

# UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial  
del 3 de abril de 1981



“LO QUE ESCONDE EL LAGO DE XOCHIMILCO: UNA REFLEXIÓN SOBRE LA  
PRODUCCIÓN DE ESPACIO PÚBLICO Y SU RELACIÓN CON LA DEMOCRACIA”

## TESIS

Que para obtener el título de

### MAESTRA EN FILOSOFÍA

Presenta

**Yareni Monteón López**

Directora

**Dra. Gabriela Méndez Cota**

Lectores

**Dr. Ángel Octavio Álvarez Solís**

**Dr. Dante Ariel Aragón Moreno**

Ciudad de México

2019

Esta es la ciudad de los muertos.  
El drenaje oculta la sangre de los mártires,  
nuestra mierda y nuestra carne.  
Toda el agua (toda la sangre)  
se ha tornado negra.

## **Dedicatorias y agradecimientos**

A la Ingeniera Ruth López, por la infinitud de la vida. Al Capitán Monteón, por lo mismo. Sin ustedes, nada de esto existiría.

A todo mi clan López-Alcántara. Gracias por cuidarme, cobijarme y enseñarme el camino de la crítica. Por la solidaridad y el amor incondicional. Gracias a los astros por situarnos como colectividad.

A la Biblioteca Rebelde Itinerante Juan de la Cavada Vera (Eli y su bella lectora Maye, Beto y Andrés). Toda esta investigación está dispuesta a ser usada para la resistencia ante los tremendos proyectos de destrucción ecológica que se avecinan en nuestra amada selva.

A la Biblioteca Autogestiva El tren negro. A sus valientes guardianes (sobre todo a Karla y a Sam), a los pequeños rayos de futuro y esperanza que ahí habitan... A todos ustedes, gracias infinitas. No seguiremos encontrando en la producción de espacios y utopías.

A mis bienaventurados hermanos de camino y corazón: Antonio Gato Bebé, Osito, Miguel, Matías, Magnolia (por el reencuentro), Alina (por los sueños y las lecturas de Benjamin), a Ximena, por siempre encontrarnos en estas Ciudades Perdidas. A Rodrigo, por la amistad y la locura compartida. Ustedes en estos años de abismo han sido el mismo bálsamo de Fierabrás.

A mis brujas: X'hail (y a Sebas), por siempre recibirme en casa, aunque vuele mucho. Sol, por la arquitectura y la fortaleza, sin ti esta investigación jamás hubiera podido ser planteada. Silvia Gatita, por ayudarme a comprender la materialidad de la técnica y compartirme a Vlady hechicero, creador de la piedra filosofal. A Florecita, por la amistad y aquel taller mágico que compartimos con los niños habitantes y guardianes de la Reserva de los Petenes en Imi. A Mary, Trini y a todos con quienes me he encontrado en el camino de la crítica y la transformación de este mundo. A Silvia Barrientos, sin tu ayuda y cuidado ni yo ni esta tesis existirían, gracias infinitas por tu sororidad y compromiso con la dignidad.

A mis mermes, por siempre y por todo: Yare, aunque estés lejos te tengo presente siempre en el corazón. A Verónica, gracias por compartirme tu camino de servicio y fe. A Marilyn, por tu libertad, tu crítica y tu ternura siempre prestas al socorro de quienes padecen este mundo tan violento.

Al Esposo Infernal, intenso fuego de vida arrebatada, a ti, por enseñarme a leer el libro infinito de Natura que ha dado sentido no sólo a esta investigación sino a mi melancólica existencia. Gracias por ser ora maestro, ora alumno, ora reflejo, ora adversario y siempre amigo, ¡Vitalismo y revolución!

A mi maestra Gabriela Méndez Cota, por compartir tan generosamente conmigo lo que ha aprendido. Por su guía rigurosa y sensible.

A mi tía Silvia, a Paola, a AJ, a Maribel. Porque la familia no es sangre, sino cariño.

A todos mis muertos y fantasmas.

A la renuncia.

A la Fe, la Caridad y la Esperanza.

Y a la Verdad, que nos hará libres.

Campeche, Xochimilco, Tlatelolco, Villa Coapa, Santa Fe, 2019.

## Índice

<b>Introducción</b> .....	7
---------------------------	---

### Capítulo I

<b>La conquista de la tierra sobre el agua</b> .....	13
Del espacio abstracto al espacio concreto .....	13
La producción del espacio.....	15
De cómo los lagos se convirtieron en un páramo de concreto .....	17

### Capítulo II

<b>El espacio chinampero contra el espacio del Departamento del Distrito Federal: La disputa territorial en el lago de Xochimilco por el Plan de Rescate Ecológico de 1992</b> .....	24
Historia de los procesos de producción de los espacios, historia de los poderes .....	25
Memorias desde el Lago de los muertos y el Plan de Rescate Ecológico de 1992 .....	34
Lógica de agua y lógica de tierra: producción y defensa de un lago de aguas negras .....	41

### Capítulo III

<b>Lo público del espacio público</b> .....	43
Habermas y la esfera pública .....	44
Críticas a la esfera pública desde los feminismos .....	48
El Plan de Rescate Ecológico para el Lago de Xochimilco, un intento de producción de espacio público .....	60

### Capítulo IV

<b>Democracia ecológica: conflictividad y apertura</b> .....	64
La política .....	64
El espacio producido socialmente y la democracia .....	68
Una crítica ecológica para extender el litigio .....	71
Democracias desde el Lago de los muertos .....	84

## **Epílogo**

<b>¿Desocupar okupando?</b> .....	88
Experimentar el espacio .....	96
Xochimilco no es un lago, es un espacio ecológico (que también es una cloaca)	
¿Producir otro espacio? .....	99
Técnicas de tendencia para la producción de espacio: ¿desocupar okupando? .....	106
 <b>Conclusiones</b> .....	 109
 <b>Bibliografía</b> .....	 113

## Introducción

Este trabajo de investigación trata sobre el espacio producido como público y su relación con la democracia en un sentido radical y ecológico. El objetivo principal es averiguar de qué modo la democracia entendida como litigio, en el que tanto seres humanos como no humanos participan, se ejecuta en los espacios producidos como públicos.

En mi experiencia, durante mucho tiempo, cuando pensaba en el espacio urbano que conocía, es decir, la Ciudad de México, sólo llegaban a mí dos palabras: espacio público. Alguna vez reflexionando sobre lo qué podía ser la ciudad pensé en nombrar todos los elementos que la constituían y que podía recordar: calles, callejones, avenidas, banquetas, el metro, parques, plazas, puentes peatonales y para automóviles, pasos a desnivel, mercados, tianguis, edificios de toda índole: rascacielos, templos y atrios, torres de departamentos y oficinas públicas y privadas. Haciendo esta lista caí en cuenta de que aquellos lugares que tenían sentido para mí eran justo aquellos que tenían la etiqueta de públicos. Los parques y plazas, mercados y calles (con o sin tianguis sobre ellos) eran los espacios que me permitían coexistir con los demás, dónde podía ser con los otros y expresarme en colectivo. Durante ese tiempo me declaré adoradora de los espacios públicos y cualquier cosa que se tratara de defenderlos o crearlos me interesaba, sin embargo, pronto me percaté, a partir de mis frecuentes vagabundeos por la ciudad, que no en todos los espacios etiquetados como públicos eran accesibles. No a todos los espacios que se denominaban públicos yo podía acceder. En ese momento la pregunta por lo *público* me provocó.

La pregunta por la democracia vino casi al mismo tiempo. 2013 fue un año que yo recuerdo como violento. En ese año, la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación, las secciones democráticas del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación, tomaron el espacio público de la ciudad para exigir al gobierno federal la derogación de la Reforma Educativa, que reclamaban, se trataba más de una reforma laboral que una que atendiera al problema educativo en México. Recuerdo que los maestros que habían levantado un plantón en el Zócalo fueron desalojados con suma violencia de tal espacio. Ahí fue cuando me pregunté qué relación podían sostener el espacio público y los procesos democráticos, es

decir, si el espacio público era o no un espacio para ejercicio democrático, y si esto era así, ¿qué significaba? De esas experiencias y preocupaciones este trabajo de investigación fue planteado.

Al comenzar el trabajo de investigación sobre espacio público y democracia comenzamos por lo más simple: ¿qué es el espacio? Debo admitir que antes de leer a Henri Lefebvre yo también tenía una concepción del espacio cartesiano. Lo entendía como un contenedor vacío, casi con una cuadrícula para poder establecer coordenadas, en la que los objetos, que no eran cosas concretas, sino poliedros color gris se colocaban. Lefebvre, geógrafo y filósofo marxista critica esta idea. *La producción del espacio*, publicado en 74 del siglo pasado, trata al espacio desde una perspectiva materialista. Lo libera de la vigilancia del geómetra idealista y así vuelve a recuperar las propiedades incalculables de la tierra y el agua mismas. Para Lefebvre, los espacios que habitamos son creados mediante trabajo humano a partir de su medio geográfico, el cual se le resiste y hasta le esquivo. Si todo espacio es producido, entonces el espacio público también es producido.

Si el espacio se produce, eso también querría decir que los espacios no son inmutables sino mutables. En ese sentido, las calles, avenidas, plazas, parques, y demás espacios públicos por los que me gustaba vagabundear no siempre habían existido. Eso me llevó a pensar en cómo había sido el proceso de producción de la Ciudad de México. Es un lugar común que el Valle de México solía ser una región lacustre, incluso la imagen fundacional de la nación mexicana representa un islote y un lago, el de Texcoco (el mismo en el que querían construir un aeropuerto). Así, la pregunta obligada fue, ¿qué le pasó a toda esa agua?, ¿cómo fue posible que la excluyeran de este espacio? Esa pregunta me llevó a recordar otro lago en cuyas cercanías nací y crecí: el lago de Xochimilco, el cual cuando yo lo conocí no se parecía en nada a la imagen del lago de aguas prístinas del escudo nacional, sino que era un lago de aguas oscuras y malolientes del que, sin embargo, los xochimilcas continuábamos viviendo. En el 93 el Departamento del Distrito Federal propuso un Plan de Rescate Ecológico para el lago Xochimilco, el cual planeaba expropiar las tierras ejidales de los vecinos campesinos chinamperos de San Gregorio, proyecto que los chinamperos se rehusaron a aceptar y se organizaron y lucharon contra ese plan de producción de espacio que venía del poder público



y amenazaba su espacio ejidal. Yo era muy pequeña para vivirlo con plena consciencia, pero ese evento ha estado en mi memoria desde entonces, y siempre lo relacioné con la respuesta que me dio mi mamá cuando le pregunté por qué decían que el lago estaba contaminado. Ella me dijo: al lago lo envenenaron hace muchos años con aguas negras. Así, el acontecimiento del 93 en Xochimilco se convirtió en el caso de esta investigación para analizar la producción de espacio público y su relación con la democracia.

En mi experiencia, aunque el espacio público pueda ser en ocasiones accesible, no siempre lo es. La intención de expropiación de los espacios ejidales o el desalojo violento por parte de la seguridad pública de la Ciudad de México a los maestros de la CNTE me señalaban que la lógica de lo público no era siempre la de la coexistencia. Me parecía que, bajo su fachada de accesibilidad, se encontraba alguna lógica de exclusión. En este sentido procurar alguna caracterización de lo público y cuestionar su lógica era pertinente. Para ello recurrí a Jürgen Habermas, quien caracteriza lo público como un ejercicio discursivo ubicuo y accesible a toda persona, sin embargo, la crítica feminista, confirmó mis sospechas de que bajo su supuesta ubicuidad y accesibilidad universal se encontraban ocultas exclusiones. Según las críticas feministas el ámbito público históricamente fue una emergencia en la que participaron mayormente varones burgueses europeos que elaboraron las reglas de este espacio de acuerdo a sus experiencias e intereses, excluyendo formalmente todas las demás experiencias e intereses. Así, los espacios producidos materialmente como públicos estaban contruidos bajo reglas que excluían a todo lo que no estuviera clasificado como género masculino. Eso explicaba por qué los trabajadores de la educación, los campesinos chinamperos o yo, no siempre estábamos invitados a los espacios públicos. Sin embargo, la experiencia también me indicaba que estos espacios, aún producidos de esta forma, estaban en disputa. Cuando los maestros fueron desalojados del espacio público llamado Zócalo, trasladaron su plantón a la plaza del Monumento a la Revolución, y cuando el DDF intentó producir su espacio en la zona ejidal del lago de Xochimilco, sencillamente no lo logró.

La política según Rancière es un ejercicio complicado y la democracia es litigio, y esto se ve materializado en espacio producido, ya sea mediante su ocupación o mediante su producción. Pero, ¿quiénes son los que participan en este litigio? Según la democracia entendida desde la

crítica ecológica de Timothy Morton, no sólo los seres vivos, sino todos los seres que ocupan y/o forman parte del espacio. El litigio por el espacio en la zona chinampera de Xochimilco no sólo abarca a los vecinos chinamperos de San Gregorio, sino también a las propias aguas del lago de Xochimilco, o más todavía, a las aguas que fueron excluidas en el proceso de producción tanto de los espacios públicos como privados que constituyen la Ciudad de México.

Esta reflexión sobre el modo en el que la democracia es ejercida tanto por los seres humanos como no humanos en el espacio público está organizada en los siguientes cuatro capítulos y un epílogo:

En primer capítulo, llamado *La conquista de la tierra sobre el agua*, criticaré a partir de los argumentos que plasma Henri Lefebvre en *La producción social del espacio*, la concepción del espacio como un concepto matemático absoluto y presentaré la idea del espacio como un producto histórico y social. Esta perspectiva sobre el espacio como una producción me permitirá analizar la transformación espacial de la zona lacustre de la zona que se constituyó como la Ciudad de México, desde la primera intervención técnica registrada en el lago de Texcoco hasta su desagüe. Esto, me permitirá elaborar una reconstrucción histórica de las condiciones que fueron posibilitando la producción del espacio urbano contemporáneo de la Ciudad de México.

En el segundo capítulo, llamado *Espacio chinampero contra espacio público: la disputa territorial en el lago de Xochimilco por el Plan de Rescate Ecológico de 1992*, continuaré desarrollando la idea de la producción del espacio, incorporando las reflexiones de Michel Foucault en *Vigilar y castigar* sobre las formas en la producción arquitectónica y las relaciones de verdad, saber y poder que se emplazan sobre estos productos y sus habitantes, esto con el fin de comenzar a esbozar la dimensión política y no neutral de los espacios producidos. A partir de esta lectura, tomando como punto de partida mi propia memoria como habitante del espacio producido alrededor del lago de Xochimilco, analizaré los conflictos territoriales que enfrentaron a los vecinos de San Gregorio, campesinos chinamperos, contra las autoridades del entonces Departamento del Distrito Federal, quienes pretendían expropiar

la zona ejidal chinampera con el fin de producir un espacio público, que transformara esa zona del lago de un espacio de producción agrícola a un espacio turístico. Este análisis presentará el conflicto territorial como un conflicto por la producción de espacios distintos (espacio producido como público y el espacio ejidal) con distintos juegos de verdad, saber y poder.

En tercer capítulo llamado *Lo público del espacio público*, expondré la caracterización sobre lo público que elabora Jürgen Habermas en *Historia y crítica de la opinión pública*. En este texto, Habermas caracteriza lo público como un acto comunicativo que puede ser practicado en cualquier espacio por cualquier sujeto en condiciones de respeto universal. Este planteamiento será problematizado a partir del antecedente foucaultiano ya planteado en el capítulo II sobre la inexistencia de espacios neutrales y transparentes y la crítica feminista que se desarrolla sobre esa base. En primer término, presentaré la crítica de Seyla Benhabib sobre la escisión público/privado. Esta crítica señala la ceguera de género del planteamiento habermasiano, pues al asumir esta escisión los temas etiquetados como privados y considerados como femeninos y naturales quedan subordinados y relegados en comparación con los temas típicamente públicos, produciendo al espacio público como un espacio necesariamente excluyente. En segundo término, presentaré la crítica de Nancy Fraser a esta concepción de esfera pública a partir de un análisis revisionista a la democracia realmente existente. En este análisis, Fraser narra cómo la esfera pública en su contingencia histórica emergió como un ámbito masculino en el que las mujeres (y todos los demás seres) fueron excluidos. Por último, problematizaré la caracterización de lo público desde las epistemologías feministas. Por un lado, a partir del planteamiento de Loraine Code, quién critica la idea de subjetividad desencarnada y supuestamente neutral de las epistemologías dominantes, señalaré que el acto comunicativo público, en realidad *no* puede ser ejecutado por cualquiera, como lo supone Habermas. Esta crítica será afinada aún más desde la epistemología del *punto de partida*, siguiendo la lectura de Sandra Harding, la cual apunta que para tener una visión más objetiva es necesario no sólo atender a la subjetividad concreta situada en las relaciones de poder, sino colocarse justamente en la posición de los oprimidos, que en este caso serían los que no tienen acceso a la esfera pública que describe Habermas. Esta problematización sobre lo público me llevará a caracterizar el espacio público urbano

producido alrededor del lago de Xochimilco y que el Departamento del Distrito Federal intentó extender mediante el Plan de Rescate Ecológico del 92, como un espacio material en el que los juegos de verdad, saber y poder que se emplazan sobre los seres que componen el espacio tiene una lógica excluyente y masculinista.

En el cuarto capítulo llamado *Democracia ecológica: conflictividad y apertura*, expondré lo que Rancière entiende por política y democracia. Esto con el fin de tener un punto de partida para comprender cómo se puede ejercer la democracia en los espacios producidos como públicos. Para Rancière la política se trata de una actividad de la repartición de lo común que resulta ser conflictiva; y la democracia es el litigio que resulta de esta práctica conflictiva en la que los que son parte de la comunidad, pero que no se les reconoce parte en ella demandan su parte. Esta idea será radicalizada mediante la crítica ecológica que elabora Timothy Morton. Para Morton el pensamiento ecológico, a diferencia del ambientalismo, no trata sobre limpieza y orden sino sobre coexistencia y responsabilidad, en este mismo sentido, señala que la concepción de un espacio ecológico no puede ser pensado de manera atomizada, pues los seres no estamos realmente apartados ni por límites espaciales ni temporales. A partir de estas dos ideas articularé una idea de democracia ecológica en la que los seres no humanos también son parte del litigio democrático. A la luz de esta idea analizaré el caso del conflicto territorial que enfrentó a los campesinos chinamperos contra el Departamento del Distrito Federal y sus dos modos de producir espacio, pero asumiendo como *punto de partida* epistémico no sólo a los campesinos chinamperos sino también a las aguas de lo que quedaba del lago. En este sentido el espacio producido como público se revelará como un espacio incapaz de contener el litigio democrático ecológico, en el que no son ya los seres vivos quienes irrumpen en él, sino los seres no vivos a los que la producción espacial moderna intentó excluir sin éxito y que ahora literalmente inundan cada septiembre las calles y avenidas de la Ciudad de México.

Por último, en el epílogo llamado *¿desocupar okupando?* Trataré modos y técnicas alternativas de ver y sentir en el espacio producido, así como abrir la pregunta desde la propuesta de Walter Benjamin formulada en su texto *Autor como productor* si es o no

materialmente posible la producción de espacios alternativos y democráticos en un sentido ecológico.

## Capítulo I

### La conquista de la tierra sobre el agua

El objetivo de este capítulo es presentar el espacio de la Ciudad de México como una creación social atendiendo a su proceso histórico de producción. Para explicar esto, en el primer apartado se tratará de una crítica a la idea de espacio entendida solamente como abstracción matemática, y en el segundo apartado se expondrá la idea del espacio como una producción social, por último en el tercer apartado, elaboraré una reconstrucción histórica desde el primer registro de una intervención técnica que modificó el flujo de las aguas del lago de Texcoco (primera mitad del siglo XV) hasta el completo desagüe de la Ciudad de México y la producción del espacio urbano contemporáneo.

#### 1. Del espacio abstracto al espacio concreto

El filósofo y geógrafo Henri Lefebvre comienza *La producción del espacio* exclamando:

“¡El espacio! No hace muchos años este término tan sólo evocaba un concepto geométrico, el de un medio vacío. En los círculos instruidos se acompañaba en seguida de algún epíteto culto como «euclidiano», «isotrópico» o «infinito». En general se pensaba que el concepto de espacio incumbía a la matemática y sólo a ella. Hablar del espacio social habría causado no poca extrañeza”.<sup>1</sup>

Lefebvre señala que no hace muchos años el concepto de espacio evocaba tan sólo un medio vacío, algo así como un contenedor abstracto y mental apto sólo para la reflexión matemática. El determinar el momento preciso en el que el espacio fue conquistado por la matemática es una discusión difícil y abierta, pero para fines prácticos la situaré dentro del contexto de la modernidad filosófica, específicamente en la geometría analítica de Descartes y en la estética trascendental de Kant que versa sobre la concepción del espacio y el tiempo.

---

<sup>1</sup> Henri Lefebvre, *La producción del espacio* (Madrid: Capitán Swing, 2013), 63

Según Ian Hacking, de acuerdo con la historia tradicional de las matemáticas “occidentales”, la geometría es griega, y la aritmética y el álgebra se desarrollan en la India pasando por Persia y el Islam, proviniendo estas disciplinas de diferentes orígenes históricos y geográficos.<sup>2</sup> Descartes, mucho tiempo después de que geometría, algebra y aritmética se encontraran, aplicó la aritmética a la geometría,<sup>3</sup> dando lugar a la geometría analítica y al plano cartesiano. Luego llegó Kant quien hizo de la aritmética una verdad sintética *a priori* del tiempo, mientras que la geometría constituía las verdades sintéticas *a priori* del espacio.<sup>4</sup> Para Kant el espacio y el tiempo, manifestadas en la geometría y la aritmética son los dos polos de la estética trascendental, que para Kant tendrían que ver con la sensibilidad y no con la razón. Kant usó espacio y tiempo, es decir, geometría y aritmética, como el camino hacia toda una filosofía que nos ha perseguido desde entonces.<sup>5</sup>

Lefebvre dice que “con el advenimiento de la razón cartesiana, el espacio irrumpió en lo absoluto. Objeto ante Sujeto “res extensa” ante “res cogitans”, presente en ésta, el espacio dominaba, en la medida en que los contenía, sobre todos los sentidos y todos los cuerpos”.<sup>6</sup> Así, el espacio irrumpió en lo absoluto, en lo que en tanto formalidad pretendía conocimiento universal y necesario, es decir, un conocimiento “cerrado”, concebido de una vez y para siempre. Sobre esto Lefebvre escribe: “El discurso científico<sup>7</sup> confronta el estatus del espacio con el estatus del “sujeto”, el “yo” pensante al objeto pensado, retomando de este o las posiciones del Logos cartesiano u occidental que ciertos pensadores creían haber “cerrado”. Lefebvre continúa: “la reflexión epistemológica, conjugada con los esfuerzos teóricos de los lingüistas, llega a un curioso resultado. Ha suprimido el «sujeto colectivo», el pueblo como generador de una lengua particular, portador de secuencias etimológicas específicas: *ha dejado a un lado el sujeto concreto*<sup>8</sup>, sustituto de un dios que nombra las cosas. Ha antepuesto

---

<sup>2</sup> Ian Hacking, *Why is there philosophy of mathematics at all*, (New York: Cambridge University Press, 2014), 7

<sup>3</sup> Hacking, *Why is there philosophy of mathematics at all*, 9

<sup>4</sup> Hacking, *Why is there philosophy of mathematics at all*, 7

<sup>5</sup> Hacking, *Why is there philosophy of mathematics at all*, 8

<sup>6</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 63

<sup>7</sup> Cuando Lefebvre refiere al *discurso científico* probablemente se está refiriendo a Kant y Descartes

<sup>8</sup> las cursivas son mías

la forma pronominal del impersonal (“se”) como forma generadora del lenguaje en general<sup>9</sup>, creadora del sistema. Sin embargo, es preciso un sujeto; y entonces reaparece el sujeto abstracto, el *Cogito* filosófico”.<sup>10</sup>

El deseo de asegurar la universalidad y necesidad esta línea de pensamiento ha reducido a nada al espacio, o dicho de otra forma a lo absoluto. Desde aquí “sólo [se] aportan inventarios de lo que *existe en el espacio*, o en el mejor de los casos dan lugar a un *discurso sobre el espacio*, pero nunca a un *conocimiento sobre el espacio*. A falta de dicho conocimiento, se transfiere al discurso, al lenguaje *per se* —es decir, al espacio mental—, una buena parte de los atributos y “propiedades” del espacio social.”<sup>11</sup>

Lefebvre denuncia una invasión totalitaria de las matemáticas al espacio que, por un lado, lo absolutizó, volviéndolo irrelevante y, por otro lado, ante las ansias de un conocimiento universal y necesario, exilió al sujeto concreto poniendo en su lugar a una mera forma abstraída y acabada sin capacidad productora ni vitalidad alguna. Pero Lefebvre después nos recuerda que, aunque es totalitaria la invasión, no es absoluta y escribe: “Sin embargo, ¿no existía antaño, entre el siglo XVI (el Renacimiento y la ciudad renacentista) y el siglo XIX, un código a la vez arquitectónico, urbanístico y político, un lenguaje común a los habitantes del campo y de la ciudad, que permitía no sólo “leer” el espacio sino producirlo?”<sup>12</sup>

## 2. La producción del espacio

El texto de *La producción del espacio* de Lefebvre tuvo un gran impacto en los 90 del siglo pasado, dando lugar a lo que se conoce como “el giro espacial”<sup>13</sup>. Hasta antes de este momento, como se explicó en el apartado anterior la noción de espacio más común remitía

---

<sup>9</sup> Lefebvre escribe *La producción del espacio* después del giro lingüístico. Si bien la relación entre espacio y lenguaje es importante e interesante, este problema, por el momento no es relevante para esta investigación. Podría ser retomado posteriormente, pero por ahora sólo me concentraré en una caracterización materialista del espacio.

<sup>10</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 66

<sup>11</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 68

<sup>12</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 69

<sup>13</sup> Emily Eliza Scott & Kristen Swenson, ed, *Critical Landscapes* (Oakland: University of California Press, 2015), 21

estrictamente un significado geométrico: la idea que evocaba era simplemente la de un área vacía<sup>14</sup>. Esta concepción de espacio era territorio de matemáticos y filósofos, el hábitat del ‘conocimiento absoluto’ separado de la vida diaria por un abismo”.<sup>15</sup> El colapso de la idea del espacio como mera abstracción comenzó en 1910. Lefebvre ubica este cisma con las experiencias de la Primera Guerra Mundial, la Revolución Rusa, el radical invento del cubismo y el rechazo de la tonalidad en la música.<sup>16</sup>

Julian Myers-Szupinska escribe que Lefebvre contra la concepción del espacio como mera abstracción matemática y desvinculada de la materialidad de la vida pensó algo así como que “el espacio no está vacío, no es ninguna especie de espacio en blanco como precondition para lo que sea que luego pueda pasar dentro de él. El espacio es un producto y este es producido socialmente”.<sup>17</sup> El espacio es producido por fuerzas políticas y sociales que generan el espacio específico de la producción (mercancías, espectáculo y poder) y reproducción (la familia, la fuerza de trabajo y las relaciones sociales de producción) capitalista reemplazando formas antiguas de vida.<sup>18</sup> Así, para Lefebvre, el espacio no es una magnitud geométrica abstraída del cuerpo de los seres humanos, sino algo concreto y mucho más: es una producción social. El espacio que habitamos es una creación y esta es material.

Myers-Szupinska explica que la geografía como “ciencia dura” hace dos asunciones teóricas. La primera es el materialismo y la segunda es la producción del espacio.<sup>19</sup> La primera refiere a la tradición filosófica que afirma que el mundo está constituido por ‘materia’ y que se puede ubicar desde Demócrito, Anaxágoras y Epicuro hasta Hobbes, Hume, Feuerbach y Marx.<sup>20</sup> La segunda refiere propiamente a la idea de Lefebvre que el espacio es producido por los seres humanos que al habitarlo son producidos por el espacio en una relación dialéctica.<sup>21</sup>

---

<sup>14</sup> Emily Eliza Scott, *Critical Landscapes*, 22

<sup>15</sup> Emily Eliza Scott, *Critical Landscapes*, 22

<sup>16</sup> Emily Eliza Scott, *Critical Landscapes*, 22

<sup>17</sup> Emily Eliza Scott, *Critical Landscapes*, 23

<sup>18</sup> Emily Eliza Scott *Critical Landscapes*, 23

<sup>19</sup> Emily Eliza Scott & Kristen Swenson, ed, *Critical Landscapes* (Oakland: University of California Press, 2015), 36

<sup>20</sup> Emily Eliza Scott, *Critical Landscapes*, 36

<sup>21</sup> Emily Eliza Scott, *Critical Landscapes*, 36



“La condición humana se caracteriza por un bucle de retroalimentación entre la actividad humana y nuestro entorno material. En este sentido el espacio no es un contenedor en el que las actividades humanas sólo suceden, sino que es activamente producido a través de estas actividades humanas. Los espacios que los humanos producen, a cambio, establecen poderosas restricciones sobre las actividades humanas subsecuentes”.<sup>22</sup> Así, el espacio no sólo *no* es una abstracción matemática, sino que es una producción material, que es creada por las fuerzas social y que al mismo tiempo que es producida nos produce a nosotros mismos, los productores.

Paglen lleva esta idea al argumentar que “si aceptamos el argumento marxista de que la característica principal de la existencia humana es ‘la producción de la vida material misma’ (que los humanos producen su propia existencia en una relación dialéctica con el resto del mundo) y, siguiendo a Lefebvre (y Marx) esa producción es esencialmente praxis espacial, entonces la producción cultural (como toda producción) es praxis espacial.”<sup>23</sup>

Teniendo en mente que el espacio no es un vacío matemático abstracto y absoluto, sino un producto social material, el siguiente apartado es una reconstrucción histórica de la transformación espacial de la región lacustre del Valle de México, que describirá cómo un espacio humano en el que el agua predominaba, se fue transformando hasta convertirse en la desértica megalópolis contemporánea que hoy habito.

### **3. De cómo los lagos se convirtieron en un páramo de concreto**

El progreso moderno, parece, se ha medido por la capacidad de una técnica para exterminar a otras. En la primera mitad del siglo XVI de nuestra era, los valientes marineros fieles a la monarquía católica castellana llegaron a lo que para ellos era un Nuevo Mundo, una de las partes de este Nuevo Mundo era el Valle de México. El Valle de México, más allá de los habitantes humanos que lo poblaban, alojaba también otros seres, tanto vivos como no vivos. El espacio que hoy denominamos como la región hidrológica del Valle de México era una

---

<sup>22</sup> Emily Eliza Scott, *Critical Landscapes*, 36

<sup>23</sup> Emily Eliza Scott, *Critical Landscapes*, 38

cuenca que albergaba, entre los seres no vivos a varios lagos, uno de ellos, el lago de Xochimilco.

Más allá de valorar este choque de horizontes de sentido como “una desgracia” o “un paso necesario” para que el territorio que hoy se conoce como América entrara a la “Historia Universal”, lo que pretendo es de comprender el resultado contemporáneo que causó el encuentro violento de dos maneras de producir espacio a partir de las diferentes técnicas que cada grupo humano había desarrollado, porque no hay tal como un desarrollo lineal ni progresivo en la historia de la técnica<sup>24</sup>.

Para poder imaginar las transformaciones espaciales, así como dimensionar sus consecuencias, es necesario, primeramente, esbozar una descripción geográfica del sistema lacustre del Valle de México. Anterior a la conquista española este sistema funcionaba como un conjunto de vasos comunicados que desembocaban en el lago de Texcoco ubicado al centro de la región. Al norte, y a una elevación mayor que el lago de Texcoco, en el actual Estado de México se encontraban los lagos de Xaltocan y Zumpango. Al sur, tres metros arriba de la cota del lago de Texcoco, se localizaban dos lagos de agua dulce: Chalco al oriente y Xochimilco al poniente. Estos dos lagos se alimentaban de diversas corrientes de agua. Algunos de ellos eran los ríos Tenango y Tlalmanalco, así como el arroyo San José, los cuales descendían de los cerros de Tecama y Papayo, y de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Los ríos Coatepec, Santa Mónica, San Bernardino, Chapingo, Tetzoco, Magdalena y Papalotrla, que nacían en los cerros Tláloc, Telapón y Guadalupe, que se originaban en el oriente, desaguaban en el lago de Texcoco. Los ríos San Juan de Dios y San Buenaventura, nacidos en la sierra del Ajusco, desembocaban en el lago de Xochimilco. Los ríos papalote y Cuauhtitlán desaguaban en el lago de Zumpango<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Enrique Florescano y Virginia García Acosta, coord, *Mestizajes tecnológicos y cambios culturales en México*, (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2004), 284

<sup>25</sup> Comisión Nacional del agua, *El agua que mueve a México* (México: Conagua-SEMARNAT, 2014), 34

Una vez con el mapa de la región en mente, es posible comenzar a contar una breve historia de las aguas y su relación con los seres humanos con los que ha convivido. En este medio ambiente, los mexicas, un grupo humano que, según el mito, había migrado desde Aztlán, se asentó en 1325 en un islote del lago de Texcoco. Como el asentamiento se encontraba en medio de una laguna durante mucho tiempo la comunicación con tierra firme se dio a través de canoas. Si bien esta ubicación resultó muy adecuada para establecer buenos planes de defensa militar debido a que se encontraban al abrigo del lago, este mismo ambiente presentaba una gran desventaja, que eran las inundaciones provocadas por el desnivel de los lagos, las lluvias y el aumento del caudal de los ríos que llegaban a anegar casas y chinampas<sup>26</sup>. Según las crónicas en 1446 —setenta y tres años antes de la llegada de los españoles— la ciudad de México-Tenochtitlan sufrió una inundación tan grave en la que el nivel del agua casi alcanzaba las copas de los árboles. Para impedir que esto volviera a suceder, Moctezuma Ilhuicamina pidió a Nezahualcóyotl, señor de Texcoco, la construcción de una cerca de madera, piedra y barro, coronada por un fuerte muro de mampostería que permitía contener el flujo del lago de Texcoco. Sus compuertas permitían verter las aguas del lago de Texcoco en época de estiaje y contenerlas en época de lluvias<sup>27</sup>. Tiempo después, en 1499, el acueducto de Acuecuéxatl que conducía el agua dulce desde Coyoacán hasta Tenochtitlan se desbordó debido a fuertes lluvias, este hecho derivó en la construcción del albarradón de Ahuízotl, cuya función era proteger a la población de los embates de corrientes provenientes del sur de la Cuenca.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Comisión Nacional del agua, *El agua que mueve a México*, 38

<sup>27</sup> Comisión Nacional del agua, *El agua que mueve a México*, 40

<sup>28</sup> Comisión Nacional del agua, *El agua que mueve a México*, 40



[https://es.wikipedia.org/wiki/Lago\\_de\\_Texcoco#/media/Archivo:Valley\\_of\\_Mexico\\_c.1519-fr.svg](https://es.wikipedia.org/wiki/Lago_de_Texcoco#/media/Archivo:Valley_of_Mexico_c.1519-fr.svg)

Después de la caída de México-Tenochtilan en 1521, aun con el peligro del agua, los conquistadores destruyeron parcialmente el espacio tenochca cuya técnica de producción estaba relacionada con su entorno lacustre, y sobre las ruinas decidieron edificar una ciudad como las europeas mediante saberes y técnicas de producción de espacio algo distantes a las condiciones geográficas del territorio conquistado. Así, con un patrón reticular integrado por manzanas rectangulares, ordenadas alrededor de una plaza central, se construyó la Ciudad de México<sup>29</sup>. Si bien se conservaron muchas acequias de la antigua ciudad de México-Tenochtitlan debido a la naturaleza lacustre del entorno era evidente que una lógica completamente nueva de producción del espacio se comenzaría a desenvolver en aquel entorno. La ubicación de la Ciudad de México y las características del subsuelo lacustre significaron para la ingeniería colonial un reto, teniéndose que enfrentar a los mismos problemas que sus antiguos productores de espacio: las inundaciones, la primera de ellas que tuvo lugar en 1555.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Comisión Nacional del agua, *El agua que mueve a México*, 41

<sup>30</sup> Comisión Nacional del agua, *El agua que mueve a México*, 40

En la inundación de 1555, los conquistadores tuvieron que recurrir a los mexicas más ancianos para informarse del proceder de los gobernantes antes de la conquista. Derivado de ello se elaboró una lista de obras por realizar: conducir remanentes de agua fuera de la urbe, reparar bordos y, principalmente, reconstruir la albarrada que contenía el flujo del lago de Texcoco. A esta obra, que también logró interceptar las aguas de los lagos Zumpango y Xaltocan, rodeando la ciudad por oriente y el sur, la rebautizaron con el nombre de Albarradón de San Lázaro. Sin embargo, este dique, aun con sus diez kilómetros de largo no bastó para solucionar la situación de la nueva ciudad. Con las inundaciones de 1604 y 1607 si bien también se planteó la posibilidad de cambiar de sitio la Capital, se decidió reparar calzadas y diques, así como pensar en un sistema para desaguar la cuenca<sup>31</sup>.

A diferencia de los mexicas, los conquistadores españoles introdujeron técnicas de agricultura y ganadería que deterioraban con rapidez el suelo y los cuerpos de agua. Los lagos de la región se consideraron un peligro para la salud, además del ciclo de frecuentes inundaciones que se dieron posterior a la conquista, dieron inicio a esfuerzos para desaguar la cuenca. La obra más importante en este sentido fue proyectada por Enrico Martínez entre 1607 y 1608. La idea era resguardar la Ciudad de México mediante una estructura que consistía en un tajo abierto de 6,269 metros que recorría la orilla de la laguna de Zumpango hasta Huehuetoca; un túnel de 6,411 metros que iniciaba al terminar el tajo y una zanja de 652 metros que comenzaba en el remate de la galería que dirigía el caudal a Nochistongo, ello debido a que al crecer el río Cuautitlán, el lago de Zumpango se desbordaba sobre el de Texcoco, que se encontraba a seis metros debajo de la cota del primero, provocando serias inundaciones en la capital. La construcción de dicho sistema de desagüe continuó por casi doscientos años, en 1789 la Ciudad de México recibió el último tramo de desagüe, alcanzando una longitud de 12,986 metros, protegiendo a la ciudad de las aguas provenientes del norte. Actualmente la obra drena la corriente del río Cuautitlán, además de caudales procedentes del poniente<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Comisión Nacional del agua, *El agua que mueve a México*, 47

<sup>32</sup> Comisión Nacional del agua, *El agua que mueve a México*, 48

La convivencia humana con el agua desde antes de la conquista fue complicada, y los habitantes de la cuenca tuvieron que practicar su ingenio para producir un espacio que fuera más hospitalario con ellos. Después de la conquista española, la relación con el agua pasó de ser complicada a la de un abierto rechazo, tanto, que la cuenca se comenzó a desaguar. Esta forma de relación se continuó después de la independencia de México y hasta la actualidad. La lógica de producción pasó de crear espacios mediante técnicas que permitieran la adaptación del modo de vida terrestre propio de los seres humanos a su entorno lacustre a producir un espacio cada vez más terrestre que poco a poco expulsaba al agua.

Desde la época prehispánica y hasta principios del siglo XIX los habitantes de la Ciudad de México seguían teniendo una relación estrecha con el agua a través de la navegación, si bien esta actividad se vio afectada a partir del siglo XVII por la desecación de los lagos, la circulación en canoas y embarcaciones por los canales y acequias todavía era cotidiana. Uno de los más importantes era el Canal de la Viga, por el cual durante mucho tiempo fueron transportados los alimentos y las flores que venían del Xochimilco que se encontraba al sur, todavía fuera de la ciudad. El Canal de la Viga tuvo su final a principios del siglo XX. Entre los motivos de su desaparición, así como la de los otros canales, se pueden citar el aumento de población, la ocupación de tierras con fines habitacionales e industriales. También influyó la captación y entubamiento de los caudales provenientes de los manantiales y ríos del Valle de México, que dejaron sin corriente y con agua estancada los canales de La Viga, Bucareli y la Ciudadela. En 1940 la Comisión de Higiene de la ciudad de México declaró a esta zona como un peligro para la salud y comenzó a rellenarse y en 1967 a pavimentarse<sup>33</sup>. El desagüe del Valle de México se consideró resuelto en 1895 con la construcción del Tajo de Nochistongo, que logró desviar las aguas que fluían hacia la ciudad, sin ningún tropiezo hacia Tequixquiac.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Comisión Nacional del agua, *El agua que mueve a México*, 52

<sup>34</sup> Comisión Nacional del agua, *El agua que mueve a México*, 57



Canal de la Viga [https://es.wikipedia.org/wiki/Calzada\\_de\\_la\\_Viga#/media/Archivo:01a-La\\_Viga\\_Canal.png](https://es.wikipedia.org/wiki/Calzada_de_la_Viga#/media/Archivo:01a-La_Viga_Canal.png)

Después de la segunda mitad del siglo XX, la mancha urbana Ciudad de México daba señales claras de que absorbería las zonas rurales que la rodeaban, anunciando también la desaparición de los ríos que caracterizaron a la Cuenca de México. El crecimiento urbano e industrial, la migración del campo a la ciudad que tuvo como resultado el aumento de la mancha urbana, cancelaron muchos proyectos encaminados a sanear los ríos y dejar libres sus cauces. El hundimiento de la ciudad puso en evidencia que el Gran Canal de Desagüe, obra realizada a finales del siglo XIX durante el porfiriato, estaba llegando a su límite, por lo cual los proyectos en relación al agua y la ciudad se transformaron. La lucha contra el agua fue ganando terreno y el siguiente paso fue el entubamiento de los ríos. Esta idea se vislumbró por primera vez en la década de los treinta del siglo XX debido también a que algunas zonas habitacionales se inundaban frecuentemente por las crecidas de los ríos y fue realizada con todas sus consecuencias durante el gobierno de Ernesto P. Uruchurtu, el gran modernizador

de la Ciudad y que fue jefe de gobierno del Distrito Federal de 1952 a 1966.<sup>35</sup> Así se entubaron el río Consulado, el río La Piedad. Se entubaron 21 kilómetros del río Churubusco, un cauce artificial que ese formó después de la desecación del lago de Texcoco, para enviar su caudal por Canal Nacional hacia los mermados lagos de Xochimilco, Tláhuac y Mixquic, su lecho es columna vertebral del drenaje del sur y parte del oriente de la actual Ciudad de México, Churubusco recibía el gasto de los ríos Magdalena y Mixcoac, desde la sierra de Las Cruces,<sup>36</sup> de estos ríos, el río Magdalena es que único que todavía se conserva. Poco a poco también fueron entubados los ríos San Ángel, Barranca del Muerto, Mixcoac, La Piedad, Becerra, Tacubaya, Consulado, San Joaquín y el Canal de Miramontes. Todos estos ríos fueron entubados y convertidos en drenaje para las aguas negras, sobre ellos ahora hay más de ochenta kilómetros de vialidades por donde hoy, en lugar de canoas, circulan millones de automóviles.<sup>37</sup>

## Capítulo II

### **El espacio chinampero contra el espacio del Departamento del Distrito Federal: La disputa territorial en el lago de Xochimilco por el Plan de Rescate Ecológico de 1992**

El objetivo de este capítulo es articular la idea del espacio no sólo como un producto social, sino como productos creados por comunidades políticas en cuyos espacios se despliegan juegos de verdad, saber y poder específicos. Para esto, en el primer apartado continuaré desarrollando la idea de Lefebvre del espacio como un producto y la vincularé con la manera en la que Michel Foucault reflexionó sobre los espacios en *Vigilar y castigar*. En el segundo apartado narraré mis memorias de la transformación espacial del Xochimilco hasta llegar al conflicto entre los campesinos chinamperos que defendieron su espacio ejidal contra las pretensiones del Departamento del Distrito Federal de producir un espacio público, por último, en el tercer apartado, discutiré las implicaciones que este conflicto tuvo a la luz de la

---

<sup>35</sup> Wikipedia, “Ernesto P Uruchurtu”

[https://es.wikipedia.org/wiki/Ernesto\\_P.\\_Uruchurtu#Obras\\_en\\_la\\_Ciudad\\_de\\_M%C3%A9xico](https://es.wikipedia.org/wiki/Ernesto_P._Uruchurtu#Obras_en_la_Ciudad_de_M%C3%A9xico)

<sup>36</sup> Comisión Nacional del agua, *El agua que mueve a México*, 72

<sup>37</sup> Comisión Nacional del agua, *El agua que mueve a México*, 73



producción de espacios con juegos de verdad, saber y poder específicos, lo que me permitirá, en el siguiente capítulo avanzar hacia la caracterización y crítica del espacio público como tal.

### **1. Historia de los procesos de producción de los espacios, historia de los poderes**

Lefebvre dice: “el escultor más que el pintor, el arquitecto más que el músico o el poeta, trabajan sobre una materia que les resiste o les esquivo. Cuando el espacio no queda bajo la supervisión del geómetra, posee las propiedades y cualidades físicas de la tierra”.<sup>38</sup> Según Lefebvre, cuando el espacio se rebela de los geómetras y deja de concebirse como una especie de vacío o un contenedor abstracto, se revela no sólo como materia concreta sino como la tierra misma, o en el caso del sistema lacustre del Valle de México, como agua.

Los artesanos, los técnicos o los artistas o los ingenieros que mediante su trabajo transforman la tierra, los pantanos los lagos, crean el espacio. Esto significa que “el espacio (social) es un producto (social)”.<sup>39</sup> Los humanos transformamos el entorno para producir nuestro espacio, Lefebvre se referirá a esto que transformamos —siguiendo a su tradición marxista— como la *Naturaleza*: “Mito poderoso, la naturaleza torna en mera ficción, en utopía negativa: es considerada meramente como *materia prima* sobre la que operan las fuerzas productivas de las diferentes sociedades para forjar su espacio”.<sup>40</sup> De aquí se puede decir que el espacio socialmente producido es la transformación de la *materia prima* (la tierra, la naturaleza) mediante las fuerzas productivas. Esto vale como generalidad humana, pero atendiendo a la concreción la consecuencia es que “cada sociedad (en consecuencia, cada modo de producción con las diversidades que engloba, las sociedades particulares donde se reconoce el concepto general) produce un espacio, su espacio”.<sup>41</sup>

Ahora bien, cada espacio social particular

---

<sup>38</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 89

<sup>39</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 90

<sup>40</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 90

<sup>41</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 90

contiene y más o menos asigna los lugares apropiados a: (1) las *relaciones sociales de reproducción* —a saber, las relaciones biofisiológicas entre los sexos, las edades, con la específica organización familiar, (2) *las relaciones de producción*, ie. A la división del trabajo, y su organización, y por tanto a las funciones jerarquizadas. Estos dos conjuntos de relaciones, producción y reproducción, no pueden separarse: la división del trabajo repercute en la familia y la sostiene; inversamente, la organización familiar interfiere en la división del trabajo. No obstante, el espacio social ha de diferenciar estas actividades —no sin dificultades— con objeto de proceder a su «localización».<sup>42</sup>

Así, el espacio social producido es al mismo tiempo espacio para la producción y la reproducción del mismo, esto por un lado nos dice que “el espacio no es sujeto ni objeto”<sup>43</sup> y por otro lado que es el terreno de expresión tanto de las relaciones de producción como de las fuerzas productivas, así como de la división en tanto su «localización» del trabajo. En el espacio producido es también posible leer la producción. Ahora bien, ¿qué es la producción?

Lefebvre explicará que “en el hegelianismo, la *producción* tiene una importancia determinante. La idea (absoluta) produce el mundo; después, la naturaleza produce el ser humano, el cual, a su vez, produce mediante sus luchas y su trabajo simultáneamente, la historia, el conocimiento y la conciencia de sí”.<sup>44</sup> Así, la producción para Hegel según Lefebvre tiene una importancia central para comprender no sólo la vida humana sino la vida en general. Lefebvre ahora hablará del concepto de producción en Marx y Engels que se abocan a este concepto no ya desde la abstracción metafísica, sino en su concreción en la vida social.

En el pensamiento de Marx y Engels, el concepto de «producción» [...] Posee dos acepciones, una amplia y otra restringida y precisa. En la acepción amplia, los hombres en tanto que seres sociales, *producen* su vida, su historia [...]. No hay nada en la historia y en la sociedad que no sea adquirido y producido [...]. Los seres humanos han producido formas políticas, jurídicas, religiosas, artísticas, filosóficas e ideológicas. La producción, en sentido lato, comprende pues una multiplicidad de obras y formas diversas, incluso si esas formas no portan la marca de los productores y del proceso de producción (como en el caso de la forma

---

<sup>42</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 91

<sup>43</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 147

<sup>44</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 125

lógica, de la abstracción que pasa fácilmente por atemporal y no-producida, es decir, metafísica).<sup>45</sup>

Hasta ahora tenemos que el espacio social es un producto social —y que para cada sociedad lo que se encuentre aquí se dará en su particularidad— en el que se encuentran y visibilizan en el propio espacio producido no sólo todos los demás productos sino también las relaciones de producción y reproducción de la vida. El espacio social no sólo no puede categorizarse como sujeto u objeto, sino que en él se encuentran de forma confusa y densa todas las determinaciones de la vida social humana que, sin embargo, es necesario distinguir, aunque sea de forma analítica. O dicho con Lefebvre: “el espacio social no es una cosa entre las cosas, más bien envuelve a las cosas producidas y comprende sus relaciones en su coexistencia y simultaneidad”.<sup>46</sup>

En el análisis sobre el espacio no-matemático han aparecido conceptos como producción, producto y trabajo. Estos son “conceptos que emergen simultáneamente y permiten la fundación de la economía política, constituyen abstracciones privilegiadas, abstracciones concretas que hacen posible el análisis de las *relaciones de producción*. En lo que al concepto de producción se refiere no llega a ser plenamente concreto ni adquiere un contenido cierto sino por las respuestas a las cuestiones que plantea: “¿Quién produce?”, “¿Qué?”, “¿Cómo?”, “¿Por qué y para quién?””<sup>47</sup>

Hasta ahora, se ha hablado del espacio como producto, de la producción y las relaciones de producción y reproducción, sin embargo, anteriormente también se mencionaron las fuerzas productivas. Las fuerzas productivas están constituidas en primer lugar, *la naturaleza* — como materia prima—después, el trabajo y en consecuencia la organización (división) del trabajo, así como los instrumentos empleados —medios de producción— las técnicas y, por tanto, el conocimiento.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 125

<sup>46</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 129

<sup>47</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 126

<sup>48</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 126

El espacio social es un producto creado mediante las fuerzas productivas que implican un trabajo social que a su vez implican relaciones de producción. Todas ellas se ven envueltas en este lugar que ellas mismas han producido y en el que continúan reproduciendo la vida y produciendo más productos. Si se pone atención a toda la explicación marxista dada por Lefebvre sobre el espacio, uno puede notar que la atención no está puesta en el producto como uno podría pensar, sino que supone una inversión que consiste en pasar de los *productos* (estudiados de forma general, descritos, enumerados) a pensar la *producción*<sup>49</sup>.

Se ha explicado en qué sentido el espacio social es un producto: el espacio social es producido a partir de la materia prima mediante el trabajo socialmente organizado. También se ha explicado lo que el acto de la producción supone: relaciones de producción ordenadas a partir de la división del trabajo, así como las relaciones de reproducción de la vida que permiten la producción de bienes para la sociedad. También se dijo que el espacio como producto es una clase especial de producto pues no es un objeto, sino más bien el ámbito que envuelve las potencialidades para que otros productos sean producidos. Así mismo cuando nos abocamos a explicar la producción en general se mencionó que ella sólo adquiere su contenido cuando respondemos a ciertas preguntas como por ejemplo “¿Quién produce?”, “¿Cómo?”, “¿Por qué y para quién?”. A través de estas preguntas no sólo adquirirá su contenido el concepto de producción, sino que incluso podremos problematizar la producción del espacio social, y posteriormente del espacio público.

“¿Quién produce el espacio social?” es nuestra primera pregunta. Quizá la primera respuesta irreflexiva sería decir que son los arquitectos o los urbanistas, sin embargo Lefebvre no estaría del todo de acuerdo, incluso diría: “con toda seguridad la suprema ilusión es considerar a los arquitectos, a los urbanistas o planificadores como expertos en el espacio, jueces supremos de la espacialidad”.<sup>50</sup> Si bien podemos reconocer un matiz en esta aseveración y decir que no es que los arquitectos o urbanistas no sean productores de espacio, sino que no son los únicos y que desde luego tampoco son los jueces supremos de la

---

<sup>49</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 86

<sup>50</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 150

espacialidad. No sólo los arquitectos y urbanistas producen el espacio sino todos aquellos humanos que conforman las fuerzas productivas en tanto trabajo humano.

Lefebvre dice que de todo lo que producen los humanos o bien puede ser una obra o un producto. La diferencia entre una y otra es que mientras que la obra posee algo de irremplazable y único mientras que el producto puede repetirse y de hecho resulta de gestos y actos repetitivos,<sup>51</sup> sin embargo en cualquiera de los dos casos se precisa de trabajo.<sup>52</sup> Si el espacio social como ciudad o pueblo es una obra o un producto por el momento no interesa, lo relevante es que producto u obra, quienes lo producen son aquellos que trabajan. Los que trabajan bien pueden ser los artistas o los artesanos, los arquitectos o los albañiles y carpinteros. De alguna forma todos estos productores podrían considerarse como *autores*. Invirtiendo el texto de Benjamin *El autor como productor*, podríamos hablar de los productores como autores.

Ya se ha preguntado por el “quién” de la producción del espacio, ahora resta hacernos la pregunta por el “por qué” o “para qué” y el “para quién”. Así, cuando analizamos un producto, en este caso, el espacio, es relevante indagar la intención (para qué, para quién y por qué) de dicho producto. Si asumimos que los productos tienen una intención, entonces los espacios producidos no pueden ser espacios neutrales que existen porque sí, en los que las formas producidas estén separadas de sus contenidos. Es decir, las formas arquitectónicas no son producidas meramente para la contemplación desinteresada, o el simple disfrute estético —aunque bien podamos disfrutarlas—, sino que estas formas son de esa y no de otra manera en relación a su contenido, es decir a las creencias, saberes e ideas sobre el mundo que conforman una sociedad concreta y que materializa a través de sus técnicas de producción, creando su propio espacio social. En este sentido, la producción de formas arquitectónicas concretas, como lo es el plano reticular que se produjo en cierta zona de la Cuenca de México está en relación con un horizonte de sentido que organiza y domina la vida a partir de esas formas y no de otras.

---

<sup>51</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 127

<sup>52</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 127

En relación con lo anterior, Michel Foucault dio una conferencia llamada “*Des espaces autres*” en 1967. Su conferencia empieza diciendo que el siglo XIX estuvo obsesionado con la historia, pero que la época actual es la época del espacio. Foucault dice que esta es la época de lo simultáneo, una época de yuxtaposiciones, en la que la vida se desarrolla a través del tiempo que, como una red, une puntos y se entreteje.<sup>53</sup> En esta conferencia discurre sobre la producción de lo que él llama *espacios otros*, o como él los llama, heterotopías, que son como utopías, pero efectivamente realizadas. Lo más interesante para pensar la producción del espacio y su relación con la organización concreta para la producción y reproducción de la vida en una sociedad dada es un ejemplo de una heterotopía que Foucault da:

“Pienso también en esas extraordinarias colonias jesuíticas que fueron fundadas en Sudamérica: colonias maravillosas, absolutamente reglamentadas, en las que alcanzaba efectivamente la perfección humana. Los jesuitas del Paraguay habían establecido colonias donde la existencia estaba reglamentada en cada uno de sus puntos. La aldea se repartía según una disposición rigurosa alrededor de una plaza rectangular al fondo del cual estaba la iglesia; a un costado, el colegio, del otro el cementerio, y después frente a la iglesia se abría una avenida que otra cruzaría en ángulo recto. Las familias tenían cada una su pequeña choza a lo largo de estos ejes y así se reproducía exactamente el signo de Cristo. La cristiandad marcaba así con su signo fundamental el espacio y la geografía del mundo americano. La vida de los individuos era regulada no con un silbato, pero sí por las campanas”.<sup>54</sup>

De acuerdo con Foucault, la forma del espacio producido tiene relación con el contenido de las ideas que sostiene tal comunidad política. Las colonias jesuíticas como comunidad cristiana de la primera modernidad, produjeron su espacio político trazando una cruz para habitar en la cruz. Pero todavía hay más, en este espacio producido simbólicamente y materialmente por una comunidad política cristiana, la vida de cada uno de sus habitantes también es regulada por ese mismo espacio que crearon a través del tañido de las campanas de la propia iglesia que edificaron. Así, la convivencia, las pláticas y casi la totalidad de las actividades de esta comunidad política estarían sujetadas a la materialidad de su espacio. Es por eso que

---

<sup>53</sup> Michel Foucault “De los espacios otros”, *Architecture, Mouvement, continuité* (Octubre, 1984):1

<sup>54</sup> Michel Foucault “De los espacios otros, 6

Foucault dice que hacer una historia de los espacios es hacer, al mismo tiempo, una historia de los poderes,<sup>55</sup> el espacio producido tiene necesariamente una dimensión política.

Siguiendo la lectura que hacen sobre Foucault, Jorge Eliécer Martínez y Sara Victoria Alvarado, el tratamiento sobre el espacio político en Foucault no pasa tanto sobre pensar el espacio de lo *público*, sino que se trata de concebir tal espacio como el resultado de una interacción de juegos de verdad, poder y saber en el que los sujetos se emplazan. Esta interacción es conocida como “gubernamentalidad”. En este sentido no se trata de un espacio entendido como esencial, sino que este sería una forma espacial inaugurada por unas relaciones de poder que quieren “dar el lugar apropiado” a ciertas relaciones humanas, en el marco de un modelo gubernamental específico, históricamente rastreable que pretende dirigir la vida<sup>56</sup>. Siguiendo el pensamiento foucaultiano los espacios son producidos con cierto carácter —ser un espacio público o ser un espacio ejidal— debido a los juegos de verdad, poder y saber que, por un lado, posibilitan la estructura espacial y que por otro, se emplazan sobre los sujetos que se encuentran o circulan por esos espacios. Foucault, en *Vigilar y castigar*, reflexiona propiamente sobre las relaciones que existen entre las formas concretas de producir espacio y su relación con el poder como dominación, es decir, traza relaciones sobre la producción de espacios y su relación con el orden político establecido en las sociedades occidentales.

Foucault explica que, en el orden judicial, “para ser útil el castigo debe tener como objetivo las consecuencias del delito, entendidas como la serie de desórdenes que es capaz de iniciar. La proporción entre la pena y la calidad del delito está determinada por la influencia que tiene sobre el orden social, el pacto que viola.”<sup>57</sup> Si nos situamos en la perspectiva de Foucault, es posible comprender que la transgresión de una regla que constituye la esfera del orden público establecido, no está libre de consecuencias, sino que tendrá como consecuencia

---

<sup>55</sup> Jorge Eliécer Martínez y Sara Victoria Alvarado “Hacia una genealogía de la noción de espacio público: la sacralización práctica del espacio”, *Hologramática* (año XV, 2018, Número 28), 2

<sup>56</sup> Jorge Eliécer Martínez y Sara Victoria Alvarado “Hacia una genealogía de la noción de espacio público: la sacralización práctica del espacio”, 2

<sup>57</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar* (México: Siglo XXI, 2009) p107

un castigo, que además, en este caso, se calculará en relación con las alteraciones en el orden público que esta trasgresión pueda desencadenar. Así, por ejemplo, “a quienes abusen de la libertad pública, se les privará de la suya; se les quitarán los derechos civiles a cuantos hayan abusado de los beneficios de la ley y de los privilegios de las funciones públicas”.<sup>58</sup> En este ejemplo, independientemente de si podemos o no considerar justo el castigo, es posible reconocer que cierto poder soberano establece una pena a lo que considera un abuso de la libertad pública. En el espacio producido como público los poderes de quienes lo ocupan y operan no son completamente horizontales, ya que existen estas instancias superiores con el poder de juzgar, y por supuesto castigar. Así, los espacios producidos no son ni transparentes ni pacíficos, sino que son espacios atravesado por poderes coercitivos que se constituyen como tales debido a que pueden ejercer control sobre los cuerpos. Este control no sólo se logra mediante los castigos, sino también a través de otras técnicas y disciplinas completamente obvias, y sin embargo casi invisibles.

