ALTERIDADES, 1998
8 (15): Págs. 7-23

El dilema de lo local y la producción social de la *feudalización*

*MÓNICA LACARRIEU**

- ...y dos mil años antes de Cristo aparecieron estas ciudades amuralladas que protegían a los ricos cortesanos de las famélicas tribus externas (relata un guía de turismo)
- Comenzaron siendo pequeñas aldeas? (preguntan los turistas)
- No... Comenzaron siendo "barrios con candado"... (responde el mismo guía).

Humor-Fontanarrisa. Revista Clarín 1996

La "medievalización" de las ciudades no sólo se ha convertido en una profecía cumplida,[1] sino además en un tema recurrente —y más allá del contexto des un chiste— en bibliografía que aborda la cuestión. En este sentido, se habla de la recreación de castillos laberínticos,[2] de una "estética" de las ciudades actuales caracterizadas por amurallamientos defensivos,[3] así como de un tiempo en el que las "tribus urbanas" parecen multiplicarse y otorgar un lugar dé preeminencia al denominado *neotribalismo contemporáneo.*[4]

Sin embargo, el proceso de *retribalización* parece exceder los límites de los "barrios privados": observado desde estos nuevos patrones de urbanización, el fenómeno quedaría restringido a ciertas zonas de las ciudades y a determinados sectores sociales de las mismas. En cierto modo, esta cara de las ciudades del presente es objeto de algunos lugares comunes que operan como núcleos de referencia estereotipados: aquellos que estrechan la cuestión y la asimilan a los "barrios cerrados" con calles igualmente privadas, rejas y muros; o bien quienes aun extendiendo este proceso a diversas reivindicaciones de nivel microlocal, establecen analogías entre este tipo de prácticas y la faz negativa que siniestramente parece azotar a las urbes. Esta perspectiva es la que con frecuencia asocia *localismo* a *fundamentalismo,* el enemigo potencial de este fin de siglo.

A pesar de su importancia, el también denominado *fenómeno de feudalización* no se ha constituido en el problema por excelencia. Por el contrario, es el mundo contemporáneo, especialmente observado en términos del proceso de globalización, y las grandes ciudades, visualizadas como los espacios donde con mayor precisión tienen lugar las características peculiares a esta nueva dinámica, los que recientemente se han convertido en *problemas sociales,* en el sentido que les otorga Bourdieu. Es decir, "problema(s) *socialmente producido(s)* dentro y mediante un *trabajo colectivo de construcción de la realidad social*" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 178-179), elaborados, discutidos y legitimados desde las diversas instancias que operan socialmente.

Cuestión que resulta coherente con una "real" agudización de determinados fenómenos contemporáneos, la que ha producido un desplazamiento en las preferencias sobre ciertos temas, la caída de "viejos

* Investigadora CONICET-Universidad de Buenos Aires.

1 En 1972 Umberto Eco profetizaba para este fin de siglo, la emergencia de una "nueva Edad Media". Es retomando este pensamiento cuando hablamos de profecía cumplida.

2 Armando Silva (1992) desarrolla esta idea.

3 Un desarrollo pormenorizado sobre esta cuestión aparece en Frugoli, 1995.

4 Problemática ampliamente analizada en Maffesoli, 1990.

conceptos"—*cultura, identidad, lugar*—y la emergencia de "nuevos" —*globalización, mundialización, desterritorialización*—, así como el cuestionamiento a cierta antropología de corte "localista". En este sentido, aun cuando —como señala Ortiz— "la problemática planteada... conduce a una reevaluación del cuadro conceptual de las ciencias sociales" (Ortiz, 1996: 24), es este reexamen el que, fundamentalmente, coloca en crisis la disciplina antropológica. Desde este punto de vista, especulamos sobre la configuración de un marco que se ha "globalizado" tanto, como aparentemente ha ocurrido con las sociedades del presente.

La devaluación de procesos relativos al orden de lo local aparece cruzada por estos factores, relegando su discusión a las figuras menos relevantes de la "comunidad científica", a los que a pesar de todo seguimos siendo "militantes del trabajo de campo" o a intentos mínimos de análisis siempre por relación a la problemática aprobada, no sólo en la comunidad mencionada, sino incluso en organismos, medios de comunicación, etcétera.

¿Cómo explicar esta aparente "nueva Edad Media" que caracteriza a las ciudades del presente? Parece ineludible recurrir a nuevos y remozados estudios sobre las prácticas que los Vecinos ponen en juego. Y aun así, podremos aventurar algunas generalizaciones que rindan cuenta de aquéllas y de su relación con los procesos mundiales, aunque no necesariamente concluyentes. De hecho, conocer e intentar un análisis de las prácticas vecinales de tal o cual ciudad podrá decirnos más de lo que sabemos hoy sobre las mismas, pero no cerrarán el capítulo sobre esta temática, porque finalmente no todos los vecindarios —aún con certera influencia de lo global— generan las mismas acciones, siendo esto lo que hace a las ciudades diferentes entre sí.

En continuidad con esta sintonía, en las próximas páginas echaremos una tenue luz sobre los discursos y prácticas de los diversos actores sociales involucrados con determinados espacios de las ciudades de Buenos Aires y México.

El estigma de lo local

"Estamos pasando de una civilización antes tradicionalmente rural y después nacional, a una *civilización global* donde todos vivimos en proximidad... Las ciudades del futuro no serán nacionales... en términos culturales pertenecerán al mundo"; anticipa el secretario de la Cumbre de Habