apresar migrantes, y concentrar discursos de estigmatización y actos de discriminación racista y xenófoba. ↑
7. De caracterizarse por ser predominantemente individual y masculina, la composición actual se destaca por estar conformada por unidades familiares, muchas veces compuestas por menores de edad, mujeres embarazadas y personas con algún tipo de enfermedad crónica. ↑
8. Desde la década de los ochenta hasta aproximadamente 2017, fue común que los grupos migrantes que las transitaron estuvieran compuestos de personas originarias de estados del sur de México y personas de origen centroamericano. Sin embargo, para el 2018 hubo un cambio paulatino hacia una presencia cada vez mayor de grupos de personas provenientes del Caribe y otras latitudes, como África, Asia y Medio Oriente, sin que los grupos previamente mencionados dejaran de estar presentes (OIM, 2022). ↑
9. Por ejemplo, el testimonio de una persona que entrevisté en Tapachula me ayudó a trazar una ruta que seguí para conocer desde cómo se originó su discapacidad (cayendo del tren en inmediaciones de Coatzacoalcos, Veracruz) hasta cómo sería rehabilitado (en el centro INGUDIS en Silao y hospedado en un albergue en Celaya, Guanajuato). ↑
10. Algunas personas señalaron que desconfiaban de quienes vestían cadenas y gorra, otras de los jóvenes que viajaban en moto. Otros me dijeron que desconfiara de los que piden un cigarro o que ofrecen trabajo. En mi tesis doctoral hago una reflexión crítica sobre la violencia y riesgos a los que actualmente están expuestas las personas investigadoras y el desigual acceso a información con relación a nuestros géneros. En mi situación, mi privilegio como varón, con capacidad de pagar un transporte en caso de emergencia, así como mi complexión, me permitió acceder a espacios donde colegas no han sido recibidos o han recibido acoso. ↑
11. Palabra utilizada en algunos países centroamericanos para referirse al dinero. ↑

12. Algunas investigadoras han referido a este tipo actual de tránsito de personas migrantes como una circulación intermitente (Juárez, 2021) o satelital (Camus, 2021). ↑

Revista Ichan Tecolotl

ISSN: 2683-314X

El cuerpo que pare: umbral donde se funde el tiempo

Yaredh Marín Vázquez[1]

El Colegio de México

Umbral del tiempo. Fotografía: Yaredh Marín. Tijuana, agosto de 2021

Resumen

En este texto se explora cómo las mujeres y familias usuarias de servicios de partería profesional, a través de su elección de servicios de atención al nacimiento, disputan los significados del alumbramiento y la construcción del "yo". El cuerpo que pare es el protagonista de este texto, mediante la etnografía se narra como en el alumbramiento —entendido como un espacio-tiempo—, tienen lugar procesos de autonomía corporal y la resignificación de las experiencias. En la piel del cuerpo que pare se retejen el pasado, el presente y la posibilidad de futuro. El entendimiento del cuerpo como un "territorio carnoso" es crucial en la reflexión, pues desde esta perspectiva es posible identificar cómo se entrelazan la historia personal, las relaciones de poder y su cruce con el tiempo-espacio. La experiencia de Leonora y Dionisio en este texto es el núcleo del planteamiento, pues nos deja ver sus disputas

y negociaciones con las expectativas familiares, sociales y clínicas que dominan en una urbe del bajío mexicano. Este artículo dialoga con el trabajo de Michel Foucault sobre biopolítica —para la comprensión de la atención hegemónica y biomédica del nacimiento— y heterotopías —para comprender las casas de parto y el trabajo de parteras en la urbe—. Y finalmente expone cómo la elección de un parto en casa con parteras forma parte de una apuesta personal y familiar por Proyectos de Vida Alternativos. Más que una simple preferencia obstétrica, su elección expresa una búsqueda de construir relaciones, corporalidades y futuros menos violentos dentro de la ciudad contemporánea.

Palabras clave: cuerpo; tiempo-espacio; biopoder; partería; proyectos de vida alternativos

Introducción

Las ciudades están hechas de cuerpos. Cuerpos que caminan, trabajan, se enferman, gozan, sangran, se cansan y sostienen la vida cotidiana. Sin embargo, en la experiencia urbana contemporánea el cuerpo rara vez es reconocido como territorio sensible y relacional. Se le suele tratar como a una unidad administrable: un conjunto de datos, un expediente médico, un riesgo estadístico, una fuerza de trabajo que debe ser regulada. Cuando se trata de cuerpos feminizados, gestantes o racializados, esa administración se vuelve intensa. Las métricas dominan la atención a la salud reproductiva, lo que en muchas ocasiones se convierte en violencia sobre el cuerpo, porque el cuerpo no se considera como experiencia en la que se funde el tiempo y el espacio no sólo individualmente, sino como cronotopo colectivo. Pocas experiencias muestran esta tensión entre control y autonomía de forma tan clara como el nacimiento.

En la medicina moderna, el parto se ha convertido en un procedimiento técnico cuyo objetivo es producir un resultado considerado exitoso —un bebé vivo, una madre que "no se complique"— bajo criterios de eficiencia, previsibilidad y minimización del riesgo. Esta forma de organizar el nacimiento forma parte de lo que Michel Foucault llamó "biopolítica": un conjunto de tecnologías de poder que se ejercen sobre la vida misma y que buscan "regir la multiplicidad de los hombres en la medida en que esa multiplicidad puede y debe resolverse en cuerpos individuales que hay que vigilar, adiestrar, utilizar y, eventualmente, castigar" (Foucault, 1976/2014: 220). Tener un bebé sano en brazos y una madre estable físicamente está muy bien, sin embargo, esta perspectiva "exitosa" en la atención de la salud reproductiva nubla y limita la percepción de la gama de experiencias que emergen durante la atención, como el dolor físico y emocional, y la posibilidad de la muerte durante el nacimiento. Ello limita las habilidades clínicas y sociales para acompañar y vivir la amplia gama emocional de experiencias que aparecen durante el embarazo, nacimiento y postparto.

Entre 2017 y 2019 realicé trabajo etnográfico en una casa de partos del Bajío mexicano a la que llamaré *La casa de Iemanja*. Me interesaba comprender por qué mujeres urbanas, teniendo acceso a servicios hospitalarios, planean parir en casa con parteras. Colaboré con las parteras en su vida cotidiana, pero también con nueve mujeres y familias usuarias. Estas interacciones me permitieron observar cómo la partería profesional urbana y las casas de partos operan como espacios que ponen en tensión ese régimen biopolítico. No están completamente fuera del sistema médico ni del orden urbano, pero tampoco se someten del todo a sus lógicas. Funcionan como lo que Foucault llamó "heterotopías": espacios reales que existen dentro del mundo social, pero que, al mismo tiempo, "suspenden, neutralizan o invierten" las relaciones dominantes que los rodean (Foucault, 1967/2010: 19).

En estas heterotopías, el parto no se organiza únicamente en función de protocolos y tiempos institucionales, sino en función del cuerpo que pare, de sus ritmos, de su historia y de sus relaciones. Esto no significa que se rechace la tecnología o el saber médico, sino que se cambia su lugar. En lugar de ser la autoridad absoluta que dicta lo que debe ocurrir, se convierte en un recurso que acompaña un proceso corporal, emocional y relacional mucho más amplio.

El trabajo con parteras y mujeres me ha llevado a comprender el "cuerpo que pare, gesta y alumbra" más allá de las métricas biomédicas. A partir de escuchar a las mujeres contarme sus experiencias y al presenciar el tacto de las parteras en los procesos de atención he propuesto entender el cuerpo como un "territorio carnoso: la materialidad en la que tiene lugar la existencia, en y con la que se construye un mapa de significados del *yo* a partir de negociaciones con las y los otros, las relaciones de poder y los marcos espacio-temporales" (Marín, 2023: 22). Desde esta perspectiva, el parto no es únicamente un evento fisiológico, sino un momento de alta densidad simbólica y política en el que se reconfigura la relación de una persona consigo misma, con quienes la rodean y con el mundo.

Las mujeres con las que he conversado me han señalado que, durante el parto, en ese proceso en el que el cuerpo se estira y se duele para dejar pasar la vida, ellas "pierden la noción del tiempo". No se sabe exactamente qué pasó primero y qué paso después. Las parteras lo identifican así también. Yo argumento que lo que ocurre no es una desorientación en sí, sino una transformación profunda de la temporalidad. En el cuerpo que pare, pasado, presente y futuro dejan de ser líneas separadas. El pasado aparece como memoria corporal —como huellas de experiencias previas de cuidado, de abandono, de violencia o de placer—; el presente se intensifica hasta ocuparlo todo a través de sensaciones, sonidos y movimientos; y el futuro se anuncia de manera inminente en la figura del bebé que está por llegar. El cuerpo se convierte en un umbral temporal.

La búsqueda de una atención alternativa del nacimiento pone en jaque la noción lineal del tiempo. Y con ello se disputan los significados del embarazo como métrica de semanas, el parto en horas y centímetros de dilatación y el recién nacido y su bienestar entendido como gramos y percentiles. Se ponen en disputa porque estas traducciones técnicas no son neutras: forman parte de una economía política del cuerpo que tiende a volverlo predecible, gobernable y comparable. En este régimen, el cuerpo gestante es tratado como una infraestructura de producción biológica que debe funcionar de manera eficiente, minimizando imprevistos y desviaciones.

La casa de partos interrumpe esa gramática urbana del tiempo. Allí, el parto no se mide principalmente con relojes ni en números, sino en cambios de ritmo, en sensaciones, en estados de ánimo, en olores y sonidos. Esta diferencia no es sólo cultural: es una diferencia en la forma de concebir para quién existe el cuerpo. Mientras el hospital tiende a inscribirlo en una cadena institucional de control, responsabilidad legal y eficiencia, la casa de partos lo reinscribe en una red relacional donde lo que importa es cómo se vive la experiencia.

Parir: el umbral del tiempo y la soberanía sobre el cuerpo

Durante el trabajo de campo acompañé decenas de consultas prenatales y varios partos. Escuché una y otra vez la misma idea: *parir es cruzar un umbral*. En la casa de partos el nacimiento es tratado como un evento liminal, cargado de sentido. Las mujeres se preparan con cursos, lecturas, rituales, música, palabras de poder. Construyen una narrativa sobre lo que va a suceder.

Leonor, una de las mujeres que conocí, había armado una *playlist* para su parto. Tenía frases escritas que la ayudaban a concentrarse. Había pensado cada detalle. El día que llegó el trabajo de parto Leonor se aventó al mar y navegó en compañía de Dionisio, su pareja, el vaivén de las contracciones que como olas de un mar que se embravecía impactaban en su cuerpo. En ese momento, el cuarto se volvió un pequeño mundo aparte. La ciudad quedó afuera. El reloj perdió sentido. Pasado, presente y futuro se condensaron en ese cuerpo que pujaba.

Dionisio recuerda un momento clave del trabajo de parto: varias parteras y estudiantes estaban dentro de la habitación cuando Leonor dijo con firmeza: “No, no quiero tener tanta gente en el cuarto, por favor (...) Leonor traía una determinación cabrona”. Ese gesto —pedir que algunas salieran, marcar un límite— condensa una de las operaciones más importantes que observé en la casa de partos: la reapropiación del cuerpo como territorio soberano.

Para muchas mujeres urbanas, el cuerpo ha sido históricamente un espacio abierto a la intervención de otros: médicos que tocan sin pedir permiso, parejas que opinan, familias que juzgan, instituciones que deciden. En el parto, cuando el cuerpo se vuelve más vulnerable y más potente al mismo tiempo, esa historia reaparece con fuerza. Por eso, el acto de poner límites no es una simple cuestión de comodidad: es una reescritura de la biografía corporal. El siguiente foto-bordado, creación de Renata Garza Rosaldo y Soraya Montes, muestra esa apuesta. Una de las piezas visibiliza el protagonismo de la mujer durante el alumbramiento. Su cuerpo es territorio acompañado, sostenido, registrado; apenas en la orilla dela foto se pueden observar los dedos de la partera, esa presencia que sostiene respetando los límites.

Ondas de luz. Fotografía: Renata Garza Rosaldo. Arte bordado: Soraya Montes. 2023

Esa soberanía no aparece de la nada. Es el resultado de trayectorias marcadas por negociaciones constantes con normas de género, con figuras de autoridad y con experiencias de control o violencia. El cuerpo, como territorio carnoso, guarda las huellas de esas negociaciones: recuerdos de vergüenza, de silencios, de invasiones, pero también de resistencias y deseos de autonomía. Durante el parto, esas huellas se activan. Decidir quién entra, quién sale y quién toca es una forma de reinscribir el pasado en el presente.

Dionisio también recuerda un momento particularmente intenso cuando el equipo de parteras salió a desayunar y la habitación quedó en silencio. “Durante esa hora y media tuvimos momentos muy lindos”, cuenta. “Hubo una canción con la que los dos, agarrados, nos soltamos llorando… como que nos cayó la realización completa de que esto está pasando… fue un momento muy espiritual”. Esta escena permite nombrar uno de los núcleos de esa

investigación: en el parto el cuerpo se convierte en un espacio donde pasado, presente y futuro se funden. El pasado aparece como historia acumulada —miedos, aprendizajes, límites antes vulnerados— y como espera: “por años hemos pensado en esto”. El presente se intensifica hasta volverse absoluto: música, respiración, contracciones, tacto, sudor. Y el futuro irrumpe como anuncio: “esto está pasando”, “ya somos”. No es un futuro abstracto, sino un futuro encarnado.

El parto funciona, así, como una experiencia cronotópica: distintos tiempos de la vida se superponen en el cuerpo. La infancia de Leonor, sus vínculos afectivos, sus pérdidas, sus aprendizajes sobre el placer y el dolor comparecen en el presente de las contracciones, mientras el bebé que aún no nace ya reorganiza el mundo emocional y material de la pareja.

Las parteras saben que el cuerpo recuerda. Por eso reducen al mínimo las intervenciones invasivas y privilegian la observación, el tacto cuidadoso y el respeto al ritmo de cada mujer. Por ejemplo, una partera explicó a Dionisio cómo la “línea púrpura” que aparece en la espalda baja puede indicar la progresión del parto sin necesidad de exploraciones internas. Esta práctica no es sólo técnica: es una ética del límite.

En la casa de partos, el cuerpo es tratado como un archivo vivo. No un archivo ordenado, sino un tejido de memorias, afectos, heridas y deseos que se expresan en tensiones, silencios y resistencias; tejido que está en proceso de cambio constante. Cada contracción puede leerse como huella de experiencias previas. El cuerpo “habla”, aunque no lo haga en palabras.

Aquí el diálogo con los estudios sobre trauma resulta iluminador. Bessel van der Kolk (2014) ha mostrado que las experiencias traumáticas se inscriben en el cuerpo y que una vía de sanación implica permitir que “el cuerpo tenga experiencias que contradigan profunda y visceralmente la impotencia”. En este contexto, la reducción de invasiones, la escucha y el permiso no son sólo gestos de cuidado: son prácticas que permiten que el archivo corporal se reescriba, que se retejan significados en él.

Desde esta perspectiva, el parto acompañado por parteras puede funcionar como una forma de reparación. No porque sea indoloro o ideal, sino porque devuelve a la mujer la capacidad de decidir: quién la toca, cómo, cuándo, con qué palabras. Una de mis interlocutoras, Irene, terminó su proceso en cesárea. Aun así, recuerda haber sostenido la mano de una partera y sentir que era la mano de su madre. Esa sensación la sostuvo. El sentido del nacimiento no estuvo en el resultado técnico, sino en la experiencia corporal de no estar sola ni sometida. La siguiente obra de Renata Garza Rosaldo y Soraya Montes ilustra ese sentido en el registro de una cesárea. La posibilidad de vivir el nacimiento como una experiencia en la que los cuerpos florezcan.

Flore-ser. Fotografía: Renata Garza Rosaldo. Arte bordado: Soraya Montes. 2023

Es importante subrayar un matiz: la violencia obstétrica no es exclusiva del hospital. Puede ocurrir en cualquier espacio si una voluntad se impone sobre otra —incluso en una casa de partos con una partera—. Lo relevante en este grupo de interlocución no es la idealización de la partería, sino la presencia de una ética explícita del límite y de la autodeterminación.

Proyectos de Vida Alternativos: futuros que se ensayan en el cuerpo

La presencia de Dionisio durante el nacimiento de su hija refuerza esta dimensión colectiva del tiempo. Cuando las parteras le piden que coloque las manos para recibir a la bebé y Leonor decide: “Sí tú”, se abre la posibilidad de una paternidad distinta. El primer llanto de Malena anuncia una vida nueva que ha arribado a contracorriente de una lógica dominante.

Para comprender por qué estas familias eligen parir de este modo, propuse el concepto de Proyectos de Vida Alternativos. No se trata de utopías totales ni de cambios de paradigma, sino de búsquedas de relaciones menos violentas, de cuerpos más habitables, de futuros que no reproduzcan exactamente el mismo orden que los rodea. Estos proyectos combinan feminismo, espiritualidad, ecología, crítica al capitalismo y deseo de comunidad, y están atravesados por clase y género.

Elegir parir en una casa de partos es, para muchas de estas familias, una forma de inscribirse en un proyecto más amplio de vida. No se trata sólo de cómo nacer, sino de cómo criar, cómo amar, cómo trabajar y cómo habitar la ciudad. Estos proyectos suelen estar atravesados por contradicciones: usan tecnología médica pero critican la medicalización, viven en la ciudad pero buscan ritmos más lentos, participan del mercado pero desconfían de la mercantilización de la vida. Lejos de invalidarlos, esas tensiones muestran que se trata de búsquedas reales y vividas.

Aquí cobra pleno sentido una idea de Foucault: "El cuerpo es el punto cero del mundo... ese pequeño núcleo utópico a partir del cual sueño, hablo, expreso, imagino". En la casa de partos, el cuerpo se convierte en el primer territorio donde se ensayan futuros. La manera en que se nace es también una manera de imaginar cómo se quiere vivir.

Es muy importante mencionar que este tipo de atención urbana por partera es una experiencia de difícil acceso para la mayoría, por su difusión, sostenibilidad y legitimidad. La amplia mayoría de las mujeres y familias urbanas no saben que las parteras habitan las ciudades. Por otro lado, el trabajo de las parteras urbanas es "caro", pues trabajan de manera autónoma y sus servicios no son accesibles para muchas familias. Finalmente, debido a que la partería es considerada inferior frente a la medicina, existen barreras burocráticas, culturales e incluso clínicas que restan legitimidad a su quehacer. ¿Quiénes tienen acceso a estas utopías y heterotopías?, ¿quiénes pueden permitirse disputar el tejido temporal que habita el cuerpo?

Palabras finales

Parir en una casa de partos urbana no es una moda ni una huida de la ciudad. Es una disputa concreta por el cuerpo y por el tiempo. En el parto, el cuerpo deja de ser sólo un organismo y se vuelve archivo, frontera y proyecto. Lo que se pone en juego no es únicamente el modo de nacer, sino el modo de vivir: cómo se construye una familia, qué se tolera como trato, qué se acepta como violencia, qué se imagina como futuro.

Quizá lo más importante de estas experiencias no es que sean "mejores" que otras formas de parir, sino que hacen visible algo que la ciudad tiende a ocultar: que los cuerpos no son sólo soportes biológicos, sino territorios de sentido. En el nacimiento, ese territorio se abre de manera radical. Lo que se pone en juego no es sólo la llegada de un bebé, sino la posibilidad de que una mujer, una pareja y una familia reinscriban su relación con el pasado, con el presente y con el futuro.

Como dijo Dionisio al escuchar por primera vez a su hija, los momentos más importantes suelen recordarse por lo que se ve, pero el nacimiento es un parteaguas auditivo: un quejido que anuncia que una vida comienza, que una familia se transforma y que un cuerpo urbano, por un instante, logra habitar la ciudad desde otra temporalidad.

Referencias

Foucault, M. (2010). El cuerpo utópico, en *El cuerpo utópico y las heterotopías*, 9-23. Nueva Visión. (Publicado originalmente en 1966)

Foucault, M. (2010). De los otros espacios (Heterotopías), en *El cuerpo utópico y las heterotopías*, 63-81. Nueva Visión. (Publicado originalmente en 1967)

Foucault, M. (2014). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975–1976)*. Fondo de Cultura Económica. (Publicado originalmente en 1976)

Marín, Y. (2019). *Nacer a contracorriente. Mujeres y familias urbanas usuarias de partería profesional en una metrópoli mexicana, 2015–2019* [Trabajo de grado de maestría]. El Colegio de Michoacán.

Marín, Y. (2023). *Germinar y sostener la vida en pandemia. Experiencias reproductivas y de cuidados de mujeres en México, 2020–2023* [Tesis de doctorado]. El Colegio de Michoacán.

Van der Kolk, B. (2014). *The body keeps the score: Brain, mind, and body in the healing of trauma*. New York: Viking.

1. Correo electrónico: yaredh.mv@gmail.com ↑

Revista Ichan Tecolotl

ISSN: 2683-314X

De andares y furias: la marcha feminista del 8M en Guadalajara, Jalisco

Tania Fernanda Aguilar Silva[1]

El Colegio de Michoacán

Detrás de un mar de mujeres y furias se erige una fachada antigua con la leyenda de *Se vende.* Imperturbables, el lente y la casa observan frente a frente el paso de cientos de mujeres y niñas con letreros y gritos que anuncian el recorrido de la marcha feminista del 8 de marzo en Guadalajara, Jalisco. Por un instante, el lente logra detener el movimiento: pasos a medias, carteles inclinados y bocas suspendidas. La casa queda inamovible mientras el lente navega por las orillas de la marea, capturando los distintos momentos del recorrido, los rostros, los mensajes en las paredes, en los carteles y en el asfalto. Éste toma cientos de imágenes y plasma en segundos los planos terrenales e inmediatos del evento, pero se encuentra limitado a su representación visual.

El lente no transmite la energía de la marcha ni el calor de tantos cuerpos juntos; es silente ante el clamor y las conversaciones que a veces ocurren; ignorante ante los juegos políticos que se disputan al fondo. Como medio, la cámara capta, pero no explica. Atestigua, pero no interpreta. Es por su limitada labor que me toca a mí llenar los huecos del evento: experimentar, sentir, comprender.

Fotografía de Tania Aguilar, Guadalajara, Jalisco. 8 de marzo de 2025

La marcha feminista de 2025 estuvo compuesta por dos vertientes convocadas por dos colectivos diferentes: el *Frente Feminista de Jalisco* y *YoVoy8M.* El primero se trató de un contingente separatista[2] que partió de la Glorieta de las y los Desaparecidos o "Glorieta Niños Héroes", mientras que el segundo llamado se transformó en una marcha mixta que salió del monumento de la Minerva casi una hora después[3] y que estuvo conformado de pequeños contingentes que marchaban por distintas causas.

Fotografía de Tania Aguilar, Guadalajara, Jalisco. 8 de marzo de 2025

De manera accidental, me tocó observar desde los márgenes el arribo de la primera marcha con cientos de mujeres, adolescentes y niñas que avanzaban con sus carteles en alto, entonando alguno de los cantos que nos acompañaron hasta entrada la noche: “Mujer escucha, esta es tu lucha», «Mujeres trabajando también están luchando» y «Señor, señora, no sea indiferente, se mata a las mujeres en la cara de la gente”.

Desde mi lugar en las orillas, observé cómo los elementos de la policía —mujeres, por supuesto[4]— se desplegaron en pequeños grupos que custodiaban a las marchantes, así como los desplazamientos e interacciones de otras mujeres organizadas que repartían agua, y otras más que vendían pulseras, pañuelos, banderas, banderines y demás parafernalia morada y verde.

Como en años anteriores y en otros contextos, el paso de la marcha dejó grabados en banquetas, paredes, árboles, postes y otras superficies los nombres de agresores sexuales y violentadores y de mujeres desaparecidas y/o víctimas de feminicidio, consignas feministas, mensajes con peso político como el A.C.A.B. (*All Cops Are Bastards*), y denuncias de distintos tipos de violencia ejercida contra las mujeres.

Fotografía de Tania Aguilar, Guadalajara, Jalisco. 8 de marzo de 2025

Fotografía de Tania Aguilar, Guadalajara, Jalisco. 8 de marzo de 2025

La relación con el espacio que establecen las marchantes va más allá de un simple tránsito y me parece que excede el "derecho a la ciudad". En un lugar como Guadalajara también se reclama la realidad vivida y experimentada a costa de los cuerpos de las mujeres. Tal vez no resulte una particularidad de la "Perla Tapatía", pero por lo menos desde inicios del siglo XXI, el gobierno municipal y estatal han operado por medio de políticas públicas y proyectos de intervención del espacio en los que se busca "renovar", "recuperar" y "repoblar" la ciudad.

Se ha optado por fomentar el "desarrollo" de la ciudad y su "embellecimiento" en aras de atraer inversiones empresariales, *clústeres* industriales, tecnológicos y creativos. Se privilegia a los sectores turísticos e inmobiliarios, la imagen a ojos internacionales y los comercios de la clase alta local a costa de las problemáticas enfrentadas cotidianamente.

Fotografía de Tania Aguilar, Guadalajara, Jalisco. 8 de marzo de 2025

Frente a frente, tanto la finca en renta que se alcanza a ver en la primera imagen de este ensayo —una de tantas actualmente— como las mujeres de Guadalajara atestiguan su abandono. La apariencia de esta bella, *cool* y moderna ciudad proyectada por el gobierno, las instituciones y el sector privado se trata de una fachada o una máscara que puntualmente derrumban las mujeres en medio de su marea de furia y reclamo. Nos solo se trata de que tienen y tenemos derecho a vivir en la ciudad, el asunto se encuentra en que las realidades padecidas, a menudo borradas, deben salir a la superficie.

Fotografía de Tania Aguilar, Guadalajara, Jalisco. 8 de marzo de 2025

Al posicionar al cuerpo en el espacio público como corporalidades en acción, las mujeres habitan y recrean la realidad denunciando lo que en la ciudad se niega. Sin embargo, así como la marcha despliega su movimiento y forma de habitar, también existen otros actores que generan estrategias para mantener en buen estado sus locales y evitar que la imagen de la urbe tapatía se manche. Un ejemplo que llamó mi atención fueron las tácticas empleadas por los distintos negocios que se encuentran sobre la avenida por donde bajaría la marcha para evitar daños.[5]

Las estrategias utilizadas oscilaban entre: 1) incluir mensajes de apoyo (en forma de mantas, moños morados o escritura sobre los vidrios); 2) poner paneles cubriendo sus fachadas y, mi favorita, 3) poner a sus trabajadoras afuera de los negocios, con montajes para la repartición de bebidas o solamente con letreros y pañoletas en alto.

En su mayoría, dichas estrategias resultaron favorables, pero hubo casos como el del banco BBVA en el cruce de las avenidas Vallarta y Chapultepec, que sólo sirvió para azuzar los ánimos del Bloque Negro y otras mujeres. En algunos casos, las estrategias conseguían la empatía de las marchantes, pero en otros, el cinismo y la sospecha de oportunismo eran el catalizador para que la furia se alzara con más energía.

Fotografía de Tania Aguilar, Guadalajara, Jalisco. 8 de marzo de 2025

En efecto, el lente no explica nada, pero ayuda a capturar imágenes para la memoria, como respuesta a la censura y el borramiento del enojo. El lente materializa testimonios y ésta capacidad no es una novedad. Las mujeres de las colectivas y yo estamos al tanto de que en una ciudad como Guadalajara, preocupada por su reputación e imagen turística, el borrado es el mecanismo institucional por excelencia. Por eso fotografía y escritura son mis mejores herramientas para evitar que las memorias se diluyan.

Fotografía de Tania Aguilar, Guadalajara, Jalisco. 8 de marzo de 2025

Para otras mujeres, lo anterior es una práctica que genera sospecha y sobre la cual se motiva el cuestionamiento. En función de ello, una semana después de la marcha, acudí a un recorrido convocado por tres colectivos locales: *Negen.AC, Lúdica Lab Ciudad* y *Transeúntas.* El objetivo era observar, analizar y reflexionar sobre las pintas remanentes del 8M bajo la consigna de *¿por qué borran lo que nos duele?* En esta ocasión, la caminata se dio hacia Oriente, hacia el Centro de Guadalajara, por lo que pude observar de qué manera fueron intervenidos los espacios de ésta área después de la marcha. Mi objetivo era, además de documentar, convivir con más mujeres dentro de un contexto de reflexión e intercambio, fuera de lo estrictamente académico.

Fotografía de Tania Aguilar, Guadalajara, Jalisco. 15 de marzo de 2025

El grupo quedó conformado por trece mujeres, provenientes de distintos ámbitos, y dos perros: había arquitectas, artistas, comunicadoras, diseñadoras gráficas e industriales, e incluso una ingeniera computacional. En nuestro recorrido fuimos deteniéndonos cada tanto para fotografiar y discutir cuestiones que llamaran nuestra atención, la idea de hacer un registro imperaba y parecía urgente. Más allá de las pintas, la variedad de conocimientos amasados por el grupo nos llevó a conversar incluso sobre los materiales utilizados en la infraestructura y el efecto de las pinturas y aerosoles sobre sus superficies.

Desde el inicio fue posible observar las intervenciones sobre el espacio, aunque éstas variaban en tamaño, forma e impacto. Transnacionales como KFC, McDonald's o BBVA, que se vieron altamente afectados al finalizar la marcha de una semana antes, en el momento se encontraban como si nada, mientras que otros comercios seguían presentando las marcas de la marea violeta. Lo anterior fue tema de curiosidad y discusión, *¿por qué hay negocios que ya recuperaron sus fachadas y otros que no?* Cuando sugerí que le preguntáramos a las personas de los comercios, muchas me miraron espantadas: olvidé por un instante que yo era la única antropóloga. Después de indagar un poco, supimos que la única razón por la que las pintas seguían en sus fachadas es porque el Ayuntamiento no se había encargado de limpiar y pintar inmediatamente como todos los años; "ya se están tardando".

Revista Ichan Tecolotl

ISSN: 2683-314X

Un circo sin carpa: los jóvenes y el uso creativo de la ciudad

Selene Muñoz Velázquez [1]

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Introducción

El espacio urbano ha sido un fértil nicho para diversas prácticas artístico-juveniles que son imposibles de ignorar. Una de estas prácticas es la del arte circense. Cada vez más jóvenes —hombres y mujeres— se apropian de semáforos, plazas y parques de la Ciudad de México para desarrollar diversas disciplinas circenses, consolidando su presencia y relevancia en la vida social de la metrópoli. El presente fotoensayo es resultado de un ejercicio de observación etnográfica centrado en un encuentro de circo callejero organizado por el grupo "La Karpa Morada" en agosto del 2024 en la zona metropolitana de la Ciudad de México. Este trabajo forma parte de mi investigación doctoral en el programa de posgrado en Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, y busca entender cómo la práctica circense funciona como un espacio de adscripción identitaria juvenil. En este contexto, el cuerpo y su puesta en escena en el espacio público se convierten en herramientas para vivir y habitar la ciudad de manera creativa, revelando renovadas formas de vivir lo urbano de las juventudes.

Acto I. Entrar en ambiente

Mi viaje en autobús se había extendido por dos horas, seguido de una maraña de recorridos, trasbordos, pasos apresurados y empujones por los pasillos del metro, hasta que, por fin, con el sonido característico, se anunció la llegada a mi destino: la estación División del Norte.

Aliviada de superar tan liosa experiencia subterránea, reviso la pantalla de mi celular: *Google Maps* indica que estoy muy cerca del parque Arboledas en la colonia Del Valle, perteneciente a la alcaldía Benito Juárez. Este fue el lugar elegido para el tan esperado encuentro de circo callejero organizado por la Karpa Morada cada fin de mes.

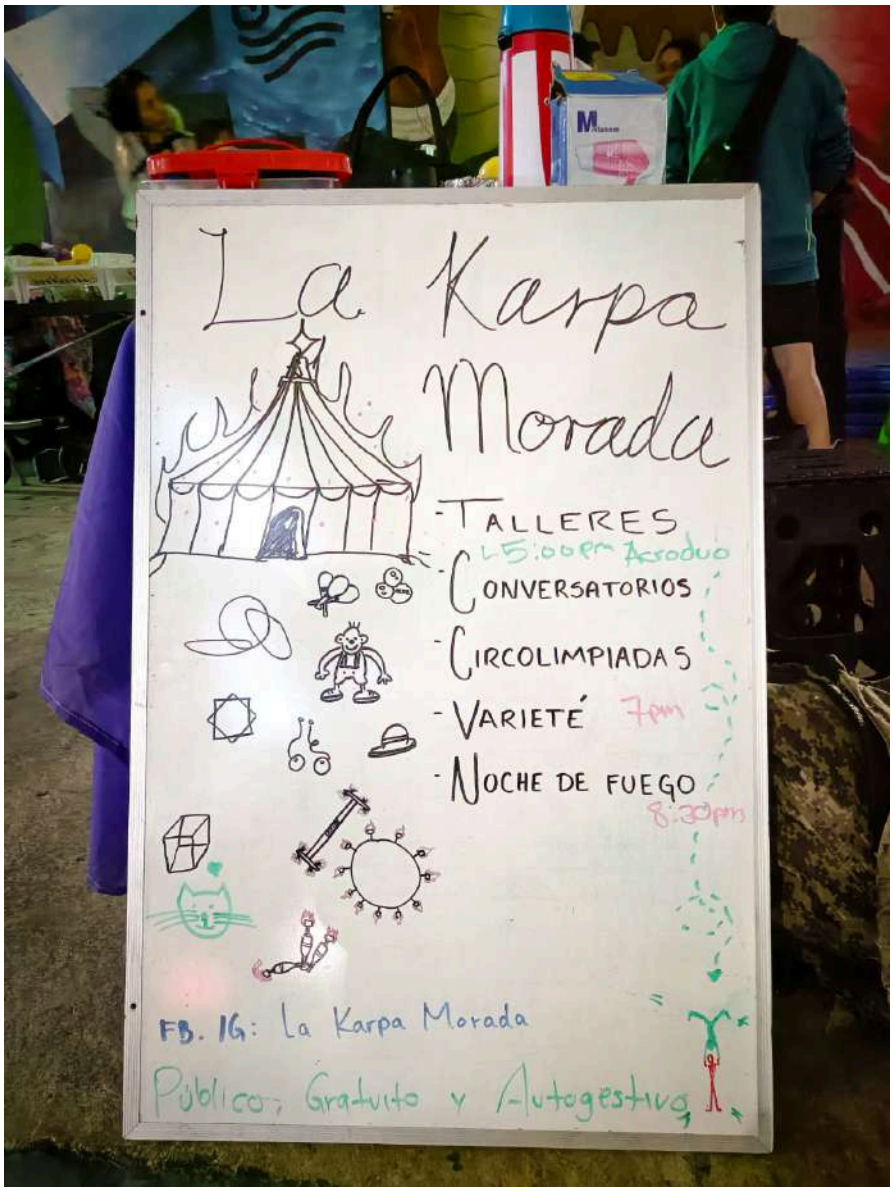
Al llegar al parque, especialmente al foro al aire libre, la música es la primera en darme la bienvenida. Desde algún rincón, amplificada por lo que parece ser una bocina portátil, irrumpe el inconfundible sonido de la Maldita Vecindad y los Hijos del Quinto Patio. No es cualquier

canción: se trata de “Un gran circo”, que anuncia que este parque se metamorfoseará en el escenario improvisado de un circo sin carpa. Al ritmo de esta pegajosa melodía del rock alternativo mexicano —cuasi himno de la “bandita cirquera”—, los y las jóvenes que se han dado cita transforman el foro al aire libre en un auténtico *spot* de entrenamiento, juego y convivencia, imprimiéndole sus signos de identidad (Feixa, 1999).

La metamorfosis del espacio empieza con gestos simples pero significativos. Uno de los primeros es la colocación de una lona con el logotipo de “La Karpa Morada”, que resulta clave para delimitar su territorio y señalar su presencia. Al mismo tiempo, Selenia y *Chacal del sur* —fundadores activos del grupo— despliegan una mesa blanca de plástico que cubren con un mantel morado, color que identifica al grupo. Sobre esta mesa, se colocan diversos objetos que, más allá de su funcionalidad, tienen un valor simbólico en tanto representan algunos de los soportes materiales de su identidad, pertenencia y pasión por el arte circense. Entre dichos objetos se encuentra una libreta para registrar a las y los asistentes, un botiquín de primeros auxilios, folletos informativos sobre eventos de circo, *fanzines* de circo callejero, *stickers* con motivos circenses, así como una pequeña biblioteca itinerante con libros que abordan temas como la historia del circo, el aprendizaje de malabares, cuentos y cómics especializados. Estos objetos no solo permiten compartir saberes, también fungen como catalizadores de relaciones sociales, de remembranzas de experiencias en común, de memorias colectivas que en el presente unifican, reafirman y fortalecen los lazos entre quienes comparten esta práctica.

Junto a la mesa suele colocarse un pizarrón blanco decorado con escuetos dibujos circenses que acompañan el itinerario de actividades del día: talleres, conversatorios, *varieté*, noche de fuego, exposición fotográfica y hasta las llamadas *circolimpiadas*. Alrededor, otros jóvenes montan sus puestos de venta. Tal es el caso de la conocida “familia RX2BALLS”, una pareja que, en compañía de sus dos hijas pequeñas, instala una mesa con cestas repletas de coloridas pelotas para malabares estilo ruso. También suele estar presente Jonte, un malabarista y artista gráfico que ofrece playeras serigrafiadas y *stickers* de circo diseñados por él mismo.

Imagen 1. Itinerario de actividades en el encuentro de circo callejero



Acervo personal de la autora

Desde las dos de la tarde las/os jóvenes llegan al parque, usualmente en grupos pequeños de amigos —de a cuatro o cinco—. Traen sobre los hombros grandes mochilas cargadas de malabares, hulas y otros juguetes. Hoy todos traen algún truco para compartir o enseñar. Acondicionado el lugar y ya "entrados en ambiente", se escucha a Selenia vociferar:

> *"¡Tercera llamada, tercera llamada!*

> *"Somos La Karpa Morada. Hoy estaremos por única ocasión, no sabemos cuándo vamos a regresar. En un momento tendremos talleres gratuitos de circo y más tarde un show para toda la familia. Este es un evento público, gratuito y autogestivo."*

El anuncio de Selenia da inicio a los talleres. Las instrucciones animan no sólo a los y las jóvenes asistentes sino a los transeúntes curiosos que se acercan a mirar la variopinta escena. Los talleres suelen organizarse por disciplina y su oferta varía en cada encuentro, ya que depende de las y los jóvenes que se propongan voluntariamente para compartir alguna técnica circense, como malabares, *slackline*, *dapo*, monociclo, *hula hoop*, telas o *clown*, por mencionar algunas.

Imagen 2. Taller de *pois*

Foto: Ángel Villareal Ruíz, "Chacal del sur".

El trabajo fotográfico de Ángel se puede ver en los siguientes enlaces:
https://facebook.com/fotoyvagancia
https://instagram.com/Chacaldelsuroficial
https://instagram.com/charivarrio

Acto II. Haciendo circo

Elegir a qué taller unirme no es una decisión sencilla. Como neófita, todas las actividades despiertan mi curiosidad. Sin embargo, para este encuentro decido unirme al taller de *slackline*, al percibirlo como el más a fin a mis gustos por lo que Villagrán (2016) denomina

prácticas corporales aéreas, como el trapecio, las telas o el aro aéreo. El taller es facilitado por Rash, un *slacker* con una presencia serena y una forma pausada de transmitir confianza. Fue él quien se encargó de instalar la cuerda —una cinta plana de unos 5 centímetros de ancho— anclándola entre dos árboles de troncos más o menos gruesos. Antes de iniciar me pregunta si había practicado *slackline* antes. Mi respuesta, un rotundo *no*. Con la calma y serenidad que lo caracterizan, me consuela diciendo que "hacer cuerda es "fácil" y que seguro aprenderé rápido.

Imagen 3. Taller de *slackline*

Foto: Ángel Villareal Ruíz, "Chacal del sur"

Tal como ocurría con los boxeadores de Wacquant (2006), en el taller destaca una *pedagogía implícita* y *colectiva* en donde el aprendizaje se efectúa de forma gestual, visual y mimética para inculcar o transmitir los esquemas corporales, mentales y emocionales que se requieren para practicar *slackline*. Rash nos da las indicaciones usando su cuerpo para explicar y transmitir con demostraciones exageradas y graciosos gestos los movimientos de la técnica del *slackline*. Es mi turno. Me acerco a un extremo de la cuerda, Rash toma mi mano y me pide que coloque un pie ("el más fuerte") sobre la cuerda. Subo el pie derecho. De inmediato el zigzagueo de la cuerda me hace tambalear. Mi inexperiencia y los nervios de ser la primera en pasar hacen que mi pierna, casi instantáneamente, comience a temblar sin control. Siento mi cara enrojecida y los latidos de mi corazón acelerándose. Los demás se ríen discretamente de mi descontrol al mismo tiempo que me dan ánimo: "¡vamos, tú puedes!" Rash me pide que me tranquilice, cierre los ojos y haga una respiración consciente, larga y profunda para conectar mi cuerpo y mente. Tras varias caídas y algunos intentos titubeantes conseguí mi primera caminata sobre la cuerda.

Acto III. La *varieté*

Pasadas las siete, inicia uno de los momentos más esperados del día: el escenario abierto o *varieté* de circo. Se trata de un espectáculo colectivo, autogestivo y libre, donde todo puede pasar. Frente al escenario improvisado, delimitado por una lona y algunas luces, las y los jóvenes asistentes se acomodan en tatamis y colchonetas. El ambiente adopta una energía expectante. Se hace un llamado a quienes deseen presentarse espontáneamente, y poco a poco se perfilan los números que conformarán la función.

La *varieté* inicia cuando de forma abrupta pero festiva aparece en el escenario un personaje muy conocido en el mundo del circo: el payaso. Su nombre es Charly, usa un traje multicolor en tonos azul, amarillo y naranja neón, zapatos grandes, un sombrero, nariz roja y un maquillaje beige bastante exagerado con detalles en los ojos y la boca. Anuncia que será el animador de la noche. Su función consiste en presentar, con gracia o con torpeza, los números circenses, así como entretener al público entre el final de un número y el comienzo del siguiente, mientras los/las artistas se preparan para entrar a escena.

Imagen 4. El payaso Charly como animador del *show*

Foto: Ángel Villareal Ruíz, “Chacal del sur”

Entre aplausos, risas y chiflidos el espectáculo avanza. En total se presentan siete números individuales. Seis hombres y una mujer.

A excepción de Rash, que presentó un *sketch pantomímico* con su títere de changuito llamado Suavecito y un caballito de palo, la disciplina que dominó el *show* fue el malabar, con seis números que contaron con el uso de una variedad de juguetes: *cigar box* (o cajas), pelotas, balones, clavas, sombreros, *dapos*, *hula hoops* y un diábolo. En cada puesta en escena era posible ver diferentes estilos, técnicas y trucos. Los artistas nos sorprendían con sus ágiles

movimientos, que consistían en lanzar a diferentes alturas y velocidades los objetos, cacharlos y volverlos a lanzar. Algunos aumentaban el grado de dificultad usando diferentes objetos, como un monociclo al que se subían y malabareaban al mismo tiempo.

Imagen 5. Número de disociación de clavas, aro y monociclo

Foto: Ángel Villareal Ruíz, "Chacal del sur"

Imagen 6. Número de *hula hoop*

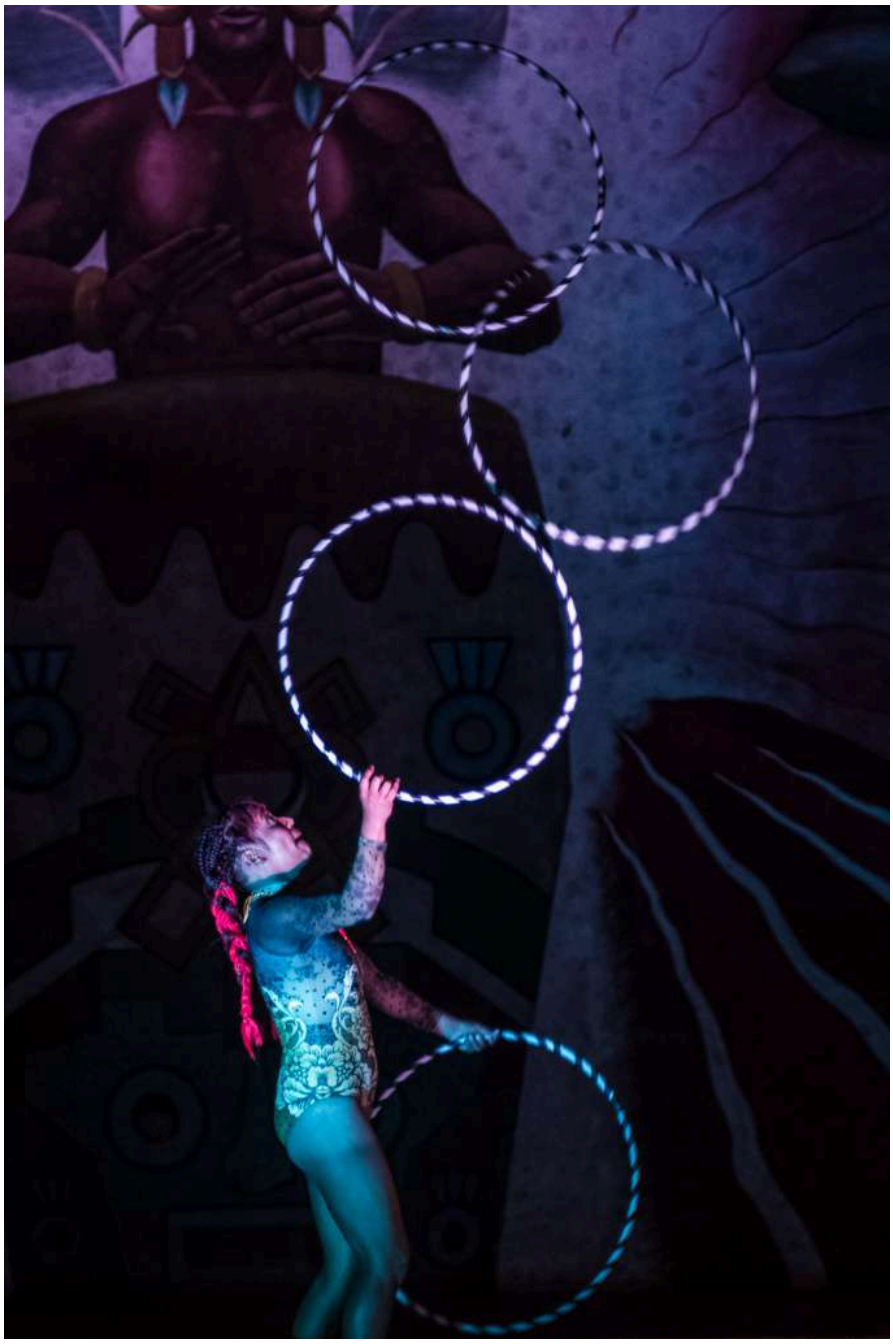


Foto: Ángel Villareal Ruiz, “Chacal del sur”