Foucault dice que la disciplina procede ante todo a la distribución de los individuos en el espacio, y que para ello se emplean distintas técnicas,<sup>59</sup> una de ellas es la clausura, sin embargo, esta no es ni indispensable ni suficiente para los aparatos disciplinarios. Estos aparatos trabajan el espacio de manera más flexible y fina, siguiendo el principio de localización elemental o de la división en zonas. El espacio disciplinario se divide en tantas parcelas como cuerpos o elementos hay para repartir. Esta producción de espacio se trata de establecer presencias y ausencias, saber dónde y cómo encontrar a los individuos, instaurar comunicaciones útiles, interrumpir las que no son útiles, poder vigilar la conducta de cada uno, apreciarla, sancionarla, medir sus cualidades o los méritos. La disciplina organiza un espacio analítico, mediante el antiguo proceder arquitectónico y religioso de la celda del convento.<sup>60</sup> Así, no debemos suponer que el acceso o la inaccesibilidad a ciertos lugares es fortuita y que nada tiene que ver con el interés de mantener un orden establecido en las comunidades políticas que han producido un espacio. De acuerdo con el argumento foucaultiano, tal distribución tendría que ver, en realidad con el interés en mantener un orden

---

<sup>58</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar* 122

<sup>59</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar* 166

<sup>60</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar* 166



en colectivo en el espacio. Sobre la relación que existe entre la arquitectónica espacial y el dominio mediante la vigilancia, Foucault refiere al modelo casi ideal del campamento militar. El campamento militar es la construcción apresurada y artificial de una ciudad que se produce y remodela casi a voluntad; este es el lugar privilegiado de un poder que debe tener tanto mayor intensidad, pero también discreción, tanto mayor eficiencia y valor preventivo cuanto que se ejerce sobre hombres armados. Para esto se usa el tradicional plano cuadrado.<sup>61</sup> La arquitectura como técnica, no sólo tiene el fin de producir espacios habitables, sino que también ha cumplido la función de producir espacios en los que mediante la vigilancia puedan ser controlados. La arquitectura del campamento militar se reproduce en la producción espacial de las ciudades modernas. El plano reticular, por ejemplo, que le fue impuesto en los espacios colonizados durante la conquista española, y más precisamente en la Ciudad de México, que culminó con el desagüe de la cuenca. Así, escribe Foucault, mientras que los juristas y los filósofos buscaban en el pacto un modelo primitivo para la construcción o reconstrucción del cuerpo social, los militares y con ello, los técnicos de esta disciplina, elaboraban procedimientos para la coerción individual y colectiva de los cuerpos.<sup>62</sup>

El urbanismo como disciplina arquitectónica espacial no está exenta de esta función. En efecto, Walter Benjamin, en el análisis que hace del espacio urbano de París como capital del siglo XIX, escribe sobre el proceso de reestructuración del espacio a partir de las reformas que realiza el barón de Haussmann. La prolongación de los bulevares y construcción de grandes calles obedeció a una razón estratégica, incluso la decisión de pavimentar París con madera se debió a que se quería evitar la construcción de barricadas.<sup>63</sup> Del mismo modo, Benjamin en sus notas señala que “las obras públicas de Haussmann son la representación por completo adecuada, enclaustrada en una eternidad masiva, de los principios del gobierno absoluto imperial: represión de toda articulación individual y todo desarrollo autónomo orgánico.”<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar* 200

<sup>62</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar* 197

<sup>63</sup> Walter Benjamin, *Libro de los pasajes* (España: Akal, 2005), 148

<sup>64</sup> Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*, 149

París tuvo su Haussmann, y la Ciudad de México tuvo a Uruchurtu. Regente del Distrito Federal durante catorce años (1952-1966) y miembro del Partido de la Revolución Institucional, es conocido como el responsable de “la gran transformación de la Ciudad de México”. Tanto Haussmann como Uruchurtu fueron en su momento los grandes transformadores de ciudades y quizá los últimos representantes, visibles o expuestos, de un sistema de poder sobre lo urbano que rige hasta la fecha, aunque ahora disfrazado de planeación urbana, aparentemente sin cabeza o líder<sup>65</sup>. Entre las obras de Uruchurtu en la Ciudad de México, se encuentra el entubamiento del Río de la Piedad, el Río Churubusco, así como la construcción del embarcadero turístico de Xochimilco<sup>66</sup>. Sobre esto Foucault escribe que la fuerza del dominio de distribuir individuos en el espacio estriba en que parece que no interviene jamás, se ejerce espontáneamente y sin ruido, construye un mecanismo cuyos efectos se encadenan unos a los otros. Sin otro instrumento físico más que el de una arquitectura y una geometría determinadas, actúa directamente sobre los individuos, “da al espíritu un poder sobre el espíritu”.<sup>67</sup> Siguiendo lo anterior, podemos darnos cuenta de que somos mucho menos griegos de lo que creemos. No estamos sobre las gradas ni sobre la escena, sino en la máquina panóptica, dominados por sus efectos de poder que prolongamos sobre nosotros mismos, ya que somos uno de sus engranajes<sup>68</sup>.

## **2. Memorias desde el Lago de los muertos y el Plan de Rescate Ecológico de 1992**

En el apartado anterior se articuló la idea del espacio como un producto social que condiciona y controla mediante sus formas a la sociedad política que la construye, transforma y habita. En este apartado desde mi memoria y una reconstrucción histórica, pondré en contexto la idea anterior con los conflictos políticos contemporáneos por la producción de espacios alrededor del lago de Xochimilco. Conflictos relacionados con el avance de la producción de espacio bajo la lógica cultural de desaguar los lagos contra la lógica cultural de producción

---

<sup>65</sup> Paulino Decanini, *En busca de la ciudad dinámica* (México: Lid, 2015), 100

<sup>66</sup> Wikipedia, “Ernesto P Uruchurtu”

[https://es.wikipedia.org/wiki/Ernesto\\_P.\\_Uruchurtu#Obras\\_en\\_la\\_Ciudad\\_de\\_M%C3%A9xico](https://es.wikipedia.org/wiki/Ernesto_P._Uruchurtu#Obras_en_la_Ciudad_de_M%C3%A9xico)

<sup>67</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar* 238

<sup>68</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar* 250

de espacios adaptados a un medio lacustre, que fueron descritos en el capítulo anterior, y que persisten hasta la época contemporánea en la Ciudad de México.

No tengo un recuerdo claro de la primera vez que tuve conciencia de ser una habitante de Xochimilco Sin embargo tengo tres imágenes que en mi memoria infantil caracterizan el lugar en el que crecí. La primera es la del mercado de flores: mi mamá preguntando por los cuidados que requerían las flores que acababa de comprar, cuyos nombres antes recordaba bien, y que ahora a fuerza de vivir entre asfalto y su lógica de tierra he olvidado. El segundo, el del mercado de comida: el maíz azul y los tacos veraniegos de chapulines, todo traído de las chinampas del lago<sup>69</sup>. El tercero: el canal que estaba cercano a mi casa, cuya agua era negra y que mi papá llamaba “El lago de los muertos”, un nombre falso que tuve por verdadero durante largo tiempo, pues a mi imaginación le era fácil pensar que o bien el lago era un cadáver o que bajo sus aguas oscuras habitaban muertos. Xochimilco tiene un poco de estos tres elementos que persisten en mi memoria: flores, cultivo de alimentos y el agua, siendo este último el que da sentido a los tres. La historia del lugar en el que nací es la historia, no de su tierra, sino de sus aguas. Una historia que da cuenta de la codicia y mezquindad humana, pero también de la dignidad y la resistencia.

Cuando yo nací, el lago ya era negro, y los canales que quedaban cerca de mi casa —casi secos— estaban llenos de lirios. Según narran, hubo una vez que el agua del lago fue cristalina y que un doctor llamado Peñafiel, allá por 1884, con las técnicas más avanzadas de microbiología, declaró que no sólo el agua era, en efecto, cristalina, sino que era potable y apta para el consumo humano.<sup>70</sup> Ese fue un mal año para Xochimilco, pues marcó el momento en el que el saqueo de agua dulce comenzó y duró hasta agotarla.

Según el mito fundacional de nuestra ciudad, Tenochtitlán fue fundada sobre un lago. Si vivíamos en una región preeminentemente lacustre, ¿por qué saquear agua de Xochimilco? Para entender esto, hay que saber que lo que llamamos Valle de México es una cuenca sin

---

<sup>69</sup> Magdalena García Sánchez, *Patrimonio y paisajes culturales* (Zamora: El colegio de Michoacán, 2008), p 47

<sup>70</sup> María Eugenia Terrones, *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente: historia de Xochimilco en el siglo XX* (México: Instituto Mora, 2004), 125

salidas que asemeja una elipse<sup>71</sup> y que, como se mencionó en el capítulo anterior, consta de tres lagos: al sur el lago de Xochimilco y el de Chalco, al norte el lago de Texcoco. Mientras que el agua de los lagos de Xochimilco y Chalco era dulce nutridos por manantiales del Cerro del Ajusco, el lago de Texcoco era el que recibía en su lecho el escurrimiento de los dos primeros, así como de las corrientes de agua que descendían de las montañas del oriente y del occidente. El lago de Texcoco al formar parte de un sistema sin salidas, sólo sufría pérdidas de agua por evaporación y transpiración. Sus aguas eran saladas y amargas. En tiempo de secas, debido a la descomposición de materia orgánica (peces e insectos que morían a falta de agua), despedía mal olor que llegaba hasta el centro de la antigua ciudad. Por ello este lago no sólo no era potable, sino que desde épocas precolombinas fue concebido de manera muy negativa, como un peligro casi apocalíptico que pendía sobre la ciudad,<sup>72</sup> peligro muy real debido a las inundaciones que provocó hasta antes de la construcción del dique que construyó el pueblo de Texcoco.

En la época del doctor Peñafiel, los ciudadanos no bebían de las saladas aguas del lago de Texcoco sino principalmente de los manantiales de Chapultepec, Santa Fe y el Desierto de los Leones, en menor medida del acueducto de la Villa de Guadalupe. Sin embargo, había dos problemas. El primero, esos caudales de agua llegaban a la ciudad por medio de acueductos, que, al estar abiertos al aire libre, permitían la contaminación de sus aguas. El segundo, y el más importante, tales manantiales se estaban agotando.<sup>73</sup> De tal suerte que si la Ciudad quería sobrevivir tenían que buscar otras fuentes de agua. Tal fuente era el lago de Xochimilco.

Así, Xochimilco se convirtió en el proveedor de agua de la ciudad, tal responsabilidad llevó a las fuentes de agua de Xochimilco a agotarse mucho antes siquiera de su urbanización.<sup>74</sup> El

---

<sup>71</sup> María Eugenia Terrones, *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente: historia de Xochimilco en el siglo XX*, 112

<sup>72</sup> María Eugenia Terrones, *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente: historia de Xochimilco en el siglo XX*, 114-115

<sup>73</sup> María Eugenia Terrones, *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente: historia de Xochimilco en el siglo XX*, 125

<sup>74</sup> María Eugenia Terrones, *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente: historia de Xochimilco en el siglo XX*, 21

agua cristalina del lago, viajaba a través del acueducto construido en 1901, hasta la Condesa, Los Pinos y por último hacia las residencias y jardines de las élites que habitaban Paseo de la Reforma<sup>75</sup>. Alrededor de 1950, antes del entubamiento de los ríos y canales, cuando se excedió la capacidad de extracción de agua y comenzaron a agotarse los manantiales, los canales y chinampas recibieron, por presión de los habitantes al DDF, alimentación artificial del Canal Nacional del río Churubusco y San Buena aventura. A partir de 1959 comenzó la inyección de aguas negras (que en teoría eran tratadas), provenientes de la planta de aguas de Coyoacán y desde 1971 de la planta de tratamiento del Cerro de la estrella.<sup>76</sup> Tales actos derivaron en la parcial destrucción de los cultivos de las chinampas, al tiempo que la demanda de alimentos de la ciudad subía, por lo que la producción xochimilca perdió importancia, y la ciudad requirió de importar productos agrícolas de otras regiones.<sup>77</sup> Pese a ello el cultivo en chinampas resistió, pero requirió del uso de riego y fertilizantes químicos, que provocaron desajustes orgánicos que pudieron dar origen a la invasión de los canales con lirio acuático.<sup>78</sup> Aquí se aprecia una contradicción evidente: ¿por qué si Xochimilco proveía de agua potable a la Ciudad, la Ciudad le regresaba aguas negras?

Yo nací mucho después de 1971. Cuando yo conocí al lago ya era el lago negro alimentado por las aguas contaminadas que, generosamente, la ciudad regresaba, sin embargo, sentía tanto apego por sus aguas oscuras como lo sentía por el piso de departamento en el que vivía con mi familia. Cierta día en la primaria me hablaron de los Tenochcas y del lago de Texcoco, el cual no conocía. Esa tarde le pregunté a mi mamá si los xochimilcas también éramos tenochcas (en la escuela me habían dicho que México era Tenochtitlán). La respuesta de mi madre hasta el día de hoy no se me olvida: “No. Somos pueblos diferentes”. ¿Cómo podemos ser diferentes? —pregunté—. “Pues así. Hubo gente que llegó a este lago y dijo: nosotros somos xochimilcas”. Eso me gustó, y desde entonces me empecé a llamar xochimilca. Como yo, que me reconocía como tal había otros, otros xochimilcas que nacieron junto al lago

---

<sup>75</sup> Magdalena García Sánchez, *Patrimonio y paisajes culturales*, 50

<sup>76</sup> Magdalena García Sánchez, *Patrimonio y paisajes culturales*, 50

<sup>77</sup> a María Eugenia Terrones, *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente: historia de Xochimilco en el siglo XX*, 37

<sup>78</sup> María Eugenia Terrones, *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente: historia de Xochimilco en el siglo XX*, 37

mucho antes que yo y, que son lo que la etnografía llama indígenas, que además son los que dicen que se dedican a la agricultura.<sup>79</sup>

El problema agrario, el agua y la identidad xochimilca, desde que yo lo recuerdo van vinculados. El método de cultivo chinampero sintetiza de forma precisa esta triada que está envuelta en la trama sobre la conquista y defensa del territorio que va desde la llegada de los españoles y que pasa por la Revolución mexicana. La técnica prehispánica del cultivo en chinampa consiste en aprovechar el entorno lacustre y en una porción de tierra fértil colocada sobre troncos y raíces rodeada por el agua, circundado por hileras de árboles llamados ahuejotes que funcionan para mantener las chinampas fijas, cultivar, por ejemplo, hortalizas<sup>80</sup>. Las chinampas, así, son una suerte de islas que todavía hoy permiten a los habitantes de lo que queda de la región lacustre del Valle de México producir un espacio agrícola que aprovecha el medio geográfico lacustre en lugar de enfrentarse contra él. Esta técnica agrícola precolombina implicaba un rendimiento suficiente para asegurar la reproducción de un núcleo familiar (en 1500 metros cuadrados de chinampa) complementado con caza, pesca y recolección en el entorno inmediato<sup>81</sup>.

Xochimilco durante la Revolución, debido a su proximidad con Morelos, fue una región con influencia zapatista. Durante el conflicto, el cultivo de las tierras fue dejado un poco de lado, ya que muchos de los habitantes participaron en el conflicto.<sup>82</sup> Después de la Revolución, allá por 1920 las haciendas pasaron a ser tierras ejidales.<sup>83</sup> Así, esta zona de la ciudad, carga consigo, aún, todas las contradicciones políticas y sociales de esta historia.

---

<sup>79</sup> María Eugenia Terrones, *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente: historia de Xochimilco en el siglo XX* 62

<sup>80</sup> Emma González Carmona, Cynthia Itzel Torres Valladares “La sustentabilidad agrícola de las chinampas en el Valle de México: caso Xochimilco”, *Revista Mexicana de agronegocios* (Enero-Junio, 2014): 702

<sup>81</sup> Florescano, coord, *Mestizajes tecnológicos y cambios culturales en México*, 300

<sup>82</sup> María Eugenia Terrones, *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente: historia de Xochimilco en el siglo XX* 36

<sup>83</sup> María Eugenia Terrones, *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente: historia de Xochimilco en el siglo XX* 37

Ya en tiempos posteriores a la reforma agraria, el gobierno postrevolucionario, impulsado por deseos de modernización y expansión de la ciudad moderna, vio en Xochimilco tierras de reserva su urbanización.<sup>84</sup> Así el asfalto y su lógica comenzaron a avanzar hacia el sur, hacia el lago a partir de 1940<sup>85</sup>. El encuentro de la lógica del agua y la lógica del concreto, volvió a resultar conflictiva y contradictoria. Por una parte, el gobierno deseaba la conservación del pintoresco folklore del lugar de tal suerte que, en 1936, fue declarada por el gobierno “zona típica y pintoresca”, y de paso, con esta declaración dispararon su atractivo turístico. Sin embargo, acompañado de tal reconocimiento la lógica del concreto también avanzó sobre el territorio y las formas de vida de los que habitaban ahí. Acompañado por la declaración típica y pintoresca del gobierno, vino también el relleno y pavimentado del canal de la Viga y la calzada de Tlaplan<sup>86</sup>. Las chinampas, una vez más, aparecen mediando esta contradicción: el 11 de diciembre de 1987, la Ciudad de México y Xochimilco fueron declarados por la UNESCO “patrimonio cultural y natural de la humanidad”.<sup>87</sup> La chinampería se incluyó en la declaratoria argumentando que era el único recuerdo que quedaba del paisaje lacustre de la capital azteca.<sup>88</sup>

El progreso continuó aún con la declaración de Xochimilco como una zona típica y pintoresca y, para los años 70, el crecimiento acelerado de la ciudad la actividad chinampera se redujo drásticamente y el agua de mala calidad seguía fluyendo hacia el lago<sup>89</sup>. Pese a esto Xochimilco recibió el reconocimiento de la UNESCO y las malas noticias no pararon, un par de años después el DDF, puso en marcha el “Plan de rescate ecológico de Xochimilco” (que más que un plan ecológico se trataba de un plan turístico), que le permitiría expropiar tierras

---

<sup>84</sup> María Eugenia Terrones, *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente: historia de Xochimilco en el siglo XX*, 49

<sup>85</sup> Magdalena García Sánchez, *Patrimonio y paisajes culturales* (Zamora: El colegio de Michoacán, 2008), 53

<sup>86</sup> Magdalena García Sánchez, *Patrimonio y paisajes culturales* (Zamora: El colegio de Michoacán, 2008), 53

<sup>87</sup> Magdalena García Sánchez, *Patrimonio y paisajes culturales* (Zamora: El colegio de Michoacán, 2008), 54

<sup>88</sup> Magdalena García Sánchez, *Patrimonio y paisajes culturales* (Zamora: El colegio de Michoacán, 2008), 54

<sup>89</sup> María Eugenia Terrones, *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente: historia de Xochimilco en el siglo XX* 105

ejidales y que por supuesto no tomaba en cuenta las opiniones ni de la flora y fauna humana que habitábamos allí. Este plan desató la resistencia organizada por parte de los productores del área chinampera<sup>90</sup>.

“En una histórica reunión celebrada en junio de 1992 con las autoridades del entonces Departamento del Distrito Federal, los campesinos y chinamperos de San Gregorio plantearon: «entendemos que la ciudad deba seguir creciendo, pero, ¿por qué no dejar en ella terrenos para la agricultura para seguir siendo campesinos y seguir sembrando legumbres y alimentos para la población? Así, a lo mejor podemos dejar de comprar maíz y verduras a los Estados Unidos». Esta utopía pasó a la realidad, aunque en pequeña escala [...]”<sup>91</sup>. Los campesinos, además de mantener su crítica sobre la edificación de grandes obras nuevas, señalaron que si no se tomaba un compromiso serio con el tema del agua (más y mejor agua que fluyera al lago), no habría verdadero rescate ecológico<sup>92</sup>. De esta triste experiencia, la comunidad xochimilca, guiada por los campesinos chinamperos, aprendimos el complejo proceso social de organizarnos, de informarse y negociar con el gobierno. Al final, gracias a la resistencia agraria, se logró modificar el plan original, y se impidió la urbanización de la zona chinampera y ejidal aledaña a Xochimilco y San Gregorio, aunque no logró que se atendieran los problemas de fondo: el agua<sup>93</sup>.

Yo viví cerca del lago de Xochimilco una pequeña fracción de mi infancia. Luego mi familia y yo emigramos montaña arriba, hacia Milpalta, y conocí los pueblos xochimilcas en los que no había chinampas. Mi casa estaba rodeada de milpas, y hacia arriba de la montaña había un ojo de agua. Su agua no era oscura como la de Xochimilco. En ese momento la evidencia me mostraba que el agua negra y el agua clara no tenían relación. Eso lo continué pensando hasta que un mayo de lluvias vi cómo las calles de mi pueblo se convertían en un río furioso que descendía montaña abajo. Me pregunté si esas aguas llegarían hasta donde estaba mi

---

<sup>90</sup> María Eugenia Terrones, *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente: historia de Xochimilco en el siglo XX*, 83

<sup>91</sup> Jorge Legorreta, *Chinampas de la ciudad de México* (México: UAM-Azacapotzalco, 2013) 97

<sup>92</sup> Jorge Legorreta, *Chinampas de la ciudad de México*, 97

<sup>93</sup> Jorge Legorreta, *Chinampas de la ciudad de México*, 98



antigua casa. Hoy tengo la certeza de que, por lo menos una parte de ellas sí llegó hasta Xochimilco. Los campesinos chinamperos han resistido y, sin embargo, saben que sólo proteger su tierra no resuelve el problema de fondo. Al fondo el problema está el agua que viene desde las montañas, que no se queda fija en el lago y que conecta a todos los la necesitamos para vivir.

### **3. Lógica de agua y lógica de tierra: producción y defensa de un lago de aguas negras**

De acuerdo con el argumento de Lefebvre cada sociedad produce su espacio, es decir su historia, con determinaciones particulares que tienen que ver con la manera en la que los medios y la organización de las relaciones de producción, así como los órdenes de propiedad que de ellos derivan, son establecidas en cada agrupación humana. Así, un espacio será distinto de otro en la medida en la que sus medios, relaciones de producción y órdenes de propiedad sean distintos. El espacio que produjeron los tenochcas en el islote del lago de Texcoco con edificaciones como el Templo Mayor, los calmécacs, telpochcallis, canales y chinampas obedecían a los medios de producción que tenían a la mano, sus conocimientos y técnicas desarrolladas que habían sido permitidas por su particular modo de organizar la producción y reproducción de su vida. Los castellanos, por su parte, a miles de kilómetros, en otro continente, pero simultáneamente también estaban produciendo espacios reticulares, con plazas públicas y enormes catedrales, todo ello también a partir los medios de producción que tenían a su alcance, así como los conocimientos y técnicas desarrolladas bajo su particular organización de las relaciones de producción. Un día, los seres humanos que producían estos dos tipos de espacio, que tenían dos historias distintas, se enfrentaron y cada grupo luchó o bien por conservar el espacio previamente producido y su historia o bien por imponer una nueva forma de producir espacio y producir otra historia.

Según Foucault la producción del espacio no está desligada de un afán de control y dominio sobre sus habitantes. Así, cada producto espacial tendrá mecanismos específicos para mantener el orden de sus sociedades. Los castellanos modernos lo hacían con las celdas de los conventos, mientras que los tenochcas bien lo pudieron haber hecho con la disposición

espacial de sus canales. Así en cada espacio operan distintos juegos de verdad, saber y poder. Al enfrentarse dos lógicas de producir espacio, también se enfrentan juegos de verdad, saber y poder.

La producción de este tipo de espacio con una lógica terrestre se impuso con la llegada de la modernidad castellana al Valle de México y continuó desarrollándose y transformando gradualmente todo el espacio, hasta convertir, bajo su lógica, los ríos en drenajes y los lagos de agua dulce en cloacas. Esta transformación espacial a la vez que imponía y dominaba y controlaba con una forma de vida a todos los que en ese espacio habitaban, también amenazaba a todas las otras formas de vida que habitaban en otros espacios con otros juegos de verdad, saber y poder. Así se puede dar una lectura en el conflicto territorial por el lago de Xochimilco en el 93.

El lago de Xochimilco hasta 1884, año en el que se comenzó la extracción de agua para la Ciudad de México, era un área rural en la que se reproducía de manera parcial otro tipo de espacio que perseveraba en la lógica de adaptarse al entorno lacustre en lugar de rechazarlo y modificarlo para secarlo. A finales del siglo XIX, la lógica de producción espacial urbana y sus juegos específicos de poder comenzó a avanzar, primero, en 1884 extrayendo agua dulce y posteriormente agotándolo y envenenándolo con aguas negras. Esto repercutió sin lugar a dudas en la vida de los peces y otros seres que lo habitaban, pero también repercutió de manera más evidente en el mundo humano, cuando los campesinos chinamperos comenzaron a tener problemas para reproducir su vida en el espacio que habían producido y reproducido durante tantos años. Sin embargo, la lógica de tierra de la producción de espacio urbano no se detuvo ahí, sino que, mediante el Departamento del Distrito Federal, muy probablemente siguiendo los planes de urbanización que dejó el legado de Uruchurtu, intentó apoderarse del espacio ejidal mediante el supuesto Plan de Rescate Ecológico, para continuar con la producción de espacio e imponer sus propios juegos de verdad, saber y poder pertenecientes a su lógica de tierra. No obstante, los campesinos chinamperos mediante sus juegos locales de poder, se organizaron y lograron defender su pequeño espacio producido con sus tierras chinamperas que flotaban ya sobre las aguas negras del lago de Xochimilco.

En conflicto del 93 es posible leer cómo todavía se enfrentan las distintas lógicas de producción de espacio. Una que se adaptó al entorno lacustre y que por tanto necesita del agua para seguir reproduciéndose y otra, que rechaza al agua y necesita de su ausencia para continuar su expansión. Ambos espacios dependen de relaciones sociales un tanto distintas, que mantienen el orden de sus espacios de maneras diferentes, en las que también se enfrentan distintos juegos de verdad, saber y poder. El DDF intentó transformar el espacio ejidal de las chinampas en un espacio público que tendría determinaciones materiales particulares y juegos de dominio dentro de su lógica. ¿Cuál es la lógica de esos espacios?, ¿la lógica de producción de un espacio público es compatible con la democracia?

### Capítulo III

#### Lo público del espacio público

El objetivo del siguiente capítulo es problematizar el concepto de *público*. Esto con el fin de entender la estructura y los juegos de verdad, saber y poder de los espacios producidos como *espacios públicos*, y en virtud de ello analizar esta concepción en el contexto del caso Xochimilco. Para esto, en el primer apartado expondré la caracterización histórica de la esfera pública que elabora Jürgen Habermas, el cual será tomado como punto de partida para la problematización feminista a la concepción de *público*. En este sentido, en el segundo apartado del capítulo desarrollaré tres críticas. La primera, la de Seyla Benhabib, quien señala que lo público requiere necesariamente de su contraparte privada, creando una escisión que a su vez produce a lo público como un espacio de exclusión, el cual además está generizado. La segunda crítica será la de Nancy Fraser, quien a partir de una lectura revisionista de la democracia realmente existente explicará a la esfera pública como una emergencia histórica con reglas masculinistas que excluyen material y formalmente todo lo que no sea codificado como masculino. La tercera crítica partirá de las epistemologías feministas aplicadas al espacio público. Por un lado, a partir del planteamiento de Lorraine Code cuestionaré la subjetividad neutral y desencarnada que pretende Habermas para la participación de la esfera pública, revelando que en realidad sólo son las subjetividades que se encuentran en posiciones de poder, cuyo código es masculino, quienes pueden participar en la esfera pública. Por último, a partir del planteamiento de Sandra Hardig, quien señala que el punto

de partida más adecuado para la percepción y el análisis, no es el de las posiciones de poder, sino justo el punto de partida de los oprimidos, el cual no es un lugar esencial, sino uno que se constituye en la práctica política.

### **1. Habermas y la esfera pública.**

El ámbito de lo público, como todos los conceptos filosóficos, se pueden comprender desde su historicidad. Esto es lo que hace Jürgen Habermas en *Historia y crítica de la opinión pública (1962)*. Habermas comienza su texto advirtiéndonos que el uso lingüístico de lo “público” y la “publicidad” denotan una variedad de significaciones que proceden de fases históricas diversas, y que en su aplicación sincrónica a las circunstancias de la sociedad burguesa industrialmente avanzada y social-estatalmente constituida, se prestan a una turbia conexión.<sup>94</sup> Es decir, comienza advirtiendo que las conexiones que pudieran existir entre los antiguos usos de “público” y lo contemporáneos podrían ser turbias debido a que proceden de fases diversas de la historia.

Así, la tarea de Habermas en este texto será guiarnos por una narrativa histórica de tal uso lingüístico para delinear las concepciones de lo “público”, lo “privado”, la “publicidad” y la “opinión pública”. Antes de conducirnos por el recorrido histórico de estas categorías, Habermas nos dará algunos usos de estas concepciones. Por ejemplo, escribe que, “públicas” llamamos a aquellas organizaciones que en contraposición a las sociedades cerradas son accesibles a todos. Así, podemos hablar de plazas públicas o de casas públicas. No obstante, al hablar, por ejemplo, de “edificios públicos”, implica algo más que la alusión a su *accesibilidad* general, ya que ni siquiera tendrían por qué estar abiertos al tráfico público. En el caso de los edificios públicos, son instalaciones del Estado, y ya sólo por eso cabría predicar de ellos su publicidad, en tanto que el Estado es la “administración pública”. Así, concluye Habermas, el atributo de público se debe a su labor, que es cuidar el bien común público, de todos los ciudadanos<sup>95</sup>. De esta manera, Habermas nos indica: el adjetivo de lo público no se trata tanto de la accesibilidad de corporal, sino que lo público es aquello que

---

<sup>94</sup> Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública* (Barcelona: Gustavo Gili, 1981) p 41

<sup>95</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 42

cuida del bien común. En este mismo sentido hablará de la “opinión pública” y expresará que en ella lo público tiene que ver con notoriedad pública y con publicar.<sup>96</sup> Después de estas advertencias, Habermas comenzará la indagación histórica de tales concepciones.

Habermas escribe que el sustantivo en alemán se formó a partir del adjetivo más antiguo *öffentlich* [público] hacia el siglo XVIII, esto, como una analogía con *publicité* y *publicity*. Entonces, Habermas dice que es lícito suponer que al menos en Alemania se formó por aquella época, y adquirió su función. La publicidad, pertenece, entonces, a la “sociedad burguesa”, que, por la misma época, se asentó como ámbito de tráfico mercantil y del trabajo social según sus propias leyes<sup>97</sup>. Pero Habermas cree que estos usos son todavía más antiguos, y que vienen heredados de los griegos y los romanos. Así, Habermas nos explica que en la ciudad-estado griega plenamente formada, la esfera de *la polis*, común al ciudadano libre (*koyné*), se separa estrictamente de la esfera del *oikos*, en la que cada uno ha de apropiarse aisladamente de lo suyo. La vida pública (*bios politikos*) se desenvuelve en el ágora, pero no está localmente delimitada: la publicidad se constituye en la conversación (*lexis*), que puede tomar también forma de deliberación y del tribunal, así como en el hacer común (*praxis*). A la luz de la publicidad todo se manifiesta tal como es, todo se hace a todos visible. En la conversación entre ciudadanos fluyen las cosas hacia el lenguaje y ganan forma; en la disputa entre iguales sobresalen los mejores y ganan su esencia: la inmortalidad de la fama.<sup>98</sup>

Después de este recorrido por lo público en el mundo clásico, Habermas se desplazará hacia el tipo de publicidad representativa propio de la Edad Media. Habermas escribe que, durante la Edad Media europea, la contraposición jurídica romana de *publicas* y *privatus*, aun cuando utilizable, no es obligatoria<sup>99</sup>. El intento precario de aplicar estas nociones a las relaciones jurídicas de señorío y propiedad de la tierra proporciona indicios involuntarios de que no se dio una contraposición entre publicidad y esfera privada. El dominio del feudo, plenamente formado en la alta Edad Media, comienza a dar paso a la propiedad privada de la tierra, sin

---

<sup>96</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 42

<sup>97</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 43

<sup>98</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 43

<sup>99</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 44

embargo, durante este período las facultades “privadas” y “públicas” del dominio se mezclan en una unidad inextricable, de modo que ambas emanan de un poder unitario, que están adheridas a la tierra y penden ser tratadas como legítimos derechos privados<sup>100</sup>.

Habermas luego explica que en realidad no es posible documentar para la sociedad feudal de la alta Edad media una publicidad con ámbito propio separado de una esfera privada, sin embargo, se llama a los atributos del dominio, como sello regio, “públicos”. No por casualidad el monarca inglés disfruta de *pūblicitness*, que se trata de representación pública del dominio. Así, la *publicidad representativa* no se constituye como un ámbito social, es más bien un *status*. El *status* del señor feudal, siempre encaramado en su jerarquía, es neutral frente a los criterios “público” y “privado”; pero el poseedor de ese *status* lo representa públicamente.<sup>101</sup> Así, el soberano y sus estamentos “son” el país, en vez de delegarlo meramente, pueden representar: ellos representan su dominio, en vez de para el pueblo *ante* el pueblo.<sup>102</sup> Durante este período la diferencia público/privado no tan clara, el dominio público se representa en un cuerpo, la virtudes que otorgan este dominio y majestad se demuestran en público, para esto está el torneo, por ejemplo.<sup>103</sup>

Ya en el paso hacia la modernidad, explica Habermas, un poco de esta representatividad medieval se asimila. “De nuevo se forma la publicidad representativa a partir de la cultura aristocrática urbanamente asentada de la Italia norteña tempranamente capitalista, principalmente en Florencia, luego también en París y Londres. Precisamente su asimilación del humanismo de la incipiente cultura burguesa le permitió conservar toda su potencia: el mundo ilustrado humanista fue por lo pronto integrado en la vida cortesana”.<sup>104</sup> Habermas continúa esta idea señalando que el torneo, la danza y el teatro se retiran de las plazas públicas a los jardines, de las calles a los salones del palacio. En ese momento en jardín palaciego, que apareció a mediados del siglo XVII y se extendió por toda Europa rápidamente. El jardín palaciego como toda la arquitectura francesa de ese siglo, posibilita, al igual que el palacio

---

<sup>100</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 45

<sup>101</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 46

<sup>102</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 47

<sup>103</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 47

<sup>104</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 48

barroco, una vida cortesana guarecida del mundo exterior.<sup>105</sup> De esta idea, es relevante notar que la transformación del concepto de público de hecho produce espacios arquitectónicos nuevos. La aparición del jardín palaciego que guarece la vida cortesana del mundo exterior, es un espacio, que en su estructura arquitectónica material imbrica estos juegos de verdad, saber y poder que están implicados en la concepción de lo público.

Una vez narrado lo anterior, Habermas explicará propiamente la publicidad burguesa. El autor señala que, con el temprano capitalismo financiero y comercial, irradiado a partir del siglo XIII, surgen los emporios de los Países Bajos y aparecen las grandes ferias en las encrucijadas de las rutas comerciales largas; con él se dan los elementos para la formación de un nuevo orden social. Este nuevo orden social, como se mencionó anteriormente integra algunos elementos del viejo orden de dominación, aquella asimilación del humanismo burgués por la cultura cortesana aristocrática. En este momento se sigue viviendo del viejo modo de producción aún sin reestructurarlo. Este capitalismo estabiliza, por un lado, las relaciones estamentales de dominio, y por otro los elementos en los que han de disolverse: un nuevo marco de relaciones que es el *tráfico de mercancías y noticias*<sup>106</sup>. En el siglo XIV, el viejo tráfico epistolar del comerciante da lugar a una especie de sistema profesional de correspondencia.<sup>107</sup> Así, el tráfico de información se convertirá en parte fundamental de la concepción de lo público en la publicidad burguesa. Es en este momento, siglo XVI, en el contexto de una economía de comercios, en el que aparecen los periódicos,<sup>108</sup> la información, las noticias se convierten en mercancía. Una parte del material de noticias, comenzó a imprimirse y a venderse anónimamente, consiguiendo, así pues, la publicidad,<sup>109</sup> es aquí donde se configura el público como un público de lectores<sup>110</sup>. No obstante, la opinión pública no refiere a cualquiera, todavía en este momento, son “los sabios los que han de participar al público «verdades susceptibles de aplicación». Así las personas privadas, no están autorizadas para emitir juicios públicos, pues no están capacitadas para tal acción<sup>111</sup>. De tal

---

<sup>105</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 49

<sup>106</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 53

<sup>107</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 54

<sup>108</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 58

<sup>109</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 59

<sup>110</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 61

<sup>111</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 63

modo que la publicidad burguesa puede entenderse como la esfera en la que las personas privadas se reúnen en calidad de público<sup>112</sup>.

Habermas explica que *le public* se llamaba en el siglo XVII a los *lecteurs, spectateurs, auditeurs*, en su calidad de consumidores y críticos de arte y literatura.<sup>113</sup> Así, el público, en esta época adquiere ese carácter de consumidor y crítico de arte, y con ello comienzan a existir sitios para este acontecimiento. Por ejemplo, el Hôtel de Rambouillet, una sala cortesana, que precede al espacio que luego habría de llamarse salón.<sup>114</sup> A mediados del siglo XVII, con el gusto por té, el chocolate y el café ya extendidos, se abrió la primera cafetería. En un lugar como ese, Harrington probablemente presentó las ideas republicanas de su *Oceana*.<sup>115</sup> La casa también se transformó: en las fincas el alto vestíbulo con teco de viguería pasó de moda, el comedor y los dormitorios pasaron a la planta superior, y el espacio más importante de la casa burguesa, es un aposento completamente nuevo llamado *salón*. Este espacio no rendía ningún servicio a la casa, sino a la sociedad<sup>116</sup>. La línea fronteriza entre la esfera privada y la publicidad también atraviesa la casa: las personas privadas salen de la intimidad de su sala para estar en la publicidad del salón, ambas estando estrechamente relacionadas<sup>117</sup>.

## 2. Críticas a la esfera pública desde los feminismos

Es verdad que Habermas no es el único filósofo que ha reflexionado sobre el espacio público, sin embargo, la finalidad de esta investigación no es elaborar un rastreo exhaustivo en la tradición para elaborar una caracterización general sobre lo público, sino simplemente, a partir de la lectura de la concepción de lo público en Habermas, lograr elaborar algunas críticas que nos permitan pensar desde el giro espacial de Lefebvre y la idea foucaultiana de los juegos de verdad, saber y poder que desenvuelven y se desenvuelven en los espacios

---

<sup>112</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 65

<sup>113</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 69

<sup>114</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 69

<sup>115</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 70

<sup>116</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 82

<sup>117</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 83



producidos una manera para entender lo público en una localización concreta, como la zona chinampera en el lago de Xochimilco.

La lectura del espacio público de Habermas y la de la producción del espacio de Henri Lefebvre tienen un punto en común: la historia. Ambos se sitúan en un modo de entender los conceptos a través de sus procesos de transformación en el tiempo. Sin embargo, creo que son diferentes en tanto que Lefebvre piensa en una producción espacio-temporal, y Habermas simplemente señala la coincidencia temporal, que hay entre la emergencia de un espacio arquitectónico nuevo y un nuevo uso del término público. En este sentido a Habermas no se preocupa en elaborar claramente las relaciones que existen entre el uso lingüístico de lo público y la construcción y emergencia de nuevos espacios arquitectónicos, porque lo que le interesa de fondo, como lo mencionó en las advertencias de su narración histórica sobre el uso de lo público y en la descripción que hace de la publicidad burguesa, es entenderlo como un *acto discursivo* “sobre el bien común”, y que este acto discursivo pueda ser ejecutado por cualquier cuerpo en cualquier lugar en ese designado momento histórico.

#### **a) Lo público y lo privado**

La teórica feminista, Seyla Benhabib explica respecto al modelo de lo público en Habermas que la publicidad del diálogo se juzga de acuerdo con los criterios representados por la idea del “discurso práctico,”<sup>118</sup> es decir que la esfera pública emerge cuando sea y donde sea. Los afectados por normas generales políticas y sociales de acción se vinculan en un discurso práctico evaluando su validez.<sup>119</sup> Este modelo discursivo es procedimentalista y presenta el diálogo normativo como una conversación o justificación que toma lugar bajo las restricciones de una “situación ideal de habla”. Las restricciones normativas de la situación ideal de habla o de los discursos prácticos han sido especificadas como las condiciones del *respeto moral universal* y la reciprocidad igualitaria.<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> Seyla Benhabib, *Situating the self* (Cambridge: Polity Press, 1992) 105

<sup>119</sup> Seyla Benhabib, *Situating the self*, 105

<sup>120</sup> Seyla Benhabib, *Situating the self*, 105

De acuerdo con Benhabib, cualquier teoría de la publicidad, espacio público y diálogo público debe presuponer alguna distinción entre lo privado y lo público, es decir, presupone un límite que separa un ámbito del otro. Este gesto crea, metafóricamente, un adentro y un afuera. En la tradición política occidental esta división ha servido para confinar, por ejemplo, a las mujeres a esferas de actividad designadas como femeninas. El trabajo doméstico, la reproducción, el cuidado de los niños, los enfermos y los ancianos han sido relegados al ámbito de lo privado y por supuesto han sido excluidos de la agenda pública en el Estado liberal. De acuerdo con el esquema liberal, esta exclusión estaría justificada debido a que estos asuntos versan sobre la buena vida, los valores y otros intereses que no son generales. El confinamiento de estos asuntos al interior sombrío de lo hogareño ha derivado en que estas actividades sean consideradas como “naturales” e “inmutables” y sean tratadas como pre reflexivas e inaccesibles al análisis discursivo.<sup>121</sup> De estas ideas me interesa resaltar algunos aspectos. En primer lugar, que la concepción naturalizada de lo público crea dos espacios separados produciendo exclusiones. En segundo lugar, que esta exclusión crea una ilusión en la que ciertas acciones humanas son consideradas como naturales e irracionales, creando a su vez una nueva ilusión de subordinación: lo racional-público-general tendría jerarquía sobre lo irracional-privado-singular. Por último, me gustaría señalar la metáfora que usa Benhabib para hablar sobre lo privado como temas de conversación que ocurren al *interior sombrío del hogar*. Si bien puede ser verdad que lo público al ser considerado como un ejercicio discursivo no esté claramente localizado, su contraparte privada nos da una pista de que el diálogo (público o privado) se encuentra en relación con los espacios producidos en los que los cuerpos están localizados.

Respecto a la categoría de lo privado, Benhabib nos dice que el término actualmente tiene al menos tres dimensiones distintas. La primera, se concibe como lo relativo a la esfera de la consciencia moral y religiosa, así como otros temas que han sido vistos como irresolubles racionalmente<sup>122</sup>. La segunda dimensión es la de los derechos de privacidad que responden a la esfera íntima; este es el dominio de lo doméstico (el *oikos*), de las necesidades de la vida diaria, de la sexualidad y la reproducción, del cuidado de los niños, los enfermos y los

---

<sup>121</sup> Seyla Benhabib, *Situating the self*, 107

<sup>122</sup> Seyla Benhabib, *Situating the self*, 108

viejos<sup>123</sup>. Por último, lo privado refiere a las *libertades económicas*, y significa la no interferencia del estado político en el libre flujo de relaciones mercantiles, y en particular la no intervención del libre mercado de la fuerza de trabajo. De esto me interesa resaltar que mientras en la primera acepción, sus temas de conversación están aparentemente desligados de toda materialidad, y la segunda con labores aparentemente naturales, el último tiene que ver más propiamente con las estructuras económicas de producción material del ambiente. Esto último es relevante, pues refiere a que las concepciones de lo público y lo privado están en relación con cierto modo de producción material de la vida, lo que incluye al espacio como producto social y los sujetos corpóreos quienes producen, ocupan y circulan por espacios concretos de acuerdo con este modo concreto de producción.

Los párrafos anteriores han tratado lo público/privado desde una perspectiva analítica, pero de acuerdo con la metodología con la que se ha procedido, debemos recordar que el uso y sentido de estos términos responden a una emergencia histórica. Así, lo referido anteriormente es respecto a la emergencia del espacio moderno capitalista/ esfera pública burguesa. Sobre este proceso material Benhabib narra que mientras los ciudadanos burgueses estaban peleando por sus derechos a la autonomía en las esferas económicas y religiosas contra el estado absolutista, su relación con lo doméstico, es decir, con lo que posteriormente fue considerado como privado-femenino-irracional, fue de finido por presuposiciones no-consensuales y no igualitarias. Así, la emergencia de lo público en la modernidad, sus espacios producidos mediante sus técnicas y las reglas discursivas que en ellas operan, traen de suyo estos presupuestos no-consensuales y no igualitarios.

Benhabib nos narra también que fue hasta los movimientos autónomos de mujeres durante los siglos XIX y XX, y con la entrada masiva de las mujeres a la fuerza de trabajo en el siglo pasado, hubo transformaciones, o si no transformaciones, por lo menos cuestionamientos profundos a esta forma de distribución de discursos y cuerpos en los diferentes espacios que constituían el entorno. Benhabib en este sentido lanzará una crítica a la concepción de Habermas sobre lo público, y expresará que su ética del discurso ha sido "ciega al género". Estas teorías han ignorado el tema de la "diferencia", la diferencia en las experiencias de los

---

<sup>123</sup> Seyla Benhabib, *Situating the self*, 109

sujetos masculinos frente a los femeninos en todos los dominios de la vida. Consecuentemente, las reglas que gobiernan la división sexual del trabajo en la familia han sido colocadas más allá del alcance de la justicia, es decir, del diálogo público.<sup>124</sup> Negociar los alcances la frontera de lo público ha sido una de las varias estrategias que ha desplegado el feminismo, sin embargo, me parece que esta posición, la que se restringe a negociar los alcances de la frontera entre público y privado, asume, tal como lo hace Habermas, muy fácilmente el poder absoluto del diálogo racional, ya que pretende solucionar mediante el diálogo público el conflicto de la separación entre ámbitos que tienen esa distribución jerárquica debido a complejas relaciones de poder y dominio, cuya historia se pierde en la memoria de la humanidad. Además, esta estrategia de negociación de los límites, asume también la transparencia del discurso, así como la de los lugares en los que este ocurre, como si de hecho las condiciones ideales del habla que plantea la corriente de pensamiento en la que se inscribe Habermas, pudieran ser posibles en una realidad infinita, abigarrada y repleta de tensiones y fuerzas que tiran hacia múltiples lugares.

#### **b) Revisionismo feminista: crítica la democracia realmente existente**

Nancy Fraser, quien desarrolla en términos históricos la emergencia de lo público como un espacio generizado, nos ofrece una lectura revisionista y de género sobre el espacio público. Fraser refiere a la narrativa de Habermas, y nos explica que su idea de ámbito público refiere a la de un grupo de personas privadas que se reúnen a discutir asuntos de preocupación pública o bien común. Ella dice que esta idea adquirió fuerza y realidad en la joven Europa moderna al ser constituidos los “ámbitos públicos burgueses” como contrapeso de los estados absolutistas. En sus últimas consecuencias la emergencia y acción de este ámbito implicó derechos como la libertad de expresión, libertad de prensa y libertad de asociación, y poco a poco la creación de instituciones parlamentarias de un gobierno representativo<sup>125</sup>. No obstante, según cuenta Fraser, de acuerdo con Habermas, el potencial utópico total de la concepción burguesa del ámbito público nunca fue ejercido totalmente en la práctica. En

---

<sup>124</sup> Seyla Benhabib, *Situating the self*, 109

<sup>125</sup> Nancy Fraser “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”, *Debate feminista* (marzo, 1993): 27

particular nunca se alcanzó la demanda de abrir el acceso, y por otra parte las contradicciones económicas se agudizaron al grado que otra cuestión social comenzó a destacarse: la sociedad estaba polarizada por la lucha de clases, el público se fragmentó en una masa de grupos que competían entre sí, y las manifestaciones callejeras y reuniones informales en cuartos traseros, así como compromisos hechos entre intereses privados y después disueltos sustituyeron el debate público razonado en torno al bienestar común<sup>126</sup>.

Fraser, junto con otros académicos, también es escéptica al entusiasmo de Habermas sobre la universalidad del ámbito público y la retórica moderna de su supuesta accesibilidad, en la que se apoyaba en ámbito público oficial. Para Fraser es claro que ésta en gran medida se constituía por un gran número de exclusiones significativas, una de ellas el género. El *ethos* del nuevo ámbito público republicano en Francia se construyó en oposición deliberada a ese otro de una cultura de salón más amigable hacia las mujeres, cultura que los republicanos estigmatizaban como “artificial”, “afeminada” y “aristocrática”. Como consecuencia, se promovió un nuevo y austero estilo de discurso y comportamiento públicos: un estilo considerado como “racional”, “virtuoso” y “viril”. Así la constitución masculina de tal espacio, edificó una vez más, la misma concepción del ámbito público republicano, así como la lógica que, en el apogeo del régimen jacobino llevó a la exclusión formal de la mujer de la vida política. Esta exclusión también es constitutiva del ámbito público de Inglaterra y Alemania.<sup>127</sup> Así, el ámbito público se constituyó desde un principio como un espacio ocupado, producido y regulado por hombres burgueses, sin embargo, Fraser continúa la narración y señala un punto que me parece sumamente relevante para la discusión. Las mujeres, excluidas de principio de este ámbito, también procuraron diversos modos de irrumpir en el este espacio. En el caso de la historia norteamericana, las mujeres privilegiadas se agruparon, a veces, en organizaciones filantrópicas y las mujeres menos privilegiadas participaron en papeles de apoyo en las actividades de protesta que estaban dominadas por hombres<sup>128</sup>. Creo que en este punto Fraser pasa por alto el tono de los acontecimientos que derivaron posteriormente en la institucionalización del 8 de marzo como el día internacional

---

<sup>126</sup> Nancy Fraser “Repensar el ámbito público...”, 28

<sup>127</sup> Nancy Fraser “Repensar el ámbito público...”, 28

<sup>128</sup> Nancy Fraser “Repensar el ámbito público...”, 31

de la mujer trabajadora. Me refiero en específico a la huelga de mujeres trabajadoras de la industria textil que derivó el incendio de la fábrica y asesinato de las mujeres por parte de la patronal el 25 de marzo de 1911. La irrupción de las trabajadoras en el ámbito público — dominado por el hombre burgués— no se dio mediante un diálogo claro y razonado, sino mediante la toma violenta de un espacio privado: su centro de trabajo. Tal acto no derivó en una negociación abierta, razonable y clara con la patronal para discutir sobre el bien común, sino que concluyó en el exterminio de sus cuerpos mediante un incendio<sup>129</sup>. Posterior al suceso se discutieron legislaciones laborales, pero ninguna de ellas estuvo presente para expresar argumentos con su voz. Así, incluso los temas que puedan ser incluidos en la discusión pública, muchas veces no son incluidos siguiendo las reglas discursivas presupuestas en esta esfera, sino que ingresan al terreno de lo público sólo después de cruentos y duros enfrentamientos contra el poder del Estado.

### **c) Epistemologías feministas aplicadas al espacio público**

Retomando la crítica de Benhabib a las teorías políticas que implican una separación entre lo público y lo privado, es posible plantear la pregunta sobre quiénes son los enunciadores que constituyen el público y quienes pueden traer y debatir los temas considerados como de interés común. En este sentido, preguntarnos por los cuerpos y lugares desde donde este ejercicio dialógico se ejerce podría ayudarnos a definir mejor cuál es la constitución de lo público y qué disputas e implicaciones tiene en términos políticos.

Habermas plantea que tal ejercicio comunicativo debe estar sujeto a una “situación ideal del habla” en la que los dialogantes deben cumplir con la condición de *respeto moral universal* y la reciprocidad igualitaria, además de que los dialogantes deben cumplir con la condición de poder comunicarse en términos que el otro pueda comprender. Sin embargo, estas condiciones son una abstracción normativa que pocas veces se presentan en las

---

<sup>129</sup>Wikipedia, “Incendio en la fábrica de Triangle Shirtwaist de Nueva York”, [https://es.wikipedia.org/wiki/Incendio\\_en\\_la\\_f%C3%A1brica\\_Triangle\\_Shirtwaist\\_de\\_Nueva\\_York](https://es.wikipedia.org/wiki/Incendio_en_la_f%C3%A1brica_Triangle_Shirtwaist_de_Nueva_York)

conversaciones políticas de hecho, como Fraser ya nos hizo notar. Esto debido a que, siguiendo la crítica foucaultiana, el espacio no es neutral, porque el espacio es un ejercicio de poder,<sup>130</sup> y este ejercicio del poder ha creado exclusiones, por ejemplo, para los locos, los enfermos y los criminalizados,<sup>131</sup> así como desigualdades al postular espacios privados.<sup>132</sup> Así, las exigencias normativas que Habermas impone al diálogo que constituye la esfera pública, se vuelven, por decir lo menos, inocentes. Esta crítica no cancela que existan discursos que disputen sobre lo público, simplemente señala que la constitución de la esfera pública no es transparente, sino que se encuentra sumergida en una compleja red de relaciones sociales y de poder, además de, cómo ya señaló Benhabib, la teoría habermasiana es ciega al género, lo cual implica que se está asumiendo un tipo específico de subjetividad, a saber, la masculina.

Fraser en su reconstrucción histórica sobre la constitución del espacio público moderno apunta ya a que en tal espacio ciertas subjetividades estuvieron excluidas formal y materialmente, este señalamiento se puede afinar mucho más a partir de la crítica epistemológica feminista. Loraine Code cuestiona la epistemología dominante y pretende incorporar una dimensión que había quedado marginada: la subjetividad. La subjetividad no considerada como mera forma abstracta, sino desde su concreción: el cuerpo de quienes conocen el mundo y pueden hablar sobre él para fines políticos, así como de la red de relaciones en las que se encuentran inmersos, tomando en cuenta las relaciones de poder y dominio que los circundan. Code, denuncia, como ya se ha anticipado, que el sujeto considerado en su abstracción, que en este caso podría ser ese sujeto que puede hablar en condiciones de ideales, de igualdad y respeto universal, no es en realidad *quien sea*, sino que tiene género, y este es masculino. La forma masculina que, no tiene que tanto con la diferencia genital entre varones y mujeres, sino la que implica una posición y una situación concreta en la red de relaciones de poder, y que por lo tanto no puede ser neutral ni pretender condiciones de universalidad.

---

<sup>130</sup> Kathyne Beebe, Angela Davis & Kathryn Gleadele, 2012. Introduction: Space, place and gendered identities: feminist history and the spacial turn. *Women's History Review* (september), 527

<sup>131</sup> Kathyne Beebe et al. Introduction: Space, place and gendered identities: feminist history and the spacial turn, 526

<sup>132</sup> Seyla Benhabib, *Situating the self*, 109

La crítica de Code a las epistemologías tradicionales consiste en que ellas, tal y como las condiciones del ejercicio comunicativo en Habermas lo hacen, asumen que se pueden aplicar a cualquier sujeto, independiente de su identidad, intereses y circunstancias<sup>133</sup>, a la vez que supone algo así como una naturaleza humana homogénea,<sup>134</sup> capaz, por ejemplo, de respeto e igualdad universal. Code, también señala que, desde la crítica feminista de la epistemología, se ha demostrado que los ideales de persona autónoma —el observador dislocado y desinteresado— así como las epistemologías que estos ideales informan, son en realidad dispositivos de un grupo pequeño, privilegiado y educado de, usualmente, prósperos hombres blancos<sup>135</sup>. Así, la aparentemente razonable e inofensiva constricción de “condiciones ideales del habla” del acto comunicativo en lo público de Habermas, en realidad esconde exclusiones de ciertas subjetividades, que, por su condición subordinada, es decir, que no pueden participar de estas condiciones ideales, estarían excluidas de la posibilidad del ejercicio comunicativo. Más aún, si el espacio es un ejercicio de poder mediante el cual se producen lugares de opresión y exclusión, entonces, los habitantes de ciertos lugares estarían también excluidos de la posibilidad del ejercicio comunicativo sobre las cuestiones públicas, ya que no tendrían condiciones de respeto universales. Desde esta perspectiva no sólo se puede pensar en hospitales, psiquiátricos o cárceles, sino también en zonas habitacionales periféricas y/o marginales, cuya excentricidad o exclusión no sólo es geográfica/espacial, sino que coincide muchas veces estar acompañada por la negación de sus facultades comunicativas: la imposibilidad de leer un periódico, por ejemplo, o usar los medios de comunicación electrónicos o bien, de ocupar un lugar de representatividad política en las instituciones del Estado. El sujeto universal del que habla Habermas que no importa su espacio y que puede discurrir educadamente sobre los asuntos públicos, resulta, en realidad no ser un universal, sino un particular en una situación privilegiada en la red de relaciones de poder. El movimiento habermasiano de convertir el espacio público material —edificios públicos de acceso restringido para la ciudadanía— en una esfera pública inmaterial dialógica

---

<sup>133</sup>Linda Alcoff & Elizabeth Potter, coord. *Feminist Epistemologies* (New York: Routledge, 1993)16

<sup>134</sup> Linda Alcoff, coord. *Feminist Epistemologies* 17

<sup>135</sup> Linda Alcoff, coord. *Feminist Epistemologies*, 21



para asegurar un acceso universal, después de una crítica a la subjetividad, se revela también excluyente. No todos pueden acceder al diálogo público.

En esta misma dirección, y desde otra perspectiva de las epistemologías feministas, a saber, las epistemologías *stand point*, es posible detallar aún más la crítica a la esfera pública. Considerar al público que participa de la acción comunicativa en la esfera pública, no ya desde su abstracción en tanto que condiciones ideales para el ejercicio, sino en tanto su concreción, es decir, tomando en cuenta la complejidad de las relaciones en las que en una ciudad nos encontramos inmersos, revela que no todos los habitantes de la ciudad estarían contemplados para el ejercicio del debate sobre lo público. Existen lugares y cuerpos excluidos de las condiciones ideales del habla —incluso sin habla— pero, que podrían expresar mucho sobre temas de interés colectivo.

El concepto de *stand point* surgió desde las luchas políticas de las mujeres que querían ver sus propias preocupaciones representadas en la esfera pública, así como en las ciencias sociales y naturales que habían moldeado tal esfera.<sup>136</sup> Las diferencias políticas que sitúan en diferentes lugares de la jerarquía social a las personas, tales como el clasismo, el racismo o el sexismo, aseguran que los diferentes recursos culturales casi nunca tengan un estatus político igual.<sup>137</sup> En este sentido, se reconoce que las aparentes condiciones de igualdad no existen de manera universal, y que hay lugares y problemáticas ignorados, que, además, desearían ver sus preocupaciones y experiencias expresadas en la esfera pública.

La historia intelectual de estas epistemologías se ubica en la reflexión hegeliana de la dialéctica del amo y el esclavo. Según esta idea, el *punto de partida* del esclavo contrasta con la lejana y distorsionada comprensión que provee la perspectiva del amo. Desde el punto de partida del amo, las actividades del esclavo parecen producto de la voluntad del amo o de la naturaleza bruta del esclavo, y desde aquí, el esclavo no parece completamente humano. Desde el punto de partida del esclavo se puede ver, por ejemplo, su aparente pereza, que es en realidad una forma de resistencia. Desde este punto el esclavo aparece completamente

---

<sup>136</sup> Allison M. Jaggar, coord. *Just Methods* (United States: Paradigm Publishers, 2008), 333

<sup>137</sup> Allison M. Jaggar, coord. *Just Methods*, 333

humano.<sup>138</sup> Así, el punto de partida de algún grupo marginado proporciona una visión menos parcial y distorsionada. Harding señala, que estos lugares no son esenciales, estos lugares se determinan mediante observación empírica<sup>139</sup>, por ejemplo, a partir del acomodo actual y fáctico de los espacios producidos como periféricos, marginadas o en riesgo en una ciudad, así como reflexión teórica sobre los problemas que se presentan en estos espacios.

La preocupación de las epistemologías *punto de partida* son las asunciones sobre las relaciones sociales y naturales generadas por las formas de vida de los grupos dominantes que modelan de alguna manera nuestro conocimiento y relación con el mundo. En este sentido, estas epistemologías consideran que una manera mucho más objetiva de tratar con el mundo es justamente a partir de la posición de los oprimidos, que pueden revelar, relaciones que las personas tienen unas con otras y con los elementos no humanos, que desde la posición de los grupos dominantes estarían ocultas.<sup>140</sup> Así, el reconocimiento de estos lugares representaría la posibilidad de dar cuenta de problemáticas inscritas en la realidad colectiva que de otro modo permanecerían ocultas.

El *stand point* no es un punto de vista y tampoco consiste en comprender mejor la vida de los marginados, sino en asumir las preocupaciones y cuestionamientos del grupo marginado, para lo cual se requiere de conciencia y lucha política. Así, incluso, la experiencia de ser habitante de una región en la que el agua se sobreexplota provocando ecocidios, no genera automáticamente un análisis contrahegemónico<sup>141</sup>. Padecer en carne propia el desabasto de agua no es condición necesaria para cuestionarse y ocuparse de la problemática del agua en la ciudad como un tema de interés urgente.

La categoría de público, como se ha explicado hasta ahora, es más que nada una práctica discursiva. Sin embargo, esta práctica discursiva no puede estar desencarnada ni ignorar que el espacio concreto en el que tal acción se produce, es decir el territorio geográfico, el espacio urbano producido están atravesados por relaciones de poder y dominio. En este sentido,

---

<sup>138</sup>Allison M. Jaggar, coord. *Just Methods*,333

<sup>139</sup>Allison M. Jaggar, coord. *Just Methods*, 333

<sup>140</sup>Allison M. Jaggar, coord. *Just Methods*, 334

<sup>141</sup>Allison M. Jaggar, coord. *Just Methods*,337

necesitamos reconocer es la dimensión material, nuestros cuerpos, su relación con los lugares, los otros cuerpos y la percepción de todo esto a través de nuestros movimientos que nos relacionan con los lugares y todos nuestros sentidos. Este ejercicio, que nos sitúa de manera encarnada en el espacio socialmente producido, puede ser de ayuda para cuestionar y criticar las narrativas hegemónicas mediante las cuales los espacios nos son dados y estructurados previamente. Ocupar, desocupar o transformar espacios con nuestros cuerpos, que desde las narrativas hegemónicas nos son dados de una sola manera, es una forma también de cuestionar la pertinencia de los límites, de lo público y lo privado.

En este punto es preciso regresar al argumento de Lefebvre sobre el espacio. De acuerdo con el geógrafo y filósofo, el espacio es una creación material producida por las fuerzas de trabajo de una sociedad dada. Esto significa que los espacios en los que habitamos, aprendemos, nos expresamos y hablamos son producidos por nosotros mismos a través de técnicas, las que incluyen, entre otros, conocimientos sobre cómo creemos que es el mundo, creencias sobre cómo debe ser, medios de producción, elementos no humanos que transformamos (“la Naturaleza”) y trabajo humano socialmente necesario organizado en relaciones sociales de producción.

Habermas en su narrativa histórica, a pesar de que no es el foco de su narración, nos cuenta sobre la creación de diversos espacios arquitectónicos y urbanos en los que la esfera pública toma lugar. Habermas tiene razón en que la discusión sobre temas que históricamente se han considerado de importancia política general ha tomado lugar en los más diversos espacios, sin embargo, no porque el diálogo sobre lo público acontezca en más de un lugar, quiere decir que pueda suceder en cualquier espacio. El supuesto habermasiano de que lo más relevante sea el tema de la discusión y no los espacios concretos en los que esta ocurre, me parece que podría implicar que se pasa por alto las condiciones materiales de producción y los supuestos teóricos y reglas discursivas que las técnicas mediante las cuales son producidos traen consigo.