Imagen 7. *Sketch* pantomímico

Foto: Ángel Villareal Ruiz, “Chacal del sur”

Acto IV. La noche de fuego

Son cerca de las 8:30 de la noche. Selenia vuelve a aparecer en el escenario, ahora para anunciar el “pase de gorra”, que, en la tradición del arte callejero en general, y del *street circus* en particular, es el momento en el que las/los artistas invitan al público a hacer una contribución económica voluntaria como agradecimiento por la función o la muestra de su arte. En el caso de la Karpa Morada el “pase de gorra” funciona como una estrategia para

recaudar dinero que contribuya a solventar los gastos que genera la realización de un encuentro, principalmente, cubrir el costo de traslado del equipo (colchonetas, bocinas, tatamis, etc) a los parques, así como la compra y reparación del mismo.

Después de la pasada de gorra viene “lo mejor de la noche”, es decir, el show que da cierre a la larga jornada del día y en el que se presentan, según anuncia Selenia: “los maestros de maestros del malabar”. El payaso Charly vuelve a tomar su posición como presentador dándonos el itinerario de la noche, el cual consta de tres impresionantes números de *flow art circense* —o arte del movimiento con objetos—. Participan dos hombres y una mujer. Aunque la y los artistas son expertos en la manipulación del fuego, cada uno parece ser especialista en un juguete diferente.

Imagen 8. Número de fuego con bastones *staff*

Foto: Ángel Villareal Ruiz, “Chacal del sur”

Imagen 9. Número de fuego con *pois* de cadena

Foto: Ángel Villareal Ruiz, “Chacal del sur”

Uno de los números que más me impresiona es el de Kari. Entró al escenario con dos antorchas encendidas. Usa un leotardo negro de cuerpo completo con los hombros al descubierto, dejando a la vista su tatuaje del hombro izquierdo. Al ritmo eléctrico de “Come Meh Way” de la violinista Sudan Archives, los brazos de Kari se mueven lentamente para llevar las antorchas al frente de su cuerpo. Eleva la mano derecha y pone la base de la antorcha sobre sus labios, succiona un poco de humo como si fuera un cigarrillo gigante para luego expulsarlo acercando la mecha encendida, esto hace que la flama crezca. Kari realiza este truco unas cuatro veces. Enseguida se hinca en el piso, arquea la espalda, e inclina la cabeza hacia atrás al

tiempo que desliza la llama dentro de su boca manteniéndola ahí unos segundos. Se me eriza la piel. Los asistentes quedan igual de impresionados, los aplausos y chiflidos no se hacen esperar, también se oye una voz masculina que grita: “¡A huevooo!”

Imagen 10. Número de fuego de Kari con abanicos

Foto: Ángel Villareal Ruiz, “Chacal del sur”

Imagen 11. Número de fuego de Kari con bastones

Foto: Ángel Villareal Ruiz, “Chacal del sur”

Referencias

Feixa, C. (1999). *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*. Ariel.

Villagrán, J. P. (2016). Equilibrios inestables del *slackline*. En G. Cachorro (coord.), *Cuerpos, espacios y movimientos. Prácticas de transformación y repetición* (pp. 47-61). Prometeo.

Wacquant, L. (2006). *Entre las cuerdas: cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Siglo XXI editores.

1. Correo electrónico: selenevelazquez2408@gmail.com ↑

Fotografía de Tania Aguilar, Guadalajara, Jalisco. 15 de marzo de 2025

Algunos edificios emblemáticos e históricos llenos de consignas y *stencils.* Mensajes como “Pedófilos”, “Ridículos” y “Violadores”, resaltaban en los muros del Sagrario y la Catedral, y contrastaban con la cotidianidad de las personas que descansaban bajo su sombra, hacían fila para recorrerlos por dentro o que se postraban frente sus puertas pidiendo dinero. Finalmente, cerramos el recorrido en el kiosco de la Plaza de Armas, donde realizamos carteles con mensajes y preguntas que sirvieron para decorar el perímetro de la estructura de metal, con miras a apropiarnos del espacio en preparación para la vigilia que tendría lugar ese mismo día ante los descubrimientos recientes del Rancho Izaguirre en Teuchitlán.

Fotografía de Tania Aguilar, Guadalajara, Jalisco. 15 de marzo de 2025

Con todo, algo que pude notar fue que de una u otra forma la gente de Guadalajara y los negocios por donde transitó la marcha volvían a su cotidianidad, a la realidad del gobierno que ya operaba para borrarlo todo de nuevo. Es increíble que en una ciudad de desaparecidas y desaparecidos, de mujeres que sistemáticamente son convertidas en víctimas de violencias y de fosas clandestinas tan numerosas que adornan los alrededores de un estadio, la prioridad inmediata del gobierno siga siendo transformar la ciudad para recibir un mundial.

1. Correo electrónico: tania.asilva@colmich.edu.mx ↑
2. En este contingente se encuentra el Bloque Negro. Muchos de los “destrozos” y demás daños “grandes” que resultaron al final de la marcha fueron iniciados por este grupo, pero no fueron exclusivamente suyos. ↑
3. La partida diferenciada fue para evitar que ambos contingentes se cruzaran, aunque la ruta de ambos fue similar. El primer bloque finalizó en la Anti-monumenta de la Plaza de Armas y el segundo llegó a una cuadra de distancia, a la Plaza de la Liberación, ambos en el Centro Histórico de Guadalajara. ↑
4. En el caso de Guadalajara, desde hace años, se ha optado por el uso de mujeres policías como una estrategia que “reduce” la imagen hostil del gobierno y que se utiliza narrativamente en contra de las colectivas, si se da algún altercado. ↑

5. Un gran número de estos establecimientos se dedica a la venta de vestidos de novia y renta de vestidos de fiesta, otros son restaurantes y bares, y otros tantos tienen distintos giros comerciales, como la venta de alfombras. ↑

Revista Ichan Tecolotl

ISSN: 2683-314X

Reseña de “Ahora que estamos juntas” (México, 2022). Una reflexión de las resistencias feministas frente al acoso callejero

Jessica Reyes Sánchez[1]

Instituto Politécnico Nacional / Universidad Nacional Rosario Castellanos

Ilustración *Ichan Tecolotl* con imagen del sitio https://ahoraqueestamosjuntas.com/

Palabras clave: espacio público; corporalidades; emociones; urbanismo feminista

Ahora que estamos juntas (2022) es un largometraje documental dirigido, escrito y producido por la cineasta Patricia Balderas Castro, en el que se muestra cómo el acoso sexual callejero es una forma de violencia que está presente en la experiencia cotidiana de las corporalidades femeninas. Diversos espacios públicos de la Ciudad de México se convierten en escenario y materialidades afectantes donde las cuerpas experimentan dolor y angustia, pero también cariño, cuidado y sororidad (Kern, 2019; Martínez, 2005; Joseph, 1998). A través de una propuesta estética intimista, la creadora nos permite adentrarnos en la vida de algunas

mujeres y en la suya; así, somos espectadoras (y, en cierta forma, protagonistas) de los diversos ritmos urbanos, emociones, resistencias y prácticas lúdicas que se tejen en torno a las experiencias de acoso sexual callejero.