Para clarificar, explicar y desarrollar la idea anterior, en primer término, conviene volver a preguntarnos en qué momento emerge el *espacio público* como tal. Como ya se ha expresado

previamente, de acuerdo con Habermas la primera noticia que se tiene del término en alemán data del siglo XVIII, lo que lo sitúa como una emergencia moderna. Es verdad que Habermas intenta justificar el uso del concepto en orígenes griegos, que bien puede ser verdad, pero su mismo trabajo señala que, aunque exista una especie de continuidad en el uso de tal concepto político, no siempre se cumple que este tenga la misma operatividad en lo político en diversos espacios históricos, como en la Edad Media que la distinción latina *publicas/privatus* se usa, pero no es obligatoria. Siguiendo la tesis de Lefebvre sobre el espacio como un producto social, me parece que es lícito suponer que, en un modo histórico de producción, lo que designan las palabras, aunque pueda ser similar, como señala Habermas, respondan más específicamente a una relación con los modos y relaciones sociales concretas de producción. Es decir, si en la modernidad regresa una concepción de la realidad que separa dos órdenes del discurso —lo público de lo privado—, con ello crea espacios arquitectónicos y urbanos mediante técnicas y disciplinas implicadas en esta distinción. En la Edad Media de acuerdo con sus saberes y sus técnicas se producen espacios en los que esta división no es obligatoria. La urbe medieval es materialmente diferente de la moderna. La urbe precolombina es materialmente diferente de la que importa e impone violentamente la modernidad occidental. Así, el espacio público, aún considerado como una práctica discursiva, no es trans-histórica, sino que se puede situar y delinear en tanto una emergencia espacio-temporal.

Es a mediados del siglo XVII que se inaugura la primera cafetería, un lugar para que los hombres capaces de articular ideas universales discurren sobre temas relativos al bien común. Un siglo más tarde estallarían la Revolución Francesa, se inventaría la guillotina y decapitarían a los reyes en cuyo cuerpo, como lo ha explicado Habermas, se encontraba representada la comunidad política. El horizonte político por la disputa sobre la representación sobre el bien común de una comunidad política en la modernidad está basada, sí sobre discusiones medianamente razonables, pero también sobre irrupciones violentas que han atentado contra las propias representaciones del poder y el interés común. El siglo XX, por acaso, no ha sido la excepción.

### **3. El Plan de Rescate Ecológico para el Lago de Xochimilco, un intento de producción de espacio público**

Según Habermas el ámbito público es un acto comunicativo ubicuo sobre el bien común y en el que todo sujeto puede participar en condiciones de respeto universal. Al ser un acto comunicativo ubicuo, la accesibilidad corporal a los espacios concretos no sería relevante e incluso, pueden existir lugares en los que las mayorías no tengamos acceso, pero de los cuales se pueda predicar su publicidad, en tanto que son instalaciones del Estado, que es aquello que guarda el bien común. Simplificando todavía más la idea, lo público es lo relativo al Estado como aquello que guarda el bien común y un acto comunicativo respecto a este tema.

El Plan de Rescate Ecológico para el Lago de Xochimilco de 1992 se trató de un proyecto de producción de espacio ideado por el Departamento del Distrito Federal, esto es, una institución del Estado, y por lo tanto pública. El lugar en el cual los intereses públicos planeaban producir su espacio coincidía con un espacio ejidal en el cual coexistían previamente seres humanos y no humanos. El Plan de Rescate Ecológico pretendía expropiar las tierras ejidales, lo que implicaba el desalojo de los seres humanos que lo habitaban. Tal Plan de Rescate Ecológico, que pretendía producir un espacio público, no lo dialogó racionalmente en condiciones de respeto universal con ningún habitante —ni humano ni no humano— del espacio que planeaban expropiar para producir su espacio, sino, que fueron subjetividades encarnadas en posiciones de poder —el DDF— quienes lo decidieron. En efecto, la crítica feminista apunta a que el ámbito público al que refiere Habermas no es universal como pretende, sino que implica estas exclusiones. Los afectados directos no tuvieron participación alguna en la elaboración del Plan de Rescate Ecológico, que se enunciaba a sí mismo como un plan, que, en tanto propuesto por una dependencia del Estado, pretendía atender al bien común, aunque excluyendo la opinión e intereses de los seres vivos y no vivos que ya ocupaban ese lugar.

De acuerdo con Fraser y Benhabib el ámbito público es un ámbito que debido a su emergencia histórica es está codificado como masculino. Sus reglas de operación tienen que ver con intereses del grupo que lo constituyó, los cuales excluyen cualquier otro interés o demanda de subjetividades ajenas a tal grupo. La narración histórica de Fraser y Benhabib refiere a que fueron los varones burgueses en la modernidad quienes a partir de su experiencia

específica de mundo produjeron este espacio mediante sus luchas políticas. Aparentemente podríamos creer que como la esfera pública fue una emergencia producida por varones burgueses esta es masculina, sin embargo, de acuerdo con la epistemóloga feminista Lorraine Code, eso va mucho más allá, ya que el código de masculino no tiene que ver tanto con la diferencia genital entre varones y mujeres sino con las relaciones de poder y dominio en las que las subjetividades se encuentran situadas, a través de las cuales se identifica al sujeto como masculino o femenino. En este sentido el espacio público, que fue instituido por varones, no es masculino tan sólo por ello, sino porque se instituyó como un espacio dominante que subordinó y pretende seguir subordinando a otros ámbitos. En efecto, el Plan de Rescate Ecológico para el Lago de Xochimilco, proyectado por el Departamento del Distrito Federal no se codifica como masculino en función de si fueron o no varones quienes lo idearon, sino por el lugar de poder que las subjetividades que constituían esta institución ocupaban en la red de relaciones sociales y la lógica de producción de espacio que este lugar implica.

Extender la lógica de tierra a la zona chinampera de Xochimilco, es decir continuar con el modo dominante de producción de espacio, era lo que pretendía tal Plan de Rescate Ecológico. Expropiar las tierras ejidales en las cuales se continuaba reproduciendo un espacio que contenía una técnica de agricultura que requería al lago, constituía una amenaza a este espacio con una lógica de producción espacial mucho más cercana al agua. En este sentido los campesinos que se organizaron para defender su espacio ejidal, denunciaron que el Plan de Rescate Ecológico no se trataba de un proyecto que en realidad tuviera como objetivo mejorar la calidad de las aguas del ya para entonces contaminado lago de Xochimilco, sino que se trataba mucho más de un plan turístico. El objetivo no era expropiar las tierras ejidales y desaparecer las chinampas para ocuparse de sanear las aguas de los lagos de la Ciudad, sino simplemente expropiar el espacio chinampero para producir un espacio público cuyo fin sería incrementar el atractivo turístico de la zona.

La lógica de producción de espacio que pretendía el Departamento del Distrito Federal, continuaba la lógica excluyente de la lógica de producción de tierra, esa que se impuso violentamente desde la conquista hispánica en el Valle de México. En este sentido el espacio

producido como público se encuentra inserto en esta lógica de producción de espacio que rechazaba las aguas y toda otra manera de producir espacio que tuviera relación con ellas, tal vez por eso, la producción agrícola de los ejidatarios chinamperos no le parecía tan relevante como sí la producción de un espacio turístico.

Con la amenaza de expropiación de los ejidos por DDF a los vecinos de San Gregorio se desató la resistencia organizada. Los ejidatarios defendieron su espacio producido como chinampero y ejidal frente a la intención del Estado de arrebatarlos para producir espacio público y lograron negociar con él. En las negociaciones los ejidatarios señalaron al DDF que sí realmente se deseaba un rescate ecológico de la zona del lago, el tema de que más agua y de mejor calidad fluyera al lago era determinante. Sin embargo, a pesar del señalamiento nada se transformó. Ni más ni mejor agua fluyó al lago, aunque los ejidatarios lograron conservar sus chinampas.

El punto de partida de los chinamperos me permite problematizar una parte de las implicaciones de la producción del espacio público: el plan de producción de espacio público no tomó en cuenta a todas las subjetividades —en este caso a los ejidatarios— y por tanto no es un ámbito de acceso verdaderamente universal. Por otro lado, el punto de partida de los campesinos chinamperos sólo nos permitiría ver la disputa por las *tierras* ejidales. Pero si tomamos como punto de partida, ya no a los seres humanos sino a los seres no humanos y consideramos en su lugar a las contaminadas aguas del Lago de Xochimilco, es posible complejizar todavía más la problemática la producción de espacio público en la Ciudad de México: la producción de espacio público está inscrito dentro de la producción dominante de espacio, es decir, contiene y desarrolla la lógica de un espacio terrestre que no pretende atender al problema de la relación de exclusión que se tiene con el agua. Los vecinos de San Gregorio señalaron la hipocresía del DDF al pretender un plan de rescate ecológico sin incluir una solución para que más y mejor agua fluyera al lago. Sin embargo, para que esto sucediera, no bastaba con una acción local que pudiera estar contenida en un Plan de Rescate Ecológico para el lago de Xochimilco, sino que para ello, hubiera sido necesario cuestionar y modificar todo el sistema de aguas de la Ciudad de México, el cual había desaguado los cuerpos de

agua más importantes del sistema lacustre, había convertido a sus lagos de agua dulce en cloacas, y a sus ríos y canales en drenajes.

Así, el espacio público no sólo *no* es un espacio universal, sino que es un espacio excluyente, que no sólo pretende excluir a algunas subjetividades humanas, sino que es un espacio en el que ni siquiera están considerados los seres no humanos, como el caso de las aguas en la Ciudad de México. Si el ámbito público es preeminentemente un acto comunicativo, todo ser sin capacidad de articular palabras estará material y formalmente excluido, y al parecer está destinado a habitar en cloacas y desagües o sencillamente a ser desterrado.

## **Capítulo IV**

### **Democracia ecológica: conflictividad y apertura**

En este capítulo expondré lo que Jacques Rancière entiende por lo político y la democracia, lo que me permitirá reflexionar cómo se ejecuta la democracia como práctica política en los espacios producidos. Para Rancière estos dos términos (política y democracia), refieren mucho más a la conflictividad, que al consenso que podríamos obtener mediante el diálogo normado que propone Habermas en su noción de publicidad. Así, expondré cómo es que el conflicto propio de la política se expresa en la materialidad de los espacios producidos. Asimismo, también criticaré a partir del pensamiento ecológico de Timothy Morton el antropocentrismo tácito que encuentro tanto en las nociones de política y democracia de Rancière, así como en la misma idea de espacio socialmente producido de Lefebvre, esa crítica tendrá como fin ampliar el litigio democrático y poder problematizar mejor los conflictos políticos y ecológicos que se dan en el territorio producido como urbano.

#### **1. La política**

El espacio es un producto social, es decir, es un bien producido mediante las relaciones de producción, reproducción y fuerzas productivas. Esta terminología parecería sugerir que el espacio es sólo terreno de la economía, sin embargo, como bien lo señala el análisis foucaultiano, en la espacialidad producida se encuentran implicados juegos de verdad, saber



y poder, que hacen del espacio algo necesariamente político. Si bien el análisis foucaultiano evidencia las relaciones de poder que se emplazan sobre el espacio y quienes lo construyen, no define qué es el ejercicio de lo político, por eso, antes de comenzar a argumentar cómo es que en el espacio producido se ejecuta esta dimensión, es pertinente explicar qué es la política, para ello seguiré algunas ideas de Jacques Rancière.

Rancière en *El desacuerdo* explica que “la política comienza precisamente allí donde dejan de equilibrarse pérdidas y ganancias, donde la tarea consiste en repartir las partes de lo común”<sup>142</sup>. Así, la política tiene que ver con cómo distribuimos en partes aquello que nos es común, por ejemplo, la repartición de los espacios que producimos y en los que existimos con los otros, pero justo en el momento en el que las pérdidas y ganancias de esta distribución dejan de equilibrarse. Por ello, la política para Rancière no puede ser una actividad sencilla, sino que está atravesada por cierto grado de conflictividad. La política es una actividad difícil pues al mismo tiempo que es una actividad que tiene por principio la igualdad —por este principio se busca repartir lo común—, este principio se transforma en distribución de las partes de la comunidad en el modo de un aprieto: ¿de qué cosas hay y no hay igualdad, entre cuáles y cuáles? ¿Qué son esas “qué”, quienes son esas “cuáles”?, y más importante ¿cómo es que la igualdad consiste en igualdad y desigualdad?<sup>143</sup> Rancière dirá que es justo en este aprieto que en la política cabe la filosofía, y cita a Aristóteles: “De qué hay igualdad y de qué hay desigualdad: la cosa conduce a una aporía y a la filosofía política”<sup>144</sup>. Así, para el autor, la política mucho más una actividad social sencilla en la que haya claridad sobre cómo repartir de forma igualitaria lo común, es una actividad aporética, conflictiva, orientada mucho más por la lógica del desacuerdo que la del acuerdo.

Para desarrollar esta idea Rancière recurre a la filosofía clásica: Platón y Aristóteles, cuya pregunta por lo político es la pregunta por la justicia. Rancière explica que la justicia no existe donde la única ocupación es impedir que los individuos que viven juntos se provoquen daños unos a otros, sino que comienza donde el *quid* es lo que los ciudadanos poseen *en*

---

<sup>142</sup> Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1995), 18

<sup>143</sup> Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 7

<sup>144</sup> Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 7

*común* y donde éstos se interesan en la manera en que son repartidas las formas de ejercicio y control de la ejecución de ese poder común. La justicia no es el mero equilibrio de los intereses entre los individuos o la reparación de los perjuicios que se hacen unos a otros (justicia retributiva), sino la elección de la medida misma según la cual cada parte sólo toma lo que le corresponde (justicia distributiva)<sup>145</sup>. Para Aristóteles esto estará definido mediante principios de distribución geométricos y aritméticos: la igualdad aritmética que preside los intercambios mercantiles y las penas judiciales y “la igualdad geométrica que, en pro de la armonía común, establece la proporción de las partes de la cosa común poseídas por cada parte de la comunidad según la cuota que ésta aporta al bien común”<sup>146</sup>.

La política, entonces tiene que ver con la repartición igualitaria de lo común, y esta repartición para ser igualitaria estará puesta en términos de exactitud geométrica, proporcional a lo que cada quien aporta al bien común, no obstante, en la cuenta de las partes se encuentra la aporía que se señalaba anteriormente. La cuenta geométrica que pretende ser precisa oculta, dice Rancière, una cuenta errónea y fundamental que podría ser la distorsión de la política misma. “Lo que los “clásicos” nos enseñan es en primer lugar esto: la política no es asunto de vínculos entre los individuos y de las relaciones entre éstos y la comunidad; comete una cuenta de las “partes” de la comunidad, la cual siempre es una falsa cuenta, una doble cuenta o una cuenta errónea”<sup>147</sup>.

¿De qué se trata esta cuenta errónea? Aristóteles enumera tres títulos de comunidad: la riqueza de los pocos (los *oligoi*), la virtud o la excelencia (*areté*) que da su nombre a los mejores (*aristoi*); y la libertad (la *eleutheria*) que pertenece al pueblo (*demos*). Rancière apunta sobre esto que “concebido unilateralmente, cada uno de estos títulos da un régimen particular, amenazado por la sedición de los otros [...] En cambio, la exacta combinación de sus títulos de comunidad procura el bien común. Un desequilibrio secreto, empero, perturba esta bella construcción”<sup>148</sup>. Aristóteles en el Libro III de la *Política* intenta concretar ese cálculo, sin embargo, en la supuesta armonía de los títulos sólo uno se deja reconocer con

---

<sup>145</sup> Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 17

<sup>146</sup> Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 19

<sup>147</sup> Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 19

<sup>148</sup> Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 19

facilidad: el de la riqueza de los *oligoi*, pero esta es la que depende únicamente de la aritmética de los intercambios, no de la distribución geométrica que es la que interesa, pero, ¿qué hay de la libertad aportada por la gente del pueblo a la comunidad? La libertad del *demos* no es ninguna propiedad determinable sino pura facticidad. Después de que en Atenas se aboliera la esclavitud por deudas, cualquiera “de esos cuerpos parlantes condenados al anonimato del trabajo y la reproducción, de esos cuerpos parlantes que no tienen más valor que los esclavos —y aún menos, puesto que, dice Aristóteles, el esclavo recibe su virtud de su amo—, cualquier artesano o tendero se cuenta en esa parte de la ciudad que se denomina pueblo, como participante en los asuntos comunes en tanto tales”<sup>149</sup>. Esto es parte de la cuenta errónea, ya que la libertad no es ninguna propiedad determinable, sin embargo, esta no termina aquí. “Lo “propio” del *demos*, que es la libertad, no sólo no se deja determinar por ninguna propiedad positiva, sino que ni siquiera le es propio en absoluto. El pueblo no es otra cosa que la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo —ni riqueza, ni virtud— pero que, no obstante, ven que se les reconoce la misma libertad que a quienes los poseen”<sup>150</sup>. Rancière añadirá a esta idea que, puesto que la libertad, que es la cualidad de quienes no tienen ninguna otra, se cuenta al mismo tiempo como la virtud común, permite al *demos*, el agrupamiento fáctico de los hombres sin cualidades que no “tienen parte en nada”, identificarse por homonimia con el todo de la comunidad. Tal es la distorsión fundamental. Lo que el *demos* aporta a la comunidad es el litigio<sup>151</sup>.

Lo que no tiene parte —los pobres antiguos, el tercer estado o el proletariado moderno— no puede, en efecto, tener otra parte que la nada o el todo. Pero también es a través de la existencia de esta parte de los sin parte, de esta nada que es todo, que la comunidad existe como comunidad política, es decir dividida por un litigio fundamental, por un litigio que se refiere a la cuenta de sus apartes antes incluso de referirse a sus derechos.<sup>152</sup>

Así, la política, desde la perspectiva de Rancière, se trata de esta repartición que pretende ser igualitaria, exacta y geométrica, libre de conflictos, pero que no lo logra porque en la cuenta de las partes de la comunidad opera una distorsión o aporía fundamental de los que no tienen parte, pero que sin embargo seguimos siendo parte de la comunidad, esta distorsión hace de

---

<sup>149</sup> Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 20

<sup>150</sup> Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 22

<sup>151</sup> Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 22

<sup>152</sup> Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 23

la política una práctica litigiosa y conflictiva. Esta misma contradicción que existe en la organización social, se ve materializada en los conflictos por la producción de espacios.

## 2. El espacio producido socialmente y la democracia

Lefebvre escribe: “según Marx —y nadie que haya considerado el asunto ha podido cuestionar este fundamento analítico salvo ignorándolo—, la mera constatación de la existencia de las cosas (ya se trate de objetos específicos, y sea del “objeto” en general) equivale a ignorar lo que las cosas contienen y disimulan: las relaciones sociales y las formas de esas relaciones”<sup>153</sup>. Remitirnos a constatar la mera existencia del espacio producido que nos rodea es ignorar lo que contiene: las relaciones sociales mediante las cuales este fue producido.

Lefebvre dice que cuando contemplamos un trigal o un maizal, y no sólo atendemos a constatar su mera existencia, somos conscientes de que los surcos, las sementeras, las barreras de los campos, de seto o de alambrada, indican relaciones de producción y propiedad<sup>154</sup>. La configuración del espacio da cuenta del proceso mediante el cual fueron producidos. Ese proceso que implica ciertas relaciones sociales que implican a su vez divisiones de las partes que conforman el colectivo que llamamos sociedad. Cuando se pone atención al maizal y lo vemos no como objeto sino como producto de un proceso de producción es posible enterarse de qué tipo de propiedad se trata y de cuáles son las relaciones de producción que lo crearon. Cuando hacemos este ejercicio también es posible darse cuenta de quién es la parte sin parte del colectivo.

La parte del *oligoi* de los que se escribía anteriormente (en el ejemplo del maizal, probablemente sean los propietarios) de nuevo salta a la vista muchísimo más rápido que la

---

<sup>153</sup> Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, 137

<sup>154</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 139

parte del *demos* en el espacio. En el espacio socialmente producido llamado maizal es evidente la parte del *oligoi*, sin embargo, en el mismo maizal, de forma oculta, está la parte que le toca al *demos*. Su parte se encuentra implicada en el trabajo para la producción de tal espacio al hacer los surcos o poner los límites. Ellos tienen parte y a la vez no tienen. Aquí se puede apreciar análogamente el error contable de la política, pero reflejado en la materialidad, en la economía política. Si en el espacio se puede revelar esta aporía de la política, probablemente también sea en este plano en el que se rebelen en forma de litigio las contradicciones de este error contable. El espacio producido socialmente, al cargar esta contradicción, es también espacio del litigio. El espacio de la política es también el espacio socialmente producido.

La fantasía platónica de la justicia en la que cada miembro de la comunidad tiene un lugar fijo tal vez podría resolver la aporía y cerrar la política, sin embargo, en el mundo real, esto no sucede así, más aún, para que la fantasía platónica se sostuviera, los lugares de cada miembro de la comunidad tendrían que tener un fundamento real y fijo, pero nada más lejos. Este es el escándalo de la democracia que junto con la distorsión fundamental de la política pueden hacer del espacio socialmente producido un territorio de litigio en términos de su propia producción.

Rancière en *El odio a la democracia* explicará que la democracia no es un régimen de gobierno bien ordenado en el que la división entre los que mandan y los que obedecen esté bien fundada, sino todo lo contrario: “la democracia no es, de hecho, más que el “imperio de la nada””<sup>155</sup>. Rancière explicará esto, de nuevo remitiéndose a “los clásicos” a Platón para ser precisos y expresará que una vez admitido que en todo Estado hay gobernantes y gobernados, pasará a explicar cuáles son los títulos que pueden sostener este *arché*. Estos títulos son siete: cuatro de ellos se presentan como diferencias vinculadas al nacimiento, por ejemplo, mandan los que nacieron antes o son de mejor cuna. Siguen otros dos principios que

---

<sup>155</sup> Jaques Rancière, *El odio a la democracia* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 54

atañen a la naturaleza: el poder de los más fuertes sobre los menos fuertes, y la versión bien entendida de esta ley de la naturaleza, que es la autoridad de los sabios sobre los ignorantes<sup>156</sup>. Los títulos del uno al seis llenan las condiciones exigidas: definen una jerarquía de posiciones y la definen en continuidad con la naturaleza. Los primeros cuatro títulos fundan el orden del Estado en una ley de filiación. Los segundos dos demandan un principio superior: piden que gobierne no el que nació antes sino el mejor. Sin embargo, el séptimo título es el más extraño de todos, y también es considerado el más justo. El séptimo título es el de “amado por los dioses”, la elección por sorteo, que es el procedimiento democrático por el cual un pueblo de iguales decide la distribución de lugares<sup>157</sup>. El séptimo título es la ausencia de título para gobernar<sup>158</sup>.

Así tenemos no sólo que la política parte de un error contable que la hace conflictiva, sino que el intento de neutralizar esta conflictividad mediante una estructura jerárquica es inútil pues no existen fundamentos para tal jerarquía. Ahora bien, en lo que respecta al espacio socialmente producido, muchas veces parece, y de hecho es así, que es creado bajo la lógica de esta estructura jerárquica. En efecto, Lefebvre señala que las ciudades hispanoamericanas son un ejemplo de espacios producidos bajo la lógica violenta de un poder político jerárquico encarnado en los conquistadores que produjeron un espacio geométrico que permitió y sigue permitiendo la extorsión, el saqueo en provecho de la acumulación en Europa occidental<sup>159</sup>.

La construcción de las ciudades preparó y determinó la ocupación del territorio, su organización bajo la autoridad administrativa y política del poder urbano. Estas ciudades fueron producidas por un poder político jerárquico con un objetivo económico. El espacio social se generó a partir de una forma racionalizada y teorizada que sirvió de instrumento para violentar un espacio producido previamente existente<sup>160</sup>. No obstante, no hay que

---

<sup>156</sup> Rancière, *El odio a la democracia*, 61

<sup>157</sup> Rancière, *El odio a la democracia*, 62

<sup>158</sup> Rancière, *El odio a la democracia*, 63

<sup>159</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 202

<sup>160</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 202

dejarnos engañar, de la misma manera que no se tienen títulos naturales y absolutos para gobernar, no se tienen títulos naturales y absolutos para producir espacio. En este sentido Lefebvre dice: “con toda seguridad la suprema ilusión es considerar a los arquitectos, a los urbanistas o planificadores como expertos en el espacio, jueces supremos de la espacialidad”.<sup>161</sup> El séptimo principio democrático puede aplicarse también en lo que respecta a producir espacio. Esto, por un lado, y por otro, sobre todo en espacios producidos mediante poderes jerárquicos, el error contable de la parte sin parte seguirá estando presente, lo que hace al espacio producido terreno de litigio. Lefebvre sobre esto apunta que ningún espacio socialmente producido es homogéneo ni siquiera unitario. Hay una multiplicidad ilimitada de espacios sociales ya que en el curso del crecimiento y el desarrollo ningún espacio llega verdaderamente a desaparecer<sup>162</sup>, esta diversidad espacial da cuenta de la conflictividad inherente a la política y de la ausencia de títulos para la producción del espacio.

### **3. Una crítica ecológica para extender el litigio**

#### **a) Desestabilizando la *Naturaleza***

Democracia para Rancière significa litigio, no obstante, su argumentación da la impresión que el litigio está circunscrito al mundo humano. Cuando se refiere a la parte de la comunidad que no tiene parte señala a los pobres antiguos, el tercer estado o el proletariado moderno. No hay una sola mención a los peces, lirios o aguas que también existen e interactúan dentro de nuestras arquitecturas producidas. Del mismo modo, la idea del espacio como producto social de Lefebvre, parece que acota el mundo producido al mundo exclusivamente humano, dejando fuera a la *Naturaleza*. Por ello, en el siguiente apartado trataré la crítica cultural ecológica de Timothy Morton quien partir de su crítica al ambientalismo es capaz de desestabilizar el antropocentrismo implícito en muchos desarrollos teóricos modernos y contemporáneos, y que me permitirá extender la idea de democracia como litigio hacia lo no

---

<sup>161</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 150

<sup>162</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 142

humano, que a su vez nos permitirá otra perspectiva para analizar el territorio producido como urbano y público, y la ejecución de la democracia en un sentido mucho más radical.

Morton para explicar la emergencia de la escisión entre *los seres humanos y la Naturaleza*, comenzará analizando el período que los historiadores de la literatura definen como Romanticismo va de 1780 a 1830<sup>163</sup>. Es este período que podemos reconocer el comienzo de formas de actuar y entender el mundo de que podríamos identificar hoy como ambientalismo<sup>164</sup>. Durante el romanticismo acontecieron varios eventos. Aparecieron los derechos de los animales —vindicados por un utilitarista como Bentham— y el antirracismo, pero también el fascismo y la eugenesia<sup>165</sup>. Apareció el nacionalismo, que invocaba el medio ambiente natural como una imagen de la nación como “la tierra”, y una idea, tal vez, mucho más importante que las anteriores: la *Naturaleza* misma<sup>166</sup>.

Como todo evento humano, el romanticismo y su tendencia ambientalista estuvieron invadidos por contradicciones, ironías si se prefiere. La revolución industrial también apareció durante estos años. La industrialización dio paso a la racionalización, al ordenamiento y el control de los sistemas sociales y naturales, así como al utilitarismo (que, irónicamente, también se opuso a la crueldad contra los animales).<sup>167</sup> Sin embargo, los escritores románticos estaban al tanto de los peligros de la industria y su filosofía de la razón, y la teoría de la Evolución, cuyos primeros indicios aparecieron al final del siglo dieciocho, desplazaron a los humanos de su posición en la cima de toda la cadena de los seres, obligándonos a reconocernos enmarañados con todas las otras especies.<sup>168</sup>

En este mismo contexto, y en respuesta a los acontecimientos de la época, algunos se opusieron a la razón y promovieron algunas formas de holismo... y organicismo<sup>169</sup>.

---

<sup>163</sup> Timothy Morton, “Environmentalism”, en Nicholas Roe, ed., *Romanticism: An Oxford Guide*, 2005, 696-707

<sup>164</sup> Timothy Morton, “Environmentalism”, 696

<sup>165</sup> Timothy Morton, “Environmentalism”, 696

<sup>166</sup> Timothy Morton, “Environmentalism”, 697

<sup>167</sup> Timothy Morton, “Environmentalism”, 698

<sup>168</sup> Timothy Morton, “Environmentalism”, 698

<sup>169</sup> Timothy Morton, “Environmentalism”, 698



El romanticismo ambientalista, contaba tanto de una crítica contra la industrialización y el reconocimiento de otro tipo de relación con los seres distintos a nuestra especie, pero al mismo tiempo estas ideas estaban incluidas junto al holismo, el organicismo y el nacionalismo en algo llamado La Naturaleza. La idea romántica de Naturaleza abrazaba a todos los seres humanos, revaloraba a los niños, y a los animales no humanos como parte de ella, al mismo tiempo que podía acusar de antinatural a la industrialización por atentar contra el equilibrio organicista, holista y nacionalista en el que todos estos seres convivían felizmente. En efecto, el holismo se constituye de un sentimiento nacionalista, que implica una comunidad cerrada, como el mundo-burbuja de la Comarca hobbit en *El Señor de los Anillos*, en el que ‘todos —los que pertenecemos a esa tierra— estamos interconectados en un Todo más grande que la suma de las partes’.<sup>170</sup> Pero si la Naturaleza funciona así, como un sistema organizado y cerrado como burbuja, “¿dónde quedan las aves migratorias, los homínidos, los peregrinos, gitanos y judíos? Si la ironía y el movimiento no son parte del ambientalismo, esos seres están en peligro, de exclusión, ostracismo o cosas peores”.<sup>171</sup>

La idea romántica de Naturaleza que incluye al holismo, al organicismo y al nacionalismo como espacio cerrado, implica orden, pulcritud, limpieza y que nada se mueva de su sitio asignado. Hitler pensó la nación alemana en estos términos, de espacios vitales (livingrooms), y que el destino de Alemania era su pureza<sup>172</sup>. Thatcher, en los 90, también pensó el medio ambiente en términos de mantener todo muy bien ordenado<sup>173</sup>, sin embargo, no tantos años después del romanticismo nos encontramos en plena emergencia medioambiental. ¿Realmente las ideas decimonónicas sobre la Naturaleza bastarán para pensar la crisis? Algo es real: los riesgos de esta crisis están democratizados, es decir el riesgo no entiende de orden ni jerarquías, y la radioactividad es completamente ignorante de los límites nacionalistas<sup>174</sup>. Siendo justos, el romanticismo en lo que respecta a su preocupación por la naturaleza, no sólo fue Tolkien y su Comarca cerrada y organicista, sino que hubo también otras expresiones

---

<sup>170</sup> Timothy Morton, “Environmentalism”, 699

<sup>171</sup> Timothy Morton, “Environmentalism”, 699

<sup>172</sup> Timothy Morton, “Environmentalism”, 700

<sup>173</sup> Timothy Morton, “Environmentalism”, 700

<sup>174</sup> Timothy Morton, “Environmentalism”, 704

que reflexionaron sobre lo mismo, pero cuyas conclusiones no llevan al organicismo ni al holismo, como Mary Shelly. Frankenstein es otra forma de pensar lo vivo fuera del holismo, la pulcritud y todo lo bien ordenado e inamovible, expresión que nos lleva del pensamiento medioambiental al ecológico.