Es de particular interés destacar que este trabajo implicó para la creadora varios años de registro audiovisual, reflexión teórica y gestión de recursos para llevar a cabo la producción, lo que da cuenta del compromiso profesional y personal que el documental significó para las personas involucradas.

Sin duda, la propuesta narrativa y estética de esta obra nos permite adentrarnos en los entramados corpoafectivos y las resistencias que se tejen frente al acoso sexual callejero, una de las formas de violencia más habitual en las urbes, y que ha sido normalizada e invisibilizada en disciplinas como el urbanismo y la planificación territorial hegemónicas. Las narraciones de las participantes son individuales, pero representan experiencias que una gran cantidad de mujeres hemos experimentado en las urbes.

La autora realiza un trabajo introspectivo muy poderoso, que se despliega a la par del desarrollo del largometraje. Como ella misma relata, su interés inicial surgió desde un espacio académico: le interesaba documentar un tipo de violencia y a través de ello hacer una propuesta audiovisual sobre un tema que consideraba relevante, pero no parte de su experiencia.

Al principio el papel de la creadora se centró en la observación, su involucramiento corporal y afectivo en este punto era el esperado en este tipo de trabajos: no muy cercano con el fenómeno observado. Al avanzar la reflexión creativa y teórica, y con el acercamiento a mujeres que han experimentado acoso sexual callejero, la autora tuvo la posibilidad de analizar su propia experiencia encarnada. Esto le permitió visibilizar las formas de violencia que habían estado presentes en su vida, lo cual la llevó a reflexionar sobre su propia relación con la ciudad y el acoso sexual callejero.

Sin duda el documental, que inicia como un ejercicio académico, se convierte en una propuesta audiovisual autorreferencial, a la par que se conjuga con las vivencias de mujeres de diversas edades y condiciones económicas y habitantes de zonas muy distintas de la Ciudad de México. En este sentido, considero que la experiencia con este trabajo implicó para la autora un proceso creativo autopoiético. Y debido a su involucramiento personal y profesional, logró crear una obra cinematográfica que nos explica, desde distintas miradas, una realidad en común: el espacio público de las ciudades androcéntricas como un sitio que violenta los cuerpos de las mujeres y de otros sectores considerados no hegemónicos (Citro, 2010).

Es muy interesante observar que, a la par que Balderas relata su involucramiento con el movimiento feminista, su participación activa en marchas y grupos de mujeres, y su propia labor como cineasta, también nos invita a acompañarla en el espacio público y a entrar al ámbito de lo privado, ya que nos permite seguirla hasta su hogar y comparte con las y los espectadores algunos elementos de su historia familiar.

De igual forma, la cineasta nos muestra la realidad de otras mujeres en el espacio público y en el espacio privado, lo que nos permite adentrarnos en sus experiencias encarnadas. Esto es muy significativo, ya que expone cómo ambas esferas que históricamente se han tratado de diferenciar siempre están en interacción y sus límites son difusos (Barnsley, 2013; Soto Villagrán, 2007).

Podemos notar cómo la autora y otras mujeres se apropian del discurso feminista y a partir de ello encuentran espacios donde les acuerpan otras mujeres. Todas comparten con ella un mismo hecho: experimentar acoso sexual callejero a lo largo de su vida; hecho que es doloroso, pero que no las limita, ya que tienen la capacidad de tomar la experiencia para conformar un discurso que aboga por construir espacios públicos no sexistas. En ese camino, es posible observar las maneras en que la experiencia colectiva transforma la individual, y su poder.

Resistir a las violencias y resistencia a través de las corporalidades

El gran acierto de Balderas en su largometraje es que no se centra solamente en mostrar que el acoso sexual callejero es una realidad tangible para muchísimas mujeres en la Ciudad de México ,y evidentemente en otras partes de mundo. Sin quedarse solo en la parte dolorosa del suceso y evidenciar a partir de cifras y narrativas desgarradoras, la autora recupera la agencia que despliegan algunas mujeres.

A partir de algunas narraciones, la autora revela parte de las estrategias que se han creado e implementado para acuerparnos y apropiarnos del espacio público, ese que por mucho tiempo nos han enseñado que no es para nosotras, ese que ha estado restringido durante siglos, ese al que nos enseñaron a temerle, ese que cuando lo transitamos colectivamente se convierte en un espacio resignificado (Col·lectiu Punt 6, 2019; Goffman, 1979).

Balderas da cuenta de las diversas estrategias de autodefensa que las mujeres hemos tenido que inventar para poder estar en las calles. Dichas estrategias implican diversos usos de las corporalidades, generación de redes de solidaridad y uso de las tecnologías (de Certeau, 2010). Una de las más interesantes que se abordan en el documental es la conformación de redes de

apoyo entre mujeres. Sin duda, poder crear comunidad para resignificar sucesos relacionados con las violencias permite que quienes la experimentan consigan un bálsamo que les posibilita sanar emocional y físicamente. Saberse acompañadas permite que las mujeres resignifiquen el territorio más importante que tenemos: nuestro cuerpo (Cerva, 2021; Sabsay, 2011).

A lo largo del documental podemos ver cómo las emociones juegan un papel movilizador que, sin duda, impacta en la percepción de la corporalidad, la forma de moverse en la ciudad y la forma de relacionarse con las y los otros. Las emociones también movilizan para crear estrategias de cuidado colectivo que permitan a las mujeres tener una movilidad menos adversa.

Conclusión

Ahora que estamos juntas (2022) es un largometraje documental que visibiliza una problemática urbana que data de mucho tiempo. Aunque se centra en la Ciudad de México, sin duda puede ser un referente corporal y emotivo para otros lugares del país y del mundo. Nos muestra cómo la construcción androcéntrica de las urbes sigue pesando en el proceso de "hacer ciudad", y que, pese a las disputas por el espacio y las violencias estructurales, es posible construir una ciudad donde las mujeres nos acuerpemos, disfrutemos el espacio y creemos redes de solidaridad que nos permitan transitar de una ciudad androcéntrica a una ciudad feminista.

Ficha Técnica

Ahora que estamos juntas

Producción, guion y dirección: Patricia Balderas Castro

Bandada Films

México, 2022

82 minutos

https://ahoraqueestamosjuntas.com/

Referencias

Barnsley, J. (2013). *El cuerpo como territorio de rebeldía*. UNEARTE

Cerva Cerna, D. (2021). La protesta feminista en México. La misoginia en el discurso institucional y en las redes socio digitales. *Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, 65*(240), 177-205.

Citro, S. (2010) Reflexiones postcoloniales sobre los cuerpos etnográficos. Diálogos con Leenhardt, Merleau-Ponty y Teresa Benítez. *REALIS – Revista de Estudos Antiulitaristas e Poscoloniais, 1*(2), 52-74.

Col·lectiu Punt 6 (2019). *Urbanismo Feminista por una transformación radical de los espacios de vida*. Virus Editorial.

De Certeau, M. (2010). *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana / ITESO.

Joseph, I. (1998). *Retomar la ciudad. El espacio público como lugar de acción.* Postgrado de estética – Universidad Nacional de Colombia

Goffman, E. (1979). *Relaciones en público. Microestudios del orden público*. Alianza Editorial.

Kern, L. (2019). *Ciudad feminista: la lucha por el espacio en un mundo diseñado por hombres.* Icono.

Martínez, G. (2005). La representación de los géneros en la construcción de los espacios público y privado. En R. Montesinos (ed.), *Masculinidades emergentes*. Porrúa / Universidad Autónoma Metropolitana

Sabsay, L. (2011). *Fronteras sexuales. Espacio urbano cuerpos y ciudadanía*. Paidós.

Soto Villagrán, P. (2007). Ciudad, ciudadanía y género. Problemas y paradojas. *Territorios: Revista de Estudios Regionales y Urbanos,* (16-17), 29-46. https://revistas.urosario.edu.co/index.php/territorios/article/view/839

1. Correo electrónico: jessica.reyes.sanchez1@gmail.com ↑