La Naturaleza romántica se entiende como esencia y como substancia. Como esencia, “es una especie de fantasma que recorre el mundo como una posibilidad o una promesa. Esa esencia es ética, política y científica. En el período romántico, la ‘Historia natural’ devino en ‘biología’[...]. Los hechos de la Historia-natural consistían en clasificaciones junto a una plantilla pre-establecida, como el sistema de Linneo de géneros y especies. La biología, por otra parte, busca descubrir la esencia de la vida misma”<sup>175</sup>. La naturaleza como substancia “es una cosa, en efecto, fantástica, palpable, apachurrable y autogeneradora—la vida misma, podríamos decir.”<sup>176</sup>

La concepción romántica de la Naturaleza, entendida como esencia, nos remite a algo formal y fijo: un sistema de clasificaciones preestablecidas que caben en una plantilla. Algo que podemos aprender o aprehender de una vez y para siempre. Remite a certeza absoluta y Verdad. Como substancia nos remite a una idea similar, a algo dado, que es palpable y apachurrable, dominable, en última instancia y que en tanto “vida misma”, puede ser susceptible a tener un valor por sí mismo. “La Naturaleza puede ser un principio abstracto, un valor intrínseco que incluye un círculo extendido de seres: ‘hombre’, mujer, niño, esclavo, animal... ¿planta?, ¿mineral?”<sup>177</sup> Y aunque la idea romántica de Naturaleza desee ser algo definido y sólido para ser uno de esos conceptos desde donde nuestro conocimiento y relación con el mundo puedan partir con seguridad y certeza, parece no lograrlo cuando, por ejemplo, aparecen las preguntas por las plantas, los minerales o Frankenstein. El ambientalismo sostiene esta idea de Naturaleza, la ecología lejos de pensar en plantillas o clasificaciones preestablecidas y eternas, dirige al pensamiento lejos de lo ‘dado’, y nos lleva a pensar en la relación.

---

<sup>175</sup> Timothy Morton, “Environmentalism”, 706

<sup>176</sup> Timothy Morton, “Environmentalism”, 706

<sup>177</sup> Timothy Morton, “Environmentalism”, 707

“Como el estructuralismo, el pensamiento ecológico es pensar las relaciones. Aunque a medida en que pensamos en estas relaciones, cosas extrañas y paradójicas comienzan a suceder”.<sup>178</sup> Morton dice que el estructuralismo y el pensamiento ecológico sostienen una proximidad, tal proximidad —la de pensar la relación— también implica una proximidad mucho más profunda, que es pensar desde la estructuralidad de la estructura: “la estructura, o más bien, la estructuralidad de la estructura, aunque siempre haya estado funcionando, se ha encontrado siempre neutralizada, reducida: mediante un gesto consistente en darle un *centro*,<sup>179</sup> en referirla a un punto de presencia, a un origen fijo. Este centro tenía como función no sólo la de orientar y equilibrar, organizar la estructura —efectivamente, no se puede pensar en una estructura desorganizada— sino, sobre todo, la de hacer que el principio de organización de la estructura limitase con lo que podemos llamar el *juego* de la estructura”.<sup>180</sup> La idea de Naturaleza romántica es uno de esos conceptos que sirvieron para organizar y equilibrar la estructura desde un punto de presencia. El pensamiento ecológico, por su parte, es pensar la relación y pensar desde la estructuralidad de la estructura, desde el juego de la estructura, y es ya abandonar este gesto que consiste en organizar la estructura desde un centro, un origen fijo que limita tal juego.

“Descubrimos que lo que la ecología nombra es una “estructura” abierta sin centro ni borde. Y descubrimos que esta extraña reunión de seres abiertos y dispersa es particularmente escalable. Esto es, en todas las escalas, en cualquier lugar que busquemos en los conjuntos de relaciones que definen la ecología, encontraremos fenómenos paradójicos, abiertos, sin centros, sin bordes. Esto aplica para las diferencias entre un humano y un chimpancé que comparte el 98% del ADN humano. Aplica para la diferencia entre humano y homínido. *Aplica para la diferencia entre un ecosistema y otro*<sup>181</sup>. Aplica para la diferencia entre dentro y fuera de la biósfera (...)”<sup>182</sup>

El pensamiento ecológico asume que los límites entre los seres existen. Un homo sapiens y un chimpancé no son lo mismo, sin embargo, también asume que lo que distingue a uno de

---

<sup>178</sup> Timothy Morton, “Derrida and Ecology”.

<sup>179</sup> Las cursivas son mías.

<sup>180</sup> Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1989), 383.

<sup>181</sup> Las cursivas son mías.

<sup>182</sup> Timothy Morton, “Derrida and Ecology”, 1

otro no es una diferencia absoluta, abismal, es tan sólo un 2%, un 2% que, sí nos hace diferentes, pero no ajenos, hay un 98% de memoria evolutiva que nos conecta. En efecto, en este sentido Morton asevera que “Determinar el interior desde el exterior de manera definitiva implica violencia; de hecho, es la violencia originaria de la metafísica, la violencia metafísica”.<sup>183</sup> Determinar separaciones tajantes entre uno y lo otro es violencia metafísica. La ecología nos muestra otra forma de pensar la relación entre uno y lo otro que no implica esta violencia, nos invita a pensar en las relaciones que hay entre ambos. Este es otro momento en el que un concepto muy importante del ambientalismo romántico de la Naturaleza se viene abajo: “cuanto más se piensa en las interrelaciones entre pastos, microbios, nitrógeno, tubos de escape, menos clara y holística se vuelve la “red”, hasta que se asemeja a algo que el postestructuralismo solía llamar textualidad. El holismo se derrumba”.<sup>184</sup> En este mismo sentido, la noción cerrada de medio ambiente que sostenía la Naturaleza desde el holismo también colapsa. Nuestro entorno también se mueve, su rumbo se mueve y fluye inquietantemente<sup>185</sup>. No es ya la imagen de Nación limpia y ordenada en la que vivimos cómodamente, sin cambios ni angustia.

La ecología, como el holismo, piensan en interconexiones de todos los seres entre todos los seres, pero a diferencia del holismo, la ecología no piensa estas conexiones como ordenadas por lo tanto cerradas y armónicas, sino como mucho más como conexiones enmarañadas. “El pensamiento ecológico significa pensar cómo la vida se conecta con la no-vida”.<sup>186</sup> En esta maraña lo orgánico y lo inorgánico también están conectados y tienen algo, quizá mucho en común. A diferencia del pensamiento medioambientalista que piensa sólo en la vida y su defensa, el pensamiento ecológico abraza también a lo que, en esta dicotomía metafísica violenta, asumimos como lo no-vivo. Las entidades ecológicas se rehúsan a entrar en la caja normativa llamada Naturaleza. La Naturaleza sólo funciona cuando algunas cosas son naturales y otras cosas no lo son — tal como lo público sólo funciona si hay algo que no lo es, a saber, su contraparte privada—. Así, el pensamiento ecológico, además de pensar en la

---

<sup>183</sup> Timothy Morton, “Derrida and Ecology”, 1

<sup>184</sup> Timothy Morton, “Derrida and Ecology”, 7

<sup>185</sup> Timothy Morton, “Derrida and Ecology”, 8

<sup>186</sup> Timothy Morton, “Derrida and Ecology”, 10

conexión que hay con lo no-vivo, también es capaz de re-conectar con todo aquello que la violencia metafísica ha puesto del lado de lo abyecto. “La conciencia ecológica significa ser capaz de tolerar [...] lo que la filosofía occidental ha llamado ‘el mal’”.<sup>187</sup> Esto es importante, ya que el pensamiento ecológico es, sobre todo cómo todo está interconectado.<sup>188</sup> Si queremos ser ecológicos no podemos excluir ni dar la espalda a todas esas otredades que nos parecen malignas: basura, células cancerosas, aguas negras. Tales entidades tampoco nos son ajenas, por extrañas que puedan ser. “El pensamiento ecológico tiene que ver con la coexistencia”.<sup>189</sup>

Si el pensamiento ecológico es pensamiento sobre la coexistencia —ningún ser está aislado— también es un pensar sobre las formas en las que esta coexistencia se puede dar,<sup>190</sup> es por esto que en el pensamiento ecológico el contenido de lo pensado es tan importante como la forma en la que lo pensamos.<sup>191</sup> De este modo, cuando pensamos la relación de todo con todo, debemos pensar la totalidad, pero no la totalidad como algo cerrado<sup>192</sup>, sino como algo abierto, infinito, inconmensurable, quizá. En palabras del propio Morton, la forma de pensar es pensar en grande. “Los términos como ‘lo local’, lo orgánico y lo particular han sido buenos para las políticas ambientalistas”<sup>193</sup>, no para el pensamiento ecológico.

El pensamiento ecológico, como se ha descrito hasta ahora, tiene que ver con pensar la interconexión y la coexistencia entre todos los seres, no ya como algo ordenado, puro y claro, sino como una interconexión que puede ser confusa, y que Morton llama “*the mesh*” (la maraña)<sup>194</sup>. Nada existe sólo por sí mismo y nada es completamente sí mismo”.<sup>195</sup> Es el extraño extraño. Todo lo que está en la maraña es extraño, conocerlas, intimar con ellas, las

---

<sup>187</sup> Timothy Morton, “Derrida and Ecology”, 9

<sup>188</sup> Timothy Morton, “Derrida and Ecology” 13

<sup>189</sup> Morton, *The Ecological Thought*. (Cambridge: Harvard University Press, 2010) P 2

<sup>190</sup> Morton, *The Ecological Thought*. 4

<sup>191</sup> Morton, *The Ecological Thought*. 4

<sup>192</sup> Morton, *The Ecological Thought*. 4

<sup>193</sup> Morton, *The Ecological Thought*, 14

<sup>194</sup> Morton, *The Ecological Thought*. 15

<sup>195</sup> Morton, *The Ecological Thought*. 15

torna todavía más extrañas<sup>196</sup>. El pensamiento ecológico, además de todo lo anterior y por todo lo anterior, es también un pensamiento de la incertidumbre<sup>197</sup>.

En este sentido es ya muy claro por qué Frankenstein, para Morton es pensamiento ecológico. Frankenstein es justamente esa entidad que es abyecta según los términos tradicionales porque pone en cuestión la diferencia entre lo Natural y lo no-Natural (vida natural/ vida artificial), evidenciando que la distinción no es tan clara y en cambio poniendo en relieve la interconexión que hay entre todo lo que existe.

### **b) Democracia y espacio ecológicos**

El pensamiento ecológico de Morton es un pensamiento de la coexistencia. Si bien el problema no es novedoso, sí lo es su tratamiento. En *Hiperobjetos* inspirándose en la teoría cuántica no sólo nos invita a dejar de pensar la ecología sin naturaleza, sino una ecología sin mundo, ni tiempo ni espacio. Esto implica que no habrá ninguna razón o concepto ulterior al cual apelar para poder hablar la coexistencia. Morton, en este sentido critica la idea del espacio, por ejemplo, como un contenedor con límites. Lefebvre, como se ha mencionado ya, criticó el espacio en este mismo sentido, pero propone un espacio socialmente producido a través del trabajo humano. Si bien ambas posturas sobre el espacio son críticas a la idea del contenedor como algo dado y bien definido, la idea de espacio Lefebvre no llega a ser ecológica en el sentido de Morton pues aún conserva la noción de un adentro —el espacio social— y un afuera —la materia que se puede transformar en espacio social—. En este inciso criticaré esta escisión desde el pensamiento de Morton, pero conservando la idea de producción del espacio, además procuraré vincular la idea de democracia que se desprende del pensamiento de Morton para extender el litigio ya anunciado por Rancière.

Pensar ecológicamente se trata de pensar en coexistencia y Morton nos invita a pensarla sin Naturaleza, o más aún sin mundo. Para desaparecer el mundo, tal cual lo concebimos ahora, Morton nos invitará a dejar de pensar en la realidad en los términos clásicos de la materia, –

---

<sup>196</sup> Morton, *The Ecological Thought*. 2010. Cambridge: Harvard University Press P15

<sup>197</sup> Morton, *The Ecological Thought*. 2010. Cambridge: Harvard University Press P15

—que podríamos pensar como la solidez arquitectónica de los espacios humanos producidos mediante el trabajo—, el tiempo y el espacio de tal suerte que, el mundo con su estabilidad y sus fronteras bien definidas, se esfumará. El mundo, tal cual lo concebimos, se esfumará en cuanto comencemos a tener consciencia de escalas inconmensurablemente más grandes o más pequeñas que en la que nos encontramos. Es desde ese no-lugar desde el que Morton nos incitará a pensar en la coexistencia.

Morton, para pensar todo lo anterior, piensa en hiperobjetos. Dice que los hiperobjetos son directamente responsables de lo que llama el fin del mundo.<sup>198</sup> Este fin del mundo no tiene que ver con que el planeta Tierra explote, quizá ni siquiera con que los humanos nos extingamos, sino con que, al pensar en los hiperobjetos, el concepto de mundo que tenemos entra en crisis. Los hiperobjetos, que son cosas que están distribuidas masivamente en el espacio y el tiempo (¿quizá debería escribir espacio-tiempo?), relativas a los humanos, presentan varias características: son viscosos, son no-locales, implican temporalidades profundamente diferentes y exhiben sus efectos interobjetivamente <sup>199</sup>. Si bien todas estas características se entrelazan, me voy a concentrar tan sólo en la no-localidad y la temporalidad por ser las que más me ayudan a re-pensar el espacio y pensar el fin del mundo.

Morton dice que no podemos entrar en contacto directo con los hiperobjetos, tan sólo con sus efectos estéticos, así cuando siento frío otoñal en pleno mayo, no estoy en contacto directo con el hiperobjeto llamado calentamiento global, sino con uno de sus efectos estéticos. Morton comenzará a explicarnos, inspirándose en la teoría cuántica, no sólo cómo son los hiperobjetos, sino cómo podrá hablar de objetividad sin materia. “La teoría cuántica es una teoría no materialista de las sustancias físicas [...] La teoría cuántica es la única teoría que establece firmemente que las cosas realmente existen más allá de nuestra mente (o cualquier mente). ¡La teoría cuántica, garantiza que los objetos existen! No sólo eso — estos objetos existen uno más allá del otro. La teoría cuántica hace esto al ver a los fenómenos como cuantos, como “unidades” discretas.” <sup>200</sup> Morton explicará porqué esto es importante. De

---

<sup>198</sup> Timothy Morton, *Hiperobjects* (Minneapolis: University of Minnesota press, 2013), 2

<sup>199</sup> Morton, *Hiperobjects*, 1

<sup>200</sup> Morton, *Hiperobjects*, 39

acuerdo con esta teoría los fenómenos sensoriales son efectos mecánicos cuánticos (no puedo penetrar el teclado de mi computadora porque es estadísticamente imposible que las cuantas en las yemas de mi dedos puedan penetrar los pozos de resistencia en la superficie de las teclas).<sup>201</sup> No se trata de cómo un ser humano conoce un objeto, sino de cómo un fotón interactúa con una molécula fotosensible, en este sentido nada es radicalmente externo a otra cosa: las partículas no se aplastan una sobre otra, así la idea clásica de ‘materia’ algo que se puede separar en partes distintas pero interactivas ya no es válida ni relevante.<sup>202</sup> La materia tal cual la conocemos, ha desaparecido junto con la idea de que algo se puede separar de otro algo.

Una vez que hemos dejado de pensar en objetos atómicos y comenzamos a pensar en los objetos cuánticos, es posible pensar la no-localidad. Para eso, primero tenemos que abandonar la idea de un espacio vacío como contenedor en el que pequeños átomos están flotando (porque no hay átomos).<sup>203</sup> Morton explica que Einstein, Rosen y Podolsky pensaron que si la teoría cuántica nos decía algo sobre el universo, entonces era posible enredar partículas: enviar una parte de información, hacerla girar de cierta manera y el otro giraría instantáneamente de forma complementaria, esto funcionaría a una distancia arbitraria de dos metros o dos kilómetros o dos años luz.<sup>204</sup> Así, el espacio como lo concebimos, como que realmente nos podemos alejar de otro objeto, entra también en crisis. Nunca estamos realmente lejos del otro. Todo está próximo e interconectado. Lo que antes era un contenedor se transforma en un “océano de energía cósmica”<sup>205</sup>.

Algo similar sucede cuando pensamos la temporalidad desde el horizonte cuántico. El espacio, que ya no es un contenedor, debe ser pensado como espacio-tiempo que está en el universo y no ontológicamente fuera de él<sup>206</sup>. El espacio-tiempo deja de ser una caja cuadrículada y es más bien un campo de fuerza ondulante que emana de los objetos.<sup>207</sup> Esta

---

<sup>201</sup> Morton, *Hiperobjects*,40

<sup>202</sup> Morton, *Hiperobjects*,41

<sup>203</sup> Morton, *Hiperobjects*,42

<sup>204</sup> Morton, *Hiperobjects*,42

<sup>205</sup> Morton, *Hiperobjects*,46

<sup>206</sup> Morton, *Hiperobjects*,56

<sup>207</sup> Morton, *Hiperobjects*,64



concepción del espacio-tiempo, tiene una consecuencia ética muy importante, ya que en esta maraña de espacio tiempo estamos interconectados, somos directamente responsables aún de los seres que están “lejos en el futuro”, en la medida en que dos cosas serán verdaderas simultáneamente.<sup>208</sup> Así, dice Morton “no hay Naturaleza, sólo historia”.<sup>209</sup> Del mismo modo, la categoría de ‘mundo’ como algo fijo, como un contenedor con límites bien definido, se acaba. Hemos llegado al fin del mundo. Las murallas que puedan ser producidas, no nos separarán del resto de los seres. Los drenajes construidos realmente no pueden excluir a las aguas de nuestro espacio.

¿Cómo la crítica anterior se puede relacionar con el espacio socialmente producido y la extensión de la democracia? Morton en *Hiperobjetos*, a partir de su lectura de la física cuántica, hace una crítica a la idea de espacio como contenedor. Lefebvre realiza la misma crítica, pero desde la geografía, lo que tendrá consecuencias un poco distintas, sobre todo, quizá en lo que respecta a nuestra coexistencia con los seres no-humanos. Mientras que Morton habla del espacio-tiempo, Lefebvre hablará del espacio como producto social.

Recordemos que Lefebvre, considera que los escultores y arquitectos, mucho más que los músicos y los poetas, trabajan sobre una materia que se les resiste y les esquivo. Los artesanos, técnicos o artistas que transforman esta materia esquivo para producir espacio social, a esta materia que se resiste a ser transformada, Lefebvre le llamó *Naturaleza*: “Mito poderoso, la naturaleza torna en mera ficción, en utopía negativa: es considerada meramente como *materia prima* sobre la que operan las fuerzas productivas de las diferentes sociedades para forjar su espacio”.<sup>210</sup> Esta es la diferencia entre la crítica al espacio como contenedor de Lefebvre y Morton. Para Lefebvre, no sólo existe algo llamado *Naturaleza*, sino que lo que quiera que sea la *Naturaleza*, en el instante previo a ser transformada mediante las fuerzas productivas de la sociedad en cualquier producto, deviene meramente en *materia prima*. En el marco teórico de Lefebvre *Naturaleza* se identifica, más o menos, con *materia prima* para ser transformada. De esta manera las fuerzas productivas de la sociedad transforman la

---

<sup>208</sup>Morton, *Hiperobjects*,60

<sup>209</sup>Morton, *Hiperobjects*,58

<sup>210</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 90

materia prima en espacio socialmente producido. Esto tiene una implicación que pienso, a Morton le podría preocupar, y es que existe una escisión entre materia prima y espacio socialmente producido, dicho de otro modo, un afuera y un adentro.

Morton, de hecho, se referirá a este problema y nos pedirá que consideremos el proceso más básico del capitalismo: la transformación de la materia prima en productos. Para el capitalista, las materias primas no son estrictamente naturales, sino que la materia prima existe como tal anterior a cualquier proceso de trabajo que el capitalista les aplique. El problema, dice Morton, es que lo que sea que exista antes del proceso específico de trabajo es un bulto que sólo obtiene su definición como producto valioso, como un valor de uso, una vez que el trabajo ha sido ejercido sobre ello<sup>211</sup>. Pensado así, la división entre bulto (materia prima/valor de uso) no sólo se afirma, sino que lo que está previo al proceso de trabajo es anónimo y carente de valor, quizá hasta se podría sugerir que en tanto que el producto vale más que la materia prima, hay una jerarquía en la que el producto ocupa un lugar superior respecto de lo que no se le aplica trabajo. Podríamos pensar, entonces que el espacio público que planeaba producir el DDF, iba a ser mucho más valioso en este esquema de valores que la cloaca en la que se convirtió el lago de Xochimilco y las chinampas que aún se atrevían a flotar y florecer sobre él.

Morton en este mismo sentido explicará que la misma definición de *materia prima* en teoría económica es simplemente “la cosa que entra por la puerta de la fábrica”. De nuevo no importa qué (o quién sea), pueden ser tiburones, pollitos bebé, pernos de acero, árboles o lo que sea. En ambos extremos del proceso tenemos trozos de cosas incalculables, uno de esos trozos sin rasgos, también es el trabajo humano. El punto en el capitalismo es convertir lo que entra a la fábrica en dinero.<sup>212</sup> Es cierto, una de los rasgos más curiosos del capitalismo, es que el trabajo humano —el recurso humano— también toma parte desde el anonimato en el proceso de producción, así, los trabajadores (los productores) quedan también excluidos, enajenados, de los productos que crean. Aquí también podemos notar el afuera/adentro que a Morton le preocupa. Morton termina esta idea diciéndonos que el capitalismo se deshizo

---

<sup>211</sup> Morton, *Hiperobjects*, 111

<sup>212</sup> Morton, *Hiperobjects*, 112

de los mitos feudales y prefeudales de la divina jerarquía de las clases, al hacerlo, sin embargo, lo sustituyó por otro mito gigante: *La Naturaleza*<sup>213</sup>.

La crítica de Morton al capitalismo es aguda y sumamente útil, sin embargo, para que esté completa, tal vez sea necesario atender a ese proceso misterioso mediante el cual ese bulto sin valor sustraído del mito llamado *Naturaleza* es transformado en un producto con valor. Para eso es útil regresar a Lefebvre, quien nos explica cómo se fabrica un producto, como el espacio social. Creo que, atendiendo al proceso de producción, tal vez sea posible pensar en productos espaciales que no necesariamente impliquen esa división entre el afuera y el adentro.

Lefebvre explica que la producción se organiza, esto es que para cada modo de producción (ie: feudalismo, modo de producción asiático, capitalismo) hay un determinado acomodo de relaciones de producción, el otro elemento que constituye al modo de producción son las fuerzas productivas, que se componen por la naturaleza —como materia prima—después, el trabajo y en consecuencia la organización (división) del trabajo así como los instrumentos empleados —medios de producción— la técnicas y, por tanto, el conocimiento.<sup>214</sup> Todo esto en su conjunto dará lugar cierto tipo de productos. Esto es más o menos evidente. Por ejemplo, el espacio producido por el modo de producción de los xochimilcas o los tenochcas no es el mismo producto que el que fue producido por los conquistadores españoles que trajeron a esta tierra, mediante sus conocimientos, técnicas y herramientas otro modo de producir. Un componente importante de las fuerzas productivas es el conocimiento en el que se encuentran ciertos conceptos, es importante notar que el mito y concepto de la *Naturaleza*, es un mito romántico que acompaña al modo de producción capitalista. No necesariamente conceptos como *Naturaleza* o las *materias primas* tienen que acompañar a otros modos de producción. Tal vez sea posible pensar en otros modos de producción del espacio social que no impliquen estos conceptos que provocan la división entre afuera y adentro que a Morton le preocupa, ¿cuál será este modo de producir espacio sin *naturaleza*?, ¿podemos concebir

---

<sup>213</sup> Morton, *Hiperobjects*, 113

<sup>214</sup> Lefebvre, *La producción del espacio*, 126

un modo de producción ecológico, capaz de pensar nuestra acción productiva humana desde la coexistencia con otros seres sintientes y no sintientes?

Morton escribe: “curar es cuidar. Somos los curadores de un gigantesco museo de no-arte en el que nos hemos encontrado a nosotros mismos, un museo espontáneo de hiperobjetos. La naturaleza misma de la democracia y la sociedad: ¿a quién contiene? ¿Solo humanos? ¿A quién, si es que hay alguno, puede excluir? Esto es cuestionado”.<sup>215</sup> Así, de acuerdo con Morton, un espacio democrático sería uno en el que se reconociera que en la maraña de relaciones en la que existimos, ningún ser nos puede ser ajeno. La práctica democrática debe ser una que reconozca a todos los seres, sean humanos o no humanos.

En este sentido, el error contable que describía Rancière, debe ser ampliado, e incluir a todos los seres que están en la maraña. Así la parte sin parte serían no sólo los pobres antiguos, el tercer estado, el proletariado moderno, los campesinos chinamperos o los trabajadores agrícolas sin tierras, sino también las aguas a las que el espacio moderno de la Ciudad de México intentó desterrar, los ajolotes, los lirios, los ahuejotes, las calabazas, las rocas y toda la demás infinidad de seres no-humanos que coexistimos en la maraña del espacio-tiempo. Del mismo modo, la idea del espacio como un espacio que separa de manera tajante lo producido de lo transformado (*La Naturaleza*) como si fueran mundos aparte, no se sostiene más. Lo que nos da pie, considerando que la producción capitalista es la que implica esta escisión, a preguntarnos por otras formas mucho más democráticas de producir espacios en los que la materia que se nos esquivo y se resiste no sea excluida, pero también, y esto quizá es mucho más importante, la crítica de Morton nos ayuda a incluir en el litigio democrático en los problemas ecológicos y políticos actuales, a esta materia esquivo, como un ser no humano que también puede participar en el litigio democrático.

#### **4. Democracias desde el Lago de los muertos**

En el último apartado del segundo capítulo narré las transformaciones del espacio en la región del lago de Xochimilco y las disputas por la producción de espacio en esa localización por

---

<sup>215</sup> Morton, *Hiperobjects*, 121

las que tales transformaciones han estado acompañadas. Desde esta perspectiva se puso en evidencia el choque de técnicas constructivas que significa la Ciudad de México contra la producción agrícola de las chinampas. En este punto de la discusión, atendiendo ahora a la crítica ecológica, es preciso pensar en sus implicaciones en la contradicción que constituye el actual espacio del lago de Xochimilco.

En primer lugar, me parece importante reflexionar sobre el modo de producir que implican las chinampas. Este método de producción agrícola, si atendemos al pensamiento ecológico y al análisis de Lefebvre, no puede ser pensado como aislado de su contexto. No podemos pensar a Xochimilco ni a su lago como una burbuja encerrada en sus límites ajena a todo el demás espacio-tiempo. En efecto las chinampas, y eso en palabras mismas del gobierno mexicano, constituyen “un recuerdo del paisaje lacustre de la antigua ciudad prehispánica”, en este sentido, su técnica refiere a este espacio que se produjo anterior a la conquista, en la que todavía los habitantes de la cuenca tenían una relación estrecha, vital y cotidiana con el agua. En ese espacio probablemente saber nadar era una habilidad que cualquiera que quisiera conservar su vida debería desarrollar, hoy, en nuestro contexto urbano, lo más cerca que podemos estar del agua es ir a un balneario en Morelos. La técnica de cultivo chinampero, comienza a perder sentido en tanto que el agua dulce ha sido excluida, no sólo de Xochimilco, que está inmerso en la lógica del concreto de la ciudad, sino en todo el Valle de México.

Pese a lo anterior, a que la técnica de producción de espacio está siendo amenazada por condiciones concretas de la materialidad del espacio, es relevante poner atención a cómo esta técnica operó en el 92 como un nodo para producir una identidad política lo suficientemente soberana para lograr una articulación que pudo negociar con el Departamento del Distrito Federal. Creo, que esto, en parte se debió a la memoria del pueblo xochimilca respecto de la lucha agraria zapatista. La demanda de “*tierra y libertad*”, como el presente lo prueba, no fue cumplida a cabalidad por el gobierno post-revolucionario, incluso, tiempo después, vio en las propias tierras xochimilcas reservas para continuar la expansión de la ciudad. Así, que cuando el gobierno post-revolucionario anunció la expropiación de las tierras ejidales para el Plan de Rescate Ecológico del Lago de Xochimilco, los pobladores no las entregaron en seguida. En términos de la política en Rancière, la parte sin parte —los campesinos

chinamperos— que estuvieron excluidos de los diálogos públicos sobre qué hacer con la región xochimilca, logró organizarse y entrar al litigio, dotando, con la libertad del *demos*, de conflictividad al proceso de producción del espacio en la Ciudad de México. Más aún, este litigio versó sobre quién tenía el derecho para producir espacio: si bien era el DDF que, expropiando los ejidos, los convertiría en propiedad pública, con todas sus implicaciones masculinistas y excluyentes, o si eran los habitantes que vivían de lo que las aguas negras del lago les regalaba. En este sentido, es posible hablar de democracia en el sentido que Rancière refiere: si la democracia es la ausencia de título para gobernar, esto mismo se puede aplicar al espacio. La autoridad que ostentó el DDF para producir un nuevo espacio sobre las tierras ejidales que pensaba expropiar, en realidad no era natural, y esta autoridad se vio enfrentada por los vecinos que defendieron, mediante la organización y la lucha política, su título para vivir y seguir produciendo su propio espacio. Así, el conflicto por las tierras y las aguas, tuvo una dimensión política y democrática en el sentido acotado de Rancière. Sin embargo, como ya se argumentó, la democracia entendida como litigio que propone Rancière se puede extender aún más y puede ser pensada desde el pensamiento ecológico de Morton.

Morton señala que, si se quiere pensar de manera ecológica, y esto también aplica para pensar la democracia, es necesario criticar los límites. En mi primera interpretación del conflicto territorial en Xochimilco, el *demos* está constituido únicamente por los seres humanos que vivían en la tierra que estaba alrededor del lago de Xochimilco, y que mediante una técnica familiar y propia, explotaban lo que quedaba del lago para sus cultivos. El interés principal de los chinamperos era conservar sus tierras y su forma de vida, y que si bien, en las negociaciones con el DDF señalaron la hipocresía del Plan de Rescate Ecológico al denunciar que, si se deseaba un verdadero rescate ecológico, tendía que atenderse el tema de la calidad del agua, sobre este tema, que era tal vez el más vital, no se llegó a ningún acuerdo. Y el hecho, hasta hoy en día, es que el agua del lago de Xochimilco continúa siendo agua negra y que los esfuerzos que se han hecho por “recuperar” el lago, centrados sobre todo en rescatar las chinampas, han resultado ridículamente ineficaces.

Pensar en una democracia radical en el lago de Xochimilco implicaría no sólo pensar en la defensa de las tierras ejidales y las técnicas propias de producción agrícola. Circunscribir

nuestro pensamiento a este movimiento, nos podría llevar a fantasías románticas y ambientalistas que remitieran a construir la ficción de un pasado prehispánico —representado en la chinampería— como una “edad de oro” a la que deberíamos regresar. La crítica ecológica nos exorciza de tales tentaciones y nos sitúa en la realidad material de emergencia climática en la que no es posible un regreso.

Pensar la democracia ecológicamente es pensar en el litigio y la coexistencia. En este sentido, no sólo son las chinampas, sus hortalizas y los chinamperos los seres que pueden reclamar producir espacio, sino también otros seres no necesariamente vivos como las aguas mismas. En este punto, me es pertinente rescatar dos discusiones del capítulo anterior: la crítica relativa al *punto de partida* y la crítica a la esfera pública como un ejercicio comunicativo, que por lo tanto es excluyente. Según la idea habermasiana de la esfera pública sólo aquellos seres con capacidad de articular argumentos estarían contemplados en lo común, sin embargo, la crítica ecológica, nos hace ver que no sólo son seres capaces de lenguaje quienes se encuentran habitando y produciendo espacio con nosotros. Ahora bien, la crítica epistemológica feminista, nos dice que el *punto de partida* consiste en tratar con el mundo a partir de la posición de los más oprimidos. Así, los seres que estarían más oprimidos — nuestro punto de partida— serían, no precisamente los campesinos capaces de articular lenguaje, sino justo los seres no-humanos que, aunque se expresan, no lo hacen en nuestros términos. Pensar la democracia en términos de la crítica ecológica y feminista podría ser pensar la disputa por la producción del espacio desde el punto de partida de las aguas, que aunque no hablan se expresan vehementemente y reclaman su espacio coexistiendo entre nosotros y todos los demás seres que habitamos en el Valle de México en cada inundación septembrina. El lago de Xochimilco, como bien lo explica Morton en su concepción del fin del mundo atomizado, no termina en las riberas del embarcadero turístico. Incluso, los cuerpos de agua que la lógica de tierra intentó expulsar con sus diques, tajos y desagües, no desaparecieron ni se apartaron, sino que conviven con nosotros en este continuo de espacio-tiempo, y cada verano, a falta de su propio espacio, toman sin argumentación previa los espacios producidos como públicos. Uruchurtu bien pudo haber pavimentado el río Churubusco y haberlo convertido en una avenida pública para la circulación del capital, pero al agua le importa poco, como cuando convertía las calles de mi pueblo en Milpalta en ríos

furiosos que descendían hasta Xochimilco. Así, pensar la democracia desde la ecología, es pensar también cómo los seres no-humanos con los que estamos enmarañados en el espacio-tiempo sin límites naturales e inamovibles, también entran al litigio y se reclaman como agentes y productores de espacialidad.

## **Epílogo**

### **¿Desocupar okupando?**

Los espacios son producidos, y el espacio público es uno de tantos espacios que se pueden producir. En este espacio se hacen posibles ciertas formas de interacción y se excluyen otras como la coexistencia en un sentido ecológico. La práctica de la democracia, por otra parte, al tratarse de litigio y conflicto puede poner en cuestión el espacio producido como público y disputar la producción de otros espacios. Si la forma del espacio público no puede contener relaciones de coexistencia democráticas y ecológicas, ¿será posible producir espacios democráticos en un sentido ecológico? Tal vez no en un sentido absoluto y perfecto, pero probablemente sí se puedan comenzar a producir parcialmente. Para atender a esta pregunta, primero problematizaré la percepción de los espacios. En la medida en la que podamos volver a ver y a desplazarnos por el espacio urbano, lugares insospechados en los que otro tipo de relaciones estén presentes, se harán visibles. Y una vez que se han hecho visibles, es posible analizar la técnica mediante la cual han sido edificados y si esta responde o no a la producción de espacios democráticos en un sentido ecológico.

#### **1. Experimentar el espacio**

El espacio no es un contenedor vacío en el que se colocan los cuerpos, sino un producto social. Lefebvre dice que cuando liberamos al espacio de la vigilancia del geómetra, este se nos revela con las propiedades de la tierra y las aguas mismas, sean estas en forma de lagos que se transformaron en cloacas o un valle con forma de avenidas, calles y banquetas. De acuerdo con el argumento que he construido, el espacio público de las ciudades contemporáneas, lo es en tanto que un cierto modo de juegos de verdad, saber y poder se



ponen en práctica como producción de espacio. Y sin embargo es un espacio que puede ser cuestionado e incluso, como sucedió en Xochimilco, rechazado. Así, el espacio público no es lo único que compone las ciudades, y aún más este espacio particular también puede ser transformado, es decir, el espacio puede recrearse. Para ello, en mi opinión, el espacio, sea del tipo que sea, tendría que experimentarse cuestionando las narrativas hegemónicas que lo atraviesan. En este sentido, la coreógrafa Victoria Hunter desarrolló un experimento.

Hunter, en el libro *Radical Space*, escribe un texto cuyo objetivo es narrar un experimento sobre aproximaciones creativas para explorar lugares a través de una reflexión sobre fenomenología del movimiento,<sup>216</sup> Hunter escribe que su práctica emplea nociones de reducción fenomenológica, reversibilidad y carnalidad para el desarrollo de métodos creativos mediante los que el cuerpo pueda entrar en un ‘diálogo’ con el espacio y el lugar y ‘traducir’ efectivamente estas experiencias a través del movimiento. En este sentido, la práctica tiene como objetivo contar el sitio y sus cualidades afectivas corporalmente, oponiéndose a contarlos importando o imponiendo narrativas o temas.<sup>217</sup>

El interés del trabajo de Hunter es explorar el espacio en relación con el cuerpo. Para Lefebvre el espacio es un producto, y como todo producto alguien o algo lo produce, en el caso del espacio, el productor es una corporalidad que se mueve en este espacio. El experimento de Hunter apunta a comprender la corporalidad del productor/consumidor de espacio y lo hace desde la danza, haciendo énfasis en el movimiento del cuerpo con relación al espacio. Ella reflexiona este problema a partir de las observaciones hechas durante un experimento en el cual se les pidió a los participantes moverse en un espacio.<sup>218</sup>

Hunter cuenta que el objetivo del ejercicio, animar a los participantes a moverse por el espacio, fue motivarlos a que dejaran ir los modelos habituales de relación con el espacio, que dejaran ir los modos visuales, narrativos y formalizados cotidianos y que lo exploraran mediante un enfoque sensorial y corporal. Hunter explica que en el corazón de la práctica

---

<sup>216</sup>Debra Benita Shaw & Maggie Humm, *Radical Space* (London: Rowman & Littlefield International, 2016) 66

<sup>217</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 68

<sup>218</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 69

subyace una preocupación por desarrollar una metodología para un enfoque más completo de relacionarse con el mundo a través del yo-corporal. Esta preocupación proviene de la creencia que, si priorizamos los cuerpos como el puerto principal de percepción, tendrían el potencial para decirnos sobre el mundo de una forma tangible y significativa. Esta posición, explica Hunter, está sustentada por la fenomenología heidiggeriana, desarrollada y criticada por Maurice Merleau-Ponti, Maxine Sheets-Johnstone y Sondra Fraleigh.<sup>219</sup>

Parece que usualmente se privilegia un solo sentido, por ejemplo, la vista, como puerto de percepción. Un ejemplo de ello es la experiencia de movimiento en las ciudades a través de las señales o los mapas que designan, por ejemplo, límites territoriales. Nuestra relación con el espacio está mediada, como lo señala Hunter, a través de modos visuales, narrativos o formalizados impuestos o importados previamente. Los movimientos, los pasos, la velocidad de estos, las posturas que podemos o no adoptar, están en gran medida restringidas por la narrativa de los espacios: hay una manera de moverse y comportarse en los espacios públicos, por ejemplo, a los infantes muchas veces no se les permite correr y nuestro movimiento en las calles suele ser el de circular sin detenernos. Así, la invitación de la autora para explorar el espacio a través de una perspectiva sensorial que implique más de un sentido, reta de alguna forma los modos habituales de experimentar e interactuar con el espacio.

Hunter escribe que “estos teóricos proponen y perpetúan un enfoque filosófico que ubica al yo-corpóreo en el centro de la percepción en el que la corporeidad provee una plataforma inicial para el conocimiento del mundo. Como Merleau-Ponty indica “Una vez que la relación cuerpo-mundo es reconocida, hay ramificaciones de mi cuerpo y ramificaciones del mundo y una correspondencia entre su adentro y mi afuera, entre mi adentro y su afuera”.<sup>220</sup> “Así como yo afecto al mundo, a cambio yo soy afectada por el mundo”.<sup>221</sup> Hunter, a través de una aproximación fenomenológica ha llamado la atención sobre la relación cuerpo-mundo/espacio en un sentido epistemológico. Arguye que el yo-corpóreo puede sostener una percepción mucho más amplia respecto al mundo/al espacio. Asimismo, que a través del ejercicio de esta manera de percibir es posible explorar el espacio de formas no habituales lo

---

<sup>219</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 66

<sup>220</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 66

<sup>221</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 66

que lograrían enfrentarse de alguna manera a maneras prefabricadas (narrativas impuestas, etc.) de conocer el espacio. Además de reconocer que en esta relación tanto nosotros afectamos al espacio como el espacio nos afecta a nosotros.

La invitación de Hunter puede parecer muy sencilla. Parece que simplemente nos invita a movernos en el espacio dejando ir, lo más posible, las narrativas previamente impuestas. Esto no creo que signifique que sea posible olvidarnos completamente de estas narrativas, sino simplemente que no subordinemos completamente nuestro movimiento a ellas. En este sentido, los mapas cartesianos —como Google Maps— en los cuales están localizados con precisión de coordenadas lugares, las flechas que señalan el sentido del flujo, los carteles de prohibido el paso, entre otros, no son las únicas guías mediante las cuales nuestro movimiento y ubicación en el espacio puede ser experimentado. En este sentido es clarificador ofrecer un ejemplo de movimiento y localización mediante otro tipo de señales.

Esta idea la ilustran bien los navegantes de las islas del Océano Pacífico<sup>222</sup> cuya relación con el espacio de navegación, lejos de ser mediada a través de representaciones abstractas, es un conocimiento práctico en que la vida está en juego<sup>223</sup>. Para los navegantes del Pacífico, el espacio no es un plano cartesiano con coordenadas y un centro, sino la tierra y las aguas mismas, en las que la percepción corporal multisensorial compone la manera no sólo de conocer el espacio sino de existir, coexistiendo y reconociendo a los demás seres y elementos no humanos.

El gobernador alemán de Truk, en las Islas Carolinas, se descubrió incapaz de ponerse en contacto con sus superiores, pues había cesado toda la navegación alemana en la zona[...] El gobernador preguntó la navegante si podía llegarse al cuartel general de Ponape, a 300 millas al este. El navegante respondió que nunca había ido allí, pero que estaba seguro de poder lograrlo. Regresó relativamente al poco tiempo con la respuesta a las cartas del gobernador. Éste tuvo motivos para asombrarse de un nativo ignorante vestido con un taparrabos navegase con tal seguridad a un lugar que desconocía por completo, sin ayuda de cartas o agujas náuticas y que arribara a puerto con semejante precisión <sup>224</sup>

---

<sup>222</sup> En el lugar en el que continuamos arrojando bombas atómicas.

<sup>223</sup> David Lewis, *Nosotros los navegantes* (España: Melusina, 1974), 117

<sup>224</sup> Lewis, *Nosotros los navegantes* , 121

La navegación en las islas del Pacífico no está guiada ni por cartas de navegación (mapas estilo cartesiano) ni por agujas náuticas para marcar el norte magnético, sino por la interacción de diversos elementos del medio en el que se navegan: los cuerpos celestes visibles en la latitud en la que habitan, los cuerpos terrestres que pueden ser visibles en el recorrido en el mar, los vientos, las nubes, las formas de las olas, las aves, etc. Por ejemplo:

La práctica de la navegación astronómica no sólo se ejecuta poniendo a las estrellas por el través, a popa o en cualquier ángulo respecto del rumbo que se lleve, ya sea por falta de una estrella más adecuada a proa, o debido a que las nubes hayan podido oscurecer parte de cielo. También las instrucciones de navegación dictadas por las sendas de estrellas pueden expresarse en términos similares. Por ejemplo, Tevake describió el rumbo de Taumako a Vanikoro como «Canopus y la Cruz del Sur, no a proa, sino por la amura del babor». Si bien estas directrices se antojan de una vaguedad inverosímil, hay que tener en cuenta que se enseñan por medio de la demostración práctica, pues la estrella con nombre se señala en combinación con una estrella anónima, combinación que indicará el rumbo a seguir. En ángulo que exista entre la estrella identificada y con el nombre y la dirección a seguir se traza en el suelo con la ayuda de piedrecillas, o con varas o líneas dibujadas en la arena.<sup>225</sup>

Si bien la navegación astronómica está guiada mediante la visualización y el conocimiento de ciertos cuerpos celestes, el reconocimiento de este elemento en relación los otros elementos del espacio no es el único; y su aprendizaje, en tanto que empírico, requiere de una disposición que implica una relación dinámica y compleja entre varios sentidos del cuerpo. En efecto, las rutas geográficas pautadas por la guía de los astros no son absolutas, los navegantes del Pacífico, saben que además de tener presente la ruta que dan las estrellas, deben considerar un elemento únicamente perceptible como corporeidad que es el viento: “Beiong [...] me contó que el rumbo de las Mortlock a Pulusk «de hecho es hacia la posición de las ponientes Pléyades», más o menos oeste noroeste. Cuando le pregunté a qué se refería con el «de hecho», me explicó que uno debía navegar un poco al norte de la estrella para contrarrestar la deriva al sur debida al viento dominante y las condiciones impuestas por la corriente”.

La navegación polinesia prescinde de representaciones espacializadas del mar para su navegación, al contrario, implica un conocimiento que integra diversos elementos del medio

---

<sup>225</sup> Lewis, *Nosotros los navegantes*, 125

para lograr ubicarse en el espacio. Las estrellas son sólo un ejemplo. Otro elemento de ubicación para la navegación del Pacífico y en la que se percibe mucho más claramente cómo es que el yo-corpóreo puede relacionarse y entablar con el mundo un diálogo de forma sensitivas y tangible, son las olas. Los navegantes del Pacífico pueden identificar por su forma de dónde vienen las olas: “Las olas que levanta un viento inmediato tienen a ser temporales, poseen crestas rompientes y otras características fácilmente reconocibles. [...] me explicaron con gran tiento que el oleaje que aprovechaban no era el de las olas que levantan los vientos, sino el permanente”.<sup>226</sup> Pero no solamente las identifican de forma visual, sino que son capaces de identificar el oleaje mediante el tacto y a partir de ello, poder decidir el rumbo:

Tevake me contó que a veces se retiraba a la choza situada en la plataforma de su canoa, donde podía tumbarse y, sin distracción alguna, dar al timonel el rumbo adecuado con mayor precisión, tras analizar el cabeceo y el balanceo de la embarcación, mientras zigzagueaba en el oleaje. Insistía que a la hora de identificar la marejada, tienes que aguardar pacientemente hasta que la ola que quieras tenga un aire destacado y perceptible. Rafe, de Tikopia, también hablaba de sentir el oleaje, y Gladwin señala que los puluwatanos también «arrumbaban por el tacto del oleaje bajo la canoa, no visualmente».<sup>227</sup>

Si bien es cierto que estas son técnicas de navegación, el método corporal de sensibilidad múltiple que relaciona a los cuerpos humanos con el mundo/espacio/otros elementos, pueden ser relevantes para pensar la relación con el espacio urbano. Como señala Hunter, nuestra experiencia y relación con el espacio suele estar mediada por narrativas ya impuestas o importadas que limitan las varias maneras de ubicarnos en un lugar y desplazarnos. Si nuestra relación con los elementos que se encuentran fuera de nuestro cuerpo está mediada por narrativas ya impuestas, puede que veamos, por un lado este espacio urbano como algo ya dado, imposible de ser intervenido y mucho menos creado, y por otro que pasemos por alto elementos que coexisten con nosotros. El conocimiento del espacio-tiempo aprehendido a través de nuestra experiencia sensible no sólo es un conocimiento práctico, sino también dialéctico. Como se señaló anteriormente, no sólo soy afectada por el espacio, sino que, al

---

<sup>226</sup> Lewis, *Nosotros los navegantes*, 158

<sup>227</sup> Lewis, *Nosotros los navegantes*, 160-161

mismo tiempo, también afecto al espacio. Producimos espacio, y al mismo tiempo ese espacio nos produce a nosotros mismos.

Con Hunter y los navegantes polinesios reflexionamos sobre el tacto, Zlatan Krajina, reflexionará sobre la mirada en el espacio producido como urbano. La ciudad contemporánea está compuesta por una multiplicidad de elementos que en mayoría de las veces pasan inadvertidos para quienes transitamos por ella. Un caso ejemplar de estos elementos, en el caso de las ciudades mediatizadas, son las pantallas que, aunque devoran enormes cantidades de espacio, muchas veces pasan sin registro por nuestra experiencia, así, algunos elementos de la ciudad permanecen ocultos, desconocidos. Sobre esto, Krajina escribe: “como Michel de Certeau persuasivamente arguyó, ‘lo que la práctica hace con signos prefabricados, en lo que después se transforma para aquellos que usan... esos signos —hay un punto esencial que aún permanece, en su mayor parte, desconocido’”.<sup>228</sup>

La teoría de Certeau sobre las apropiaciones tácticas de espacios cotidianos estratégicos cobró impulso en los estudios de medios y estudios culturales hace treinta años, su atractivo yacía en descubrir y legitimar “lo desconocido” en la vida diaria: usos diferenciales de espacios y procedimientos que componían la infraestructura de la vida diaria. Sin embargo, la afirmación de Certeau de que las tácticas son momentos de completa emancipación, resultó ser demasiado ingenua: significados y prácticas resultaron estar organizadas a través de varios discursos (disponibles) y circunscritos a las condiciones reales de vida.<sup>229</sup> Además, intervenciones fenomenológicas en el campo demostraron que una base para tales actos de conciencia como ‘tácticas’ es de experiencia y encarnación *preconsciente*. Esto rectificó otra debilidad del argumento de Certeau, que es que el día a día consiste sólo en eludir restricciones<sup>230</sup>. Krajina señala que, si bien es importante mantener la visión elemental de Certeau de que la esfera cotidiana es incesante, y mantener la idea de que caminar la ciudad forma el espacio de alteridad ante el orden dominante desde dentro, esto no sólo es cuestión de reescribir el espacio urbano, sino algo más complejo, una multiplicidad de relaciones.<sup>231</sup>

---

<sup>228</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 39

<sup>229</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 40

<sup>230</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 40

<sup>231</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 40

Así, lo oculto, lo ‘desconocido’ de la ciudad sí puede ser reconocido, pero no de forma total ni completamente consciente.

Nuestros horizontes de experiencia están constituidos espacialmente y la percepción misma siempre es cuestión de perspectiva, esto significa que los objetos diferenciales se vuelven prominentes dependiendo de si se convierten en parte del horizonte de los espectadores.<sup>232</sup> Para ver es preciso observar aquello que pasa inconsciente entre toda la multiplicidad.

Zlatan Krajina, atendiendo al tema de lo ‘desconocido’, explica que las ciudades contemporáneas recuerdan a un collage. Esto no es casual, el collage no era ajeno a la arquitectura moderna, tal técnica se puede rastrear, incluso, en algunas obras de LeCorbusier<sup>233</sup>. Las ciudades mediatizadas —y en general, las ciudades contemporáneas— cargan esta tendencia surrealista. En las calles de estas ciudades nuestra atención es llamada desde varias direcciones simultáneamente<sup>234</sup>. Tomando en cuenta esta tendencia surrealista, “el Dada sostenía que lo familiar sólo podía ser examinado a través de un ordenamiento no familiar de sus componentes”<sup>235</sup>.

Inspirándonos en el Dada para interrogar la ciudad, requerimos lo opuesto a nuestra atención periférica usual cuando caminamos la ciudad, necesitamos concentrar nuestra mirada,<sup>236</sup> esto no nos permitirá ver cosas nuevas en la ciudad, sino más bien *ver la ciudad de nuevo*.<sup>237</sup> Esta técnica psicogeográfica no subordina nuestra mirada al completo azar, sino más bien la estimula a la total insubordinación de las influencias —narrativas hegemónicas— habituales.<sup>238</sup>

Mientras que Hunter nos invitó a movernos en el espacio intentando, en la medida de lo posible, abandonando las narrativas prefabricadas, la técnica psicogeográfica presentada por

---

<sup>232</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 40

<sup>233</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 42

<sup>234</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 43

<sup>235</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 43

<sup>236</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 43

<sup>237</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 44

<sup>238</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 45

Zlatan Krajina nos invita a no subordinar la mirada. ¿Cuál podría ser la utilidad de estas dos maneras de experimentar la ciudad?, ¿qué podríamos encontrarnos desplazándonos y observando el espacio de tal modo? Además de encontrar pantallas en la ciudad mediatizada, quizá también podamos encontrar espacios que se puedan transformar. Tales técnicas no sólo nos pueden ser útiles para reconocer los dispositivos de control que pesan sobre nosotros, sino también podría ser útil para identificar espacios en los que se puedan producir otros espacios y, por lo tanto, subjetividades, de otro modo. Si el espacio urbano funciona como collage, en el que, una multiplicidad de elementos, compiten por nuestra atención, y la técnica para distinguir algunos de sus elementos son miradas y pasos insubordinados a las narrativas dominantes producidas previamente, es probable que, bajo esta mirada también salten a nuestra vista y tengan sentido lugares insospechados, ocultos, ‘desconocidos’, en los que otras narrativas puedan ser contadas o de hecho se estén produciendo

## **2. Xochimilco no es un lago, es un espacio ecológico (que también es una cloaca)**

¿Cuáles son las narrativas que median la experiencia cuando visitamos Xochimilco? Al salir de la estación Xochimilco del tren ligero, lo primero que vemos son varios señores ofreciendo paseos en trajinera por el lago. Si aceptas el servicio, te conducen hasta el embarcadero en el que te dejan elegir la trajinera que creas que es la más bonita —hay unas que hasta tienen tu nombre—. Antes de embarcarte, te ofrecen comida y hasta mariachi. Si aceptas el servicio del mariachi, los músicos suben contigo a tu hermosa trajinera, y te cantan *El Rey* de José Alfredo Jiménez. La experiencia del espacio ya te emocionó lo suficiente para sacar las dos cervezas que, por si las dudas, habías guardado en tu mochila antes de salir de tu casa, pasan por la isla de las cabezas de las muñecas, ¡tétrico!, el señor que va remando, te hace una seña: “ahí están las chinampas”, te dice. No ves mucho, sólo un montón de color verde que contrasta un poco con el negro del agua en la que navegas alegremente... El paseo termina, llegas de nuevo al embarcadero, desembarcas, ¡Qué bueno que me vine de pinta al lago de Xochimilco... la próxima vez traeré amigos!

Esta, creo, es la narrativa más común con la que los habitantes de esta ciudad median su experiencia con el espacio llamado Xochimilco: Xochimilco es paseos en trajinera. Pero,



¿qué veríamos y sentiríamos en Xochimilco si intentáramos no subordinar ni nuestro andar ni nuestra mirada a esta narrativa?

Llegas a la estación Xochimilco del tren ligero. Sales por la salida más pequeña, la que da a un callejón. Lo tomas, sales a un cruce de calles, caminas derecho siguiendo el sentido de la calle, caminas cuatro cuadras, giras hacia cualquier lado, sales a una calle. La banqueta está ocupada por puestos de hortalizas, frutas, elotes y muchas otras cosas. Hay mujeres sentadas sobre la banqueta con cubetas repletas de ramos de flores amarillas y maíces oscuros. Sigues caminando, encuentras dos mercados grandes: uno de flores y otro de alimentos. Una enorme iglesia de piedra se erige dominando una plaza con un gran reloj de manecillas y un parquecito. Te acercas a la iglesia: su muro está derrumbado, cruzas el atrio y ves cintas amarillas. Te acercas más y te das cuenta de que la iglesia también está derrumbada, su puerta, cerrada. Cruzas de nuevo el atrio y sales a la calle, vuelves a girar a cualquier lado, alejándote del ruido del mercado, la plaza y los parques. Caminas casi diez calles, quizá más. Llegas a algo que parece un deportivo, caminas sobre uno de sus perímetros, encuentras una avenida, la cruzas, sales a una calle grande con muchos comercios de herramienta. Caminas varias cuadras sobre esa calle, y de pronto reparas en una vereda de tierra que se asoma tímidamente sobre la banqueta por la que caminas. La tomas. La vereda de tierra serpentea entre canales de aguas negras, caminas con cuidado para no caerte al agua, ves árboles altos y espigados, pronto comienzas a ver las calabazas con sus bellos peinados de flores amarillas, como las flores de los ramos de la señora que viste en la calle del tianguis. Quizás has ido ya muy lejos, regresas sobre tus pasos, recordando las formas de los árboles que viste en el camino y guiándote por los sonidos vuelves a hasta la calle de las tiendas de herramientas. Tomas otro camino, esta vez te metes a las calles en las que hay casas. Pasas una tienda, giras en cualquier dirección. Te encuentras con otro muro y una casita derrumbadas, ambas son de adobe. El aire se siente más húmedo. Ves aparecer árboles, sales a otra calle, mucho más estrecha, está junto a un canal de agua, hay un puente hecho con un tronco, cruzas el tronco, y caminas otra vez sobre una vereda. Llegas a una casa, caminas sobre su perímetro. Encuentras una ribera, hay una canoa flotando en esas aguas negras, junto a la canoa flotan envolturas y botellas de plástico ya resquebrajado, opaco y amarillento, ¿vivirá algún ajolote ahí abajo?, te preguntas.

De acuerdo con Morton, ecología es coexistencia. Mientras que el ambientalismo se trata de trazar límites y hacer exclusiones conceptuales y espaciales, el pensamiento ecológico no concibe que en el espacio-tiempo sean realmente posibles estas separaciones absolutas, por lo que estaríamos forzados todos los seres a sentirnos próximos. ¿Podemos encontrar algo de esta idea en Xochimilco? Muy probablemente si nuestra experiencia del espacio se reduce al paseo en trajinera, será muy difícil ver y sentir la coexistencia. Sin embargo, si volvemos a ver, Xochimilco aparece como un espacio de inquietantes lugares ocultos: Una vereda estrecha que serpentea por los canales de aguas extremadamente lodosas que nos lleva a las chinampas, y reparamos que lo único que queda del lago es la que fluye por esos canales poco profundos que están casi secos, que sin embargo siguen dando de beber a enormes y verdes sauces ahuejotes, a las hortensias, las cunas de moisés y a las milpas, de las que salen los ricos elotes morados que luego serán preparados en esquites que venderán en el mercado de comida. En otros lugares de la Ciudad de México las aguas negras van entubadas, escondidas debajo del pavimento, aparentemente excluidas de nuestro espacio. En Xochimilco, las aguas negras coexisten, no en armonía, sino en relaciones paradójicas y conflictivas con los demás habitantes y productores del espacio (humanos y no humanos). Muy probablemente vivir junto a un cuerpo de agua tan lodosa, represente algún tipo de peligro para la salud ya que el agua dista mucho de ser potable para los seres humanos. Sin embargo, esas aguas que resultan amenazadoras para nosotros, siguen alimentando lodosamente a seres vegetales, tanto a los silvestres ahuejotes como a las domésticas calabazas, que una vez cosechadas, se volverán alimento para algún ser humano incapaz de beber del agua que alimentó a la calabacita.

Xochimilco no es, ni podrá volver a ser esa postal de idílico ambientalismo en la que aguas prístinas alimentan la abundancia de las chinampas en las que los campesinos trabajan alegremente y saludan emocionados a las personas que pasean despreocupadamente en sus trajineras sobre un lago de aguas brillantes y cristalinas. Ningún Plan de Rescate medioambiental podrá regresar ningún espacio al origen perdido. Además, Xochimilco no es un espacio aislado, al que podamos pensar sin también pensar todos los demás espacios con los que está conectado. Morton señala que el pensamiento ambientalista es local, el ecológico

requiere pensar en más dimensiones. Así, si el plan para Xochimilco, no implica, por lo menos, la transformación del sistema global de drenaje, en lo que queda del lago de Xochimilco, las cosas permanecerán como hasta ahora. Continuará siendo un espacio en la que persistirán coexistiendo de maneras extrañas y paradójicas las aguas negras con los seres humanos y vegetales —sólo por mencionar un par—. La cloaca/lago de Xochimilco es un espacio ecológico, en el que además de producir alimentos aprovechando las aguas negras de la ciudad, ofrece increíbles paseos turísticos sobre nuestra propia mierda.

### 3. ¿Producir otro espacio?

Benjamin en *El autor como productor* habla del poder de la poesía en tanto poder de creación, es decir de producción, si bien Benjamin se estará refiriendo mucho más al creador literario, los argumentos que desarrolla sobre la producción valen también para los productores o *autores* de espacios sociales. Así, a la pregunta de quién produce el espacio social, podemos contestar que los autores de espacios que son todos aquellos que mediante el poder de su trabajo son capaces de modificar el ambiente.

Benjamin escribe lo siguiente:

A todos nos es más o menos conocida la cuestión acerca de la autonomía del poeta, de su libertad para escribir lo que quiera. Y ustedes no se sienten inclinados a reconocer esta autonomía; piensan que la situación social presente le fuerza a decidir al servicio de quién quiere él poner su actividad. El escritor burgués de literatura para el entretenimiento no reconoce esta alternativa. Ustedes le comprueban que, aunque no lo acepte, trabaja al servicio de determinados intereses de clase<sup>239</sup>

Esto se dirige hacia otra de las preguntas que le dan contenido al concepto de producción: ¿para quién produce el autor?, ¿al servicio de quién pone su actividad, su trabajo? Benjamin nos dice, por ejemplo, el escritor burgués de literatura para el entretenimiento trabaja al servicio de ciertos intereses de clase. De una u otra forma el autor, creador, productor, artesano, o como sea que le llamemos, pondrá su trabajo al servicio de algún grupo como

---

<sup>239</sup> Walter Benjamin, *El autor como productor* (México: Itaca, 2004), 20

podría ser la clase económica. Benjamin escribirá sobre esto: “otro tipo de escritor, más avanzado, reconoce esta alternativa. Al ponerse de parte del proletariado, toma su decisión con base en la lucha de clases [...] Su actividad se orienta por aquello que es útil al proletariado en la lucha de clases. Como suele decirse, se vuelve un escritor de tendencia.”<sup>240</sup> Aquí se responde a otra de las preguntas que le dan contenido a la producción. En el caso del escritor de tendencia que produce para el proletariado, lo hace porque toma esta decisión con base en la lucha de clases.

Hasta ahora, Benjamin en *El autor como productor* nos ha ayudado a responder las preguntas: ¿Quién produce?, ¿Por qué y para quién?, pero aún queda por resolver “¿Cómo?”. Esta pregunta es, quizá a la que Benjamin le pone más atención, pues tratará de resolver la cuestión de cómo se produce una obra de tendencia.

Quisiera mostrarles que la tendencia de una obra sólo puede ser acertada cuando es también literariamente acertada. Es decir, que la tendencia política correcta incluye una tendencia literaria. Y, para completarlo de una vez: que es en esta tendencia literaria —contenida implícita o explícitamente en toda tendencia política correcta—, y no en otra cosa, en lo que consiste la calidad a la obra.<sup>241</sup>

Benjamin ha puesto en relación la tendencia literaria con la calidad de la obra. Si bien esta afirmación es poco informativa, la clarificará mucho más a continuación:

Partí del debate estéril acerca de la relación en que están la tendencia de la creación literaria y su calidad. Pero pude haber partido de un debate más antiguo, aunque menos estéril: el que se trata de una relación en que están el contenido y la forma, en especial en la literatura de intención política. Es una problemática que se encuentra desacreditada, y con razón. Se la toma como ejemplo escolar para ilustrar el intento no dialéctico de abordar los asuntos literarios sirviéndose de clichés. Está bien. ¿Pero qué decir del tratamiento dialéctico de esta misma cuestión?<sup>242</sup>

---

<sup>240</sup> Benjamin, *El autor como productor*, 20

<sup>241</sup> Benjamin, *El autor como productor*, 22

<sup>242</sup> Benjamin, *El autor como productor*, 23

¿Cómo producir una obra de tendencia? Hasta ahora parece que tiene que ver con la relación forma-contenido, pero entendidos desde un tratamiento dialéctico. Benjamin escribe, “no se puede hacer nada con la cosa estática aislada: una obra, una novela, un libro”<sup>243</sup>, y nosotros podríamos agregar: un espacio. “Necesita insertarla en el conjunto vivo de las relaciones sociales”<sup>244</sup>, Benjamin prosigue, “las relaciones sociales están condicionadas por las relaciones de producción. Así, al abordar una obra, ha sido usual que la crítica materialista se pregunte por la actitud que ella mantiene con respecto a las relaciones sociales de producción de la época”.<sup>245</sup> Benjamin dice que responder a la pregunta de cuál es la actitud que mantiene la obra frente a las relaciones de producción de la época es muy difícil, y que, para responder cómo producir una obra de tendencia, se guiará por una pregunta más sencilla: ¿cuál es su posición dentro de las relaciones sociales de producción?<sup>246</sup> “Esta pregunta apunta directamente hacia la función que tiene la obra dentro de las relaciones de producción literaria de una época. Con otras palabras, apunta directamente hacia la *técnica*<sup>247</sup> literaria de las obras”<sup>248</sup>.

Según Lefebvre, las fuerzas productivas incluyen las materias primas, el trabajo y las divisiones sociales del mismo, así como los instrumentos empleados —medios de producción— la técnica, y por tanto, el conocimiento. Así que cuando Benjamin pregunta por la función de la obra dentro de las relaciones de producción de la época, pregunta que se dirige hacia la técnica, esta pregunta, el «¿cómo?» también se apunta hacia la forma en la que las fuerzas productivas son empleadas para la producción.

Benjamin dice que “el concepto de técnica ofrece al mismo tiempo el punto dialéctico inicial a partir del cual es posible superar la oposición estéril entre forma y contenido”,<sup>249</sup> además Benjamin dirá que este concepto contiene la indicación que “permite determinar de manera correcta la relación entre tendencia y calidad [...] Así pues, si anteriormente pudimos afirmar

---

<sup>243</sup> Benjamin, *El autor como productor*, 23

<sup>244</sup> Benjamin, *El autor como productor*, 23

<sup>245</sup> Benjamin, *El autor como productor*, 24

<sup>246</sup> Benjamin, *El autor como productor*, 25

<sup>247</sup> las cursivas son mías.

<sup>248</sup> Benjamin, *El autor como productor*, 25

<sup>249</sup> Benjamin, *El autor como productor*, 25

que la tendencia política correcta de una obra implica su calidad literaria, ahora apodemos precisar que esta tendencia literaria puede consistir en un progreso o un retroceso de la técnica”.<sup>250</sup> Así, el «¿cómo?» que da contenido al concepto de producción, queda más o menos resuelto. La obra será de tendencia o no en relación al progreso o retroceso de la técnica mediante la cual fue producida.

Benjamin explicará la tendencia política correcta y la técnica literaria avanzada a través del ejemplo de Serguei Tretiakov, un escritor operante cuya “misión no es dar cuenta sino combatir”.<sup>251</sup> Más allá de la anécdota concreta de Tretiakov que tiene que ver mucho más con la producción de letras que de espacio, lo relevante es señalar “la amplitud del horizonte a partir del cual deben ser repensadas, teniendo en cuenta las realidades técnicas de nuestra situación actual, las nociones de forma o de género literario [...] No siempre hubo novelas en el pasado, no siempre deberá haberlas”.<sup>252</sup> Esta misma reflexión es aplicable para la producción del espacio quizá en tanto sus equivalentes arquitectónicos entre forma y género. No siempre han existido las metrópolis, rascacielos y autopistas y sistemas de drenaje como los que existen ahora, no siempre deberá haberlos.

Benjamin se mantiene en el ejemplo de Tretiakov, y habla de la prensa soviética, y dice: “En el caso de la prensa soviética es posible reconocer que aquel inmenso proceso de fusión del que se hablaba hace un momento, no sólo pasa por sobre las separaciones convencionales entre géneros, entre escritor y poeta, entre investigador y vulgarizador, sino que somete a revisión incluso la separación entre autor y lector”.<sup>253</sup> El caso de la prensa soviética continúa siendo el ejemplo de una técnica progresista, es decir se mantiene en el cómo de la producción. Esta técnica tiene una consecuencia tan peculiar como importante, y es que además de pasar las convenciones entre géneros —que en el caso de la producción del espacio podríamos pensar, por ejemplo, en la ciudad y el campo— somete a revisión incluso la separación entre autor y lector, que para el caso del espacio es todavía más interesante, pues sometería a revisión la separación entre el urbanista-arquitecto y el usuario.

---

<sup>250</sup> Benjamin, *El autor como productor*, 25

<sup>251</sup> Benjamin, *El autor como productor*, 26

<sup>252</sup> Benjamin, *El autor como productor*, 28

<sup>253</sup> Benjamin, *El autor como productor*, 32

Al analizar la producción desde el cómo, nuestra reflexión se dirige hacia las fuerzas productivas. La técnica, de la que ha venido hablando Benjamin, también tiene que ver con el modo, es decir, con el cómo los medios de producción son usados. La técnica está implicada en el modo de producción. Así la técnica juega un papel fundamental al momento de transformar los modos en el que los medios de producción son usados, claro que esto no debe ser pensado sin dialéctica, es decir abstraído de las relaciones sociales de producción en las que una técnica progresista pueda estar arrojada, por ello sobre esto Benjamin nos dice:

Para referirse a la transformación de las formas de producción y de los instrumentos de producción en el sentido de una intelectualidad progresista —interesada por tanto en la liberación de los medios de producción, útil por tanto a la lucha de clases—, Brecht ha elaborado el concepto de refuncionalización. Él fue el primero en plantear a los intelectuales esta exigencia de gran alcance: no abastecer al aparato de producción sin transformarlo al mismo tiempo, en la medida de lo posible, en el sentido del socialismo<sup>254</sup>.

La técnica que produzca una obra de tendencia no puede ignorar el concepto de refuncionalización. Sólo así la técnica será una técnica transformadora. Siguiendo con el cómo, Benjamin regresa a una idea que ya habíamos plasmado, pero ahora ya no usará el ejemplo de la escritura sino el de la música: “La crisis de la actividad concertística es crisis de una forma de producción caduca, rebasada por nuevas invenciones técnicas. La tarea consistía por tanto en una refuncionalización de la forma concierto para suprimir dos condiciones: suprimir la oposición entre el ejecutante y el oyente y suprimir la oposición entre la técnica y el contenido”<sup>255</sup>. La reflexión aplica de nuevo en el ámbito de la producción del espacio social: la refuncionalización en este plano tendría que ver con suprimir la oposición entre arquitectos/urbanistas/trabajadores de la construcción y los usuarios, y en suprimir la oposición entre la forma del espacio, por ejemplo, la forma de ciudad y su contenido. Ahora bien, esta oposición sólo puede ocurrir si la primera también es suprimida. Benjamin dice: “Y este aparato es mejor mientras mayor es su capacidad de trasladar consumidores hacia la producción, de convertir a los lectores en escritores”. En el caso de la producción social del espacio, el aparato será mejor mientras mayor sea nuestra capacidad

---

<sup>254</sup> Benjamin, *El autor como productor*, 39

<sup>255</sup> Benjamin, *El autor como productor*, 44

de trasladar a los usuarios del espacio hacia la producción, de convertir a los que sólo somos consumidores del espacio a también productores del espacio.

En algún sentido *toda* actividad humana, como producción cultural, participa en la producción o reproducción del espacio que a su vez nos produce y reproduce, y “si las actividades humanas son inextricablemente espaciales, entonces nuevas formas de libertad y democracia sólo pueden emerger en relación dialéctica con la producción de nuevos espacios”.<sup>256</sup> Así, de acuerdo con Benjamin “crear productos culturales verdaderamente radicales o emancipadores, significa producir espacios emancipadores en los que estos productos culturales puedan emerger. Haciendo eco de Marx, Benjamin sugirió que la tarea de la producción cultural transformadora era la de reconfigurar las relaciones y los aparatos de la producción cultural para reinventar la ‘infraestructura’ del sentimiento de formas en las que se pudiera maximizar la libertad. El ‘contenido’ de hecho del producto cultural era secundario”.<sup>257</sup> Producir espacio a partir de técnicas que resulten de tendencia y respondan a estas ideas, no es tarea sencilla, sin embargo, hay experiencias de esta producción que cumplen tanto con la técnica progresista como con la refuncionalización, una de ellas, pienso, es el okupa.

Hasta ahora se me he estado refiriendo al espacio producido socialmente para distinguirlo del espacio abstracto. Matt Fish hablará de esta distinción refiriéndose al espacio, como espacio abstracto y al espacio producido socialmente como ‘lugar’.<sup>258</sup> Fish explica que el lugar, a diferencia del espacio, es “el ambiente inmediato de mi cuerpo viviente, la arena de acción que es al mismo tiempo que físico histórico, social y cultural”.<sup>259</sup> El lugar, en tanto espacio producido, es dialéctico, al mismo tiempo que es producido, produce subjetivación a través de la experiencia en la que las personas no sólo le encuentran sentido al mundo, sino a ellos mismos.<sup>260</sup>

---

<sup>256</sup> Emily Eliza Scott, *Critical Landscapes*, 38

<sup>257</sup> Emily Eliza Scott, *Critical Landscapes*, 39

<sup>258</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 112

<sup>259</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 113

<sup>260</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 113



Fish escribe que el crecimiento y renovación de las ciudades contemporáneas guiado y definido por el neoliberalismo<sup>261</sup> ponen en peligro tanto a los lugares como la habilidad de las personas (y seres no humanos) de establecer relaciones en sus propios términos sin impedimentos. Esto, subsecuentemente, tiene efectos negativos en el tipo de subjetividades predicadas de estas relaciones.<sup>262</sup> Es decir, la lógica de desarrollo neoliberal de la ciudad, no sólo provoca desplazamientos físicos de personas, sino que la consecuencia de estos desplazamientos puede haber una pérdida de la agencia en la subjetividad y el deterioro de sus relaciones. El desarrollo neoliberal, la ‘renovación’, la gentrificación y sus efectos sintomáticos como el ‘decantig’, la ghettificación, la estigmatización y la criminalización de ciertos sectores de la población urbana constituyen procesos psíquicos y corporales<sup>263</sup>, ya que la pérdida del lugar, constituye del mismo modo la pérdida de la personalidad”<sup>264</sup>

Si bien es cierto que los procesos violentos de crecimiento y renovación de las ciudades en el neoliberalismo provocan la pérdida de lugares y personalidades, existen tácticas que enfrentan esta lógica. Una de estas tácticas es la del okupa. El okupa probablemente exista desde la aparición de la propiedad privada, la acción de okupar es abiertamente contestataria a la validez de la propiedad privada.<sup>265</sup> El okupa existe en oposición directa a las tendencias dominantes, es una tendencia que es vista por quienes okupan lugares como un medio a través del cual conservan un sentido de agencia individual y colectiva dando lugar a subjetividades que son todo menos abyectas mediante la producción de lugares en los espacios menos probables.<sup>266</sup> Es en este sentido que tanto la experiencia del espacio de manera intentando no subordinar ni nuestro movimiento ni nuestra mirada a las narrativas dominantes, nos permiten descubrir y penetrar estos lugares “poco probables” en los cuales otro tipo de subjetividades puedan ser producidas.

---

<sup>261</sup> Para este trabajo de investigación la problematización y precisión sobre qué es el neoliberalismo, no es de importancia fundamental.

<sup>262</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 115

<sup>263</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 116

<sup>264</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 118

<sup>265</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 118

<sup>266</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 119

El proceso de crear un lugar a través de la okupación requiere de lucha y trabajo físico y mental.<sup>267</sup> El lugar se produce a través de la acción y el encuentro directo con el espacio, la constitución de la subjetividad producida en ganada, así la relación que se establece con el lugar producido y el proceso de subjetivación tiene que ver con las *formas* en la que las personas reconstruyen o interactúan con su espacio físico, de acuerdo con sus propios deseos desde una nueva manera de ser.<sup>268</sup>

El okupa, además de lo que respecta a la producción de otro tipo de subjetividades y por lo tanto relaciones, es un ejemplo único de “hacer lugar”, en los lugares que para las narrativas hegemónicas serían lugares poco probables, olvidados, intersticiales. Es a partir de estos lugares (de la consecuencia subjetiva que provoca nuestra relación con el espacio) que subjetividades poco probables e intersticiales lleguen a ser, existiendo y oponiéndose directamente a las posiciones subjetivas neoliberales<sup>269</sup>. Es importante agregar que la experiencia de la okupación no es meramente una experiencia intelectual, sino que es además experiencia sensorial en la que habitamos el lugar creado al mismo tiempo que el lugar creado nos habita,<sup>270</sup> es por esto que la okupación es capaz de crear identidades vinculadas al espacio<sup>271</sup>, no en un sentido cerrado, sino en un sentido dinámico, temporal y abierto mediante el trabajo individual y colectivo.

#### **4. Técnicas de tendencia para la producción del espacio: ¿desocupar okupando?**

Cuando se experimenta el espacio producido al que llamamos Xochimilco mediado por nuestra narrativa ecológica, saltan a la vista no sólo las trajineras, sino también las iglesias, casas y muros derrumbados. En septiembre de 2017, justo cuando comenzaba a elaborar esta investigación, un movimiento sísmico de 7.1 grados Richter sacudió la región del Valle de México. Una de las zonas más afectadas fue el sur de la Ciudad de México, en específico San Gregorio. El mismo pueblo que veinte años atrás había defendido su espacio ejidal de la

---

<sup>267</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 120

<sup>268</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 120

<sup>269</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 121

<sup>270</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 121

<sup>271</sup> Debra Benita Shaw, *Radical Space*, 122

destrucción por el Plan de Rescate Ecológico, ahora encontraba en ruinas provocadas, no por el poder público, sino por el poder del choque de las placas tectónicas.

En San Gregorio el movimiento terrestre tiró una escuela, el campanario y varias casas. Después de ayudar a salir a quienes se habían quedado atrapados en los derrumbes, se acomodó el escombros. Luego vinieron todos los problemas por la reconstrucción de los espacios, es decir por su producción. En San Gregorio, según lo que me contaron en la calle, alguna fundación del señor que es dueño de casi toda la fibra óptica del país, se ocupó de la reconstrucción de algunas casas habitación del pueblo. Cuando me señalaron los espacios que estaban construyendo, noté que eran casas de concreto. Producidas mediante la misma técnica y los mismos materiales sumamente contaminantes de la ciudad. Ignoro por completo cómo fue la gestión para la reconstrucción de esas casas. Si les dieron el material, o si les dieron el dinero para comprar el material a las personas que perdieron sus casas, o si era una constructora la que se estaba ocupando de ello, pero sea como fuere, esas casas estaban siendo producidas con la misma técnica y materiales que hacen más difícil la vida de los seres que coexisten en ese espacio.

A diferencia de la técnica constructiva dominante, en la que un modelo con los mismos materiales y formas se reproduce en cada lugar que puede, la técnica que implica la okupación es la de producir un espacio adaptado a las condiciones del lugar: materiales y modelos refuncionalizados en relación con las necesidades en las que pueden o no estar conscientes los intereses de clase y ecológicos. En cualquier caso, se necesita que la oposición entre productor y consumidor desaparezca o por lo menos sea cuestionada, y que las personas quienes a través de medios de producción crean un espacio, también sean sus habitantes. Las técnicas de construcción presentes en la okupación, el proceso de transformación del espacio mediante trabajo individual y colectivo a la vez que produce lugar, produce una subjetividad de acuerdo con el proceso de trabajo, de acuerdo con el lugar que ha creado. Este tipo de subjetividad es distinta al que se produce con la técnica constructiva hegemónica: un constructor que luego es enajenado del producto de su trabajo, y un habitante que no se produjo mediante el trabajo que produjo su habitación.

San Gregorio, Xochimilco, es posible concebirlo como un espacio ecológico, pero el que sea un espacio de coexistencia de facto, no implica que sea democrático en un sentido ecológico, ya que la lógica bajo la que se produjo este espacio no fue democrática. La lógica de tierra produjo, por ejemplo, un espacio público que excluyó formal y materialmente a las aguas de su espacio. Las técnicas constructivas, o en el caso de San Gregorio después del movimiento sísmico de septiembre, técnicas de reconstrucción del espacio, siguen estando dentro de la lógica de tierra de producción espacial. En este sentido, Xochimilco puede ser un espacio ecológico, pero no democrático. Las aguas del lago de Xochimilco, unas de las partes sin parte, aún reclama su parte en el espacio. En efecto, unas semanas antes del movimiento sísmico, la ciudad se inundó después de una tormenta que desbordó los canales de Xochimilco, el Periférico sur quedó completamente ocupado por aguas lodosas imposibles de beber. Luego del terremoto, quienes se habían quedado sin casa (vecinos de San Gregorio o los vecinos del multifamiliar de Calzada de Tlaplan), demandaron con justicia al poder público la producción de un espacio para habitar. Sin embargo, la demanda no cuestionó la técnica mediante la cual este espacio iba a ser producido, sino que simplemente —en el mejor de los casos— se volvió a reproducir el modelo anterior de espacio.

Hacernos cargo, conscientemente de la producción no es tarea fácil. Sin embargo, la experiencia, prueba que no es completamente imposible. Existen espacios que sí han sido producidos bajo otras lógicas de producción y consumo, que producen otro tipo de espacios y otro tipo de comunidades y subjetividades. En este sentido me pregunto, ¿qué tipo de espacio hubiera sido producido en San Gregorio después del terremoto de 2017 si el modo de producción de espacio dominante hubiera sido cuestionado y los habitantes hubieran optado por reconstruir ellos mismos, de acuerdo con las características de su medio, otro tipo de lugares? Tal vez los espacios no hubieran sido espacios completamente democráticos en un sentido ecológico, pero bien podrían haber sido espacios producidos con la técnica refuncionalizada en este sentido. Apropiarse de espacios para transformarlos y recrearlos mediante el trabajo individual y colectivo a través de técnicas de tendencia que discrepen del canon constructivo, puede provocar disputas, sin embargo, de eso trata la democracia. Si no persistimos en crear una técnica que nos permita tomar lugares y producirlos de diferente manera, es decir, de usar los medios de producción de manera distinta transformando el modo

de producir y reproducir, repartir y consumir espacio, las aguas lodosas del Valle de México, continuarán irrumpiendo violentamente en los espacios públicos, reclamando su parte en el espacio.

## **Conclusiones**

La pregunta con la que comencé esta investigación fue qué tipo de relación podían sostener el espacio público con la democracia. Si la democracia dependía o no del espacio público comprendido como entrono material.

Lo primero que encontré fue que no existía un esencial llamado “espacio público” debido a que los espacios entendidos en un sentido materialista son producidos, y en tanto producidos, múltiples e históricos. En este sentido, el espacio es pensado en tanto que proceso de producción. La región hidrológica del Valle de México ha sido trasformada desde que existe por fuerzas no humanas, y desde 1446 también mediante el trabajo de las fuerzas humanas reconocidas en nuestra consciencia histórica. La historia del espacio socialmente producido y las aguas de la Cuenca de México cuenta que anterior a la llegada del cristianismo a este lugar, sus pobladores habían construido un dique para contener las aguas del lago al que llamaron Texcoco, pero que se desplazaban mediante canoas y producían sus alimentos en huertos flotantes nutridos por las aguas que los rodeaban. Posterior a la llegada de los cristianos y a su conquista, los recién llegados decidieron reproducir el espacio del que habían venido en esta geografía, pero su lógica de construcción comenzó a expulsar las aguas saladas del lago de Texcoco y a explotar y luego envenenar con aguas negras los cuerpos de agua dulce de la región, y poco a poco las canoas fueron cambiadas por carros y los huertos flotantes fueron desapareciendo, dando lugar a la ciudad contemporánea en la que hoy habitamos. En ese espacio producido, también se produjo, entre otros espacios, un espacio público, en este sentido, la ciudad no sólo es espacio público y el espacio público no es toda la ciudad.

El espacio público comprendido como entrono material no abarca todo lo que denominamos ciudad, y en este sentido, hay espacios dentro de la misma ciudad que no son espacios

públicos, por ejemplo, los espacios ejidales en los que se encontraba el lago de Xochimilco. Mientras que en el espacio ejidal se continuaban produciendo y reproduciendo técnicas espaciales como las chinampas, el aspecto del espacio público de la Ciudad de México del estilo que se produjo después de la conquista en el que el agua sería poco a poco expulsada del espacio. Entre 1992 y 1993 ocurrió en San Gregorio, Xochimilco un conflicto político por la producción de espacio. El entonces Departamento del Distrito Federal impulsó un Plan de Rescate Ambiental que pretendía expropiar los ejidos para producir su propio espacio, en el que los habitantes previos serían expulsados perdiendo su lugar y su identidad. Los campesinos directamente afectados lograron organizarse y negociar con el DDF, ellos argumentaron que ningún plan de rescate ecológico sería verdaderamente ecológico si no se pensaba en solucionar el flujo de las aguas que llegaban a lo que ya para entonces era la cloaca del lago de Xochimilco. Más allá de la problemática ecológica o medioambientales que supuestamente se jugaba en el Plan de Rescate Ecológico, en este conflicto político se evidenciaba que los espacios no son neutrales ni transparentes, sino que en ellos existen juegos de verdad, saber y poder que atraviesan a las corporalidades que han producido y habitan los espacios. El espacio público como espacio producido no es un espacio universal, sino que en tanto materialmente producido compete, negocia y se enfrenta con otras formas materiales de producción del espacio. La producción de espacialidad, entonces, es conflictiva, política.

Si en los diversos espacios producidos operan diferentes juegos de verdad, saber y poder, debería haber un modo de estos que correspondiera a los espacios producidos como públicos. Lo público en este sentido se trata de reglas para el diálogo sobre lo común. Es una manera de ejercicio discursivo que pretende ser ubicua, transparente, neutral y universal; sin embargo, de acuerdo con la crítica feminista, esto no es del todo real, ya que, de acuerdo con las condiciones de emergencia histórica de la publicidad, este ámbito —sus juegos de verdad, saber y poder— se constituyeron como masculinos, viriles, racionales, virtuosos, excluyendo de su ámbito supuestamente universal todo otro tipo de experiencias de otras subjetividades y seres. El espacio público es un espacio, no universal en el que mediante la argumentación racional se llegue necesariamente a un consenso común, sino un ámbito excluyente para todos aquellos seres que no están codificados como masculinos. En este sentido no sólo las

mujeres están excluidas formalmente de este espacio, sino todos los seres no humanos. En el caso de la Ciudad de México, las aguas son los seres claramente excluidos y marginados en la producción de espacio público.

El espacio producido como público es un espacio que se constituye como excluyente de muchas formas de vida, sin embargo, este no es el único espacio que hay y su existencia es disputada por otros espacios. La política, primeramente, se entiende como una actividad conflictiva relativa a la repartición de lo que nos es común, y la democracia es el ejercicio litigioso, en el que los que forman parte, pero que políticamente no tienen parte en los espacios producidos, reclaman su parte. Sin embargo, pensar la democracia tan sólo circunscrita al mundo de lo humano no estaría completo. De acuerdo con la crítica ecológica, en el litigio por la parte que nos corresponde de lo común es necesario considerar a todos los otros seres con los que coexistimos de maneras extrañas y paradójicas. En el caso de Xochimilco, mucho más que los campesinos chinamperos que se organizaron políticamente contra el DDF para defender su espacio, deberíamos atender a cómo las aguas que fueron desterradas de la Ciudad de México por la lógica de producción espacial que también produjo un espacio público, entran al litigio por su parte de lo común.

Si el espacio producido como público es un espacio de carácter excluyente y la democracia en un sentido ecológico se trata de asumir la coexistencia con todos los seres y reconocerlos como agentes en el litigio democrático, entonces la democracia no podía depender del espacio público como entorno material, sino que, muy por el contrario, la democracia entendida desde la coexistencia criticaba al espacio público y podría producir otros espacios. En este sentido, la democracia no depende del espacio público. No necesita de un espacio público para poder ejecutarse, sino que la democracia justamente es la actividad que puede llegar a cuestionar su existencia.

El espacio público urbano no puede ser accesible universalmente, sencillamente porque las condiciones de su emergencia como producto histórico lo constituyeron como un espacio excluyente. En el caso de la Ciudad de México, luego de la conquista espacial por la modernidad castellana, se fue produciendo un espacio que procuró ir desterrando

paulatinamente a las aguas que lo conformaban. Así, el espacio público de esta ciudad es un espacio producido en el cual los lagos, ríos y canales fueron rechazados y pretendieron ser alejados. La lógica de producción de este espacio público, al no considerar a las aguas necesarias como parte del espacio, no sólo las echaron fuera del espacio urbano, sino que a algunos cuerpos de agua dulce que quedaban cercano a él, fueron explotados, agotados y posteriormente envenenados con aguas negras, producto de la técnica mediante la cual había sido producido el espacio de la ciudad. Sin embargo, como señala la crítica ecológica, no es realmente posible excluir los demás seres, y en este sentido, las aguas que quedaron relegadas a cloacas y drenajes, litigan vehementemente por su espacio desde hace algunos años en la ciudad, tomando violentamente los espacios producidos como públicos inundándolos con su oscuridad y pestilencia.

Esta investigación podría resultar de utilidad en la medida en la que presenta un diagnóstico no tecnicista sobre el espacio público de la Ciudad de México en la que la problemática del agua en relación con los espacios producidos hasta ahora salta como urgente. Atender, analizar y criticar desde el horizonte de la democracia en un sentido ecológico los modos en los que producimos y reproducimos espacio en la cuenca del Anáhuac resulta urgente para poder hacerse cargo, por lo menos de maneras parciales, de las consecuencias de la producción espacial que nuestra cultura ha creado hasta ahora. Replantear estos modos de producir, de maneras situadas, complejas y responsables desde el horizonte de la democracia radical, podría ofrecer alguna pista sobre cómo comenzar a producir otros lugares, con otras lógicas de verdad, saber y poder desde la coexistencia en este momento de emergencia ecológica que enfrentamos globalmente. Así mismo, esta investigación podría resultar útil para el análisis de políticas públicas que en este momento están siendo anunciadas para la zona del Lago de Xochimilco. En efecto, el 12 de junio de 2019, la página de Facebook de la Coordinación de Pueblos, Barrios originarios y colonias de Xochimilco, hizo público, mediante una nota de Noticieros Televisa, la propuesta de la alcaldía de Xochimilco de demoler casas habitación construidas alrededor del Lago, argumentando, nuevamente, como en 1993 la acción como un plan de rescate ecológico para el lago, donde una vez más, el agua misma no ha sido mencionada.



## **Bibliografía**

Allison M. Jaggar, coord. 2008. *Just Methods*. United States: Paradigm Publishers

Comisión Nacional del agua. 2014. *El agua que mueve a México*. México: Conagua-SEMARNAT

Debra Benita Shaw & Maggie Humm, coord. 2016. *Radical Space* (London: Rowman & Littlefield International

David Lewis. 1974. *Nosotros los navegantes*. España: Melusina

Emily Eliza Scott and Kristen Swenson, ed. 2015. *Critical Landscapes*. Oakland: University of California Press

Emma González Carmona, Cynthia Itzel Torres Valladares. 2014. “La sustentabilidad agrícola de las chinampas en el Valle de México: caso Xochimilco”, *Revista Mexicana de agronegocios* (Enero-Junio,): 702

Enrique Florescano y Virginia García Acosta, coord. 2004. *Mestizajes tecnológicos y cambios culturales en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Jorge Eliécer Martínez y Sara Victoria Alvarado. 2018. “Hacia una genealogía de la noción de espacio público: la sacralización práctica del espacio”, *Hologramática* (año XV), Número 28

Jorge Legorreta. 2013. *Chinampas de la ciudad de México*. México: UAM-Azacapotzalco

Jürgen Habermas. 1981. *Historia y crítica de la opinión público*. Barcelona: Gustavo Gili

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

Ian Hacking. 2014. *Why is there philosophy of mathematics at all*. New York: Cambridge University Press

Jacques Derrida. 1989. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos

Jacques Rancière. 1995. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión

Jacques Rancière. 2006. *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu

Kathryne Beebe, Angela Davis & Kathryn Gleadele, 2012. Introduction: Space, place and gendered identities: feminist history and the spacial turn. *Women's History Review* (september): 257-71

Linda Alcoff & Elizabeth Potter, coord. 1993. *Feminist Epistemologies*. New York: Routledge

Michel Foucault. 1984. "De los espacios otros", *Architecture, Mouvement, continuité* (Octubre):100-10

Michel Foucault. 2009. *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI

María Eugenia Terrones. 2004. *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente: historia de Xochimilco en el siglo XX*. México: Instituto Mora

Magdalena García Sánchez. 2008. *Patrimonio y paisajes culturales*. Zamora: El colegio de Michoacán

Nancy Fraser. 1993. “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”, *Debate feminista* (marzo): 27

Nicholas Roe, ed. 2005. *Romanticism: An Oxford Guide*. New York: Oxford University Press

Paulino Decanini. 2015. *En busca de la ciudad dinámica*. México: Lid

Seyla Benhabib. 1992. *Situating the self*. Cambridge: Polity Press

Timothy Morton, “Derrida and Ecology”:

[https://www.academia.edu/30681302/Derrida\\_and\\_Ecology](https://www.academia.edu/30681302/Derrida_and_Ecology)

Timothy Morton. 2013. *Hiperobjects*. Minneapolis: University of Minnesota Press

Timothy Morton. 2010. *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press

Walter Benjamin. 2004. *El autor como productor*. México: Itaca

Walter Benjamin. 2005. *Libro de los pasajes*. España: Akal

Recursos electrónicos:

Wikipedia, “Incendio en la fábrica de Triangle Shirtwaist de Nueva York”,  
[https://es.wikipedia.org/wiki/Incendio\\_en\\_la\\_f%C3%A1brica\\_Triangle\\_Shirtwaist\\_de\\_Nueva\\_York](https://es.wikipedia.org/wiki/Incendio_en_la_f%C3%A1brica_Triangle_Shirtwaist_de_Nueva_York)

Ernesto P Uruchurtu

[https://es.wikipedia.org/wiki/Ernesto\\_P.\\_Uruchurtu#Obras\\_en\\_la\\_Ciudad\\_de\\_M%C3%A9xico](https://es.wikipedia.org/wiki/Ernesto_P._Uruchurtu#Obras_en_la_Ciudad_de_M%C3%A9xico)

Canal de la Viga

[https://es.wikipedia.org/wiki/Calzada\\_de\\_la\\_Viga#/media/Archivo:01a-La\\_Viga\\_Canal.png](https://es.wikipedia.org/wiki/Calzada_de_la_Viga#/media/Archivo:01a-La_Viga_Canal.png)

Lago de Texcoco

[https://es.wikipedia.org/wiki/Lago\\_de\\_Texcoco#/media/Archivo:Valley\\_of\\_Mexico\\_c.1519-fr.svg](https://es.wikipedia.org/wiki/Lago_de_Texcoco#/media/Archivo:Valley_of_Mexico_c.1519-fr.svg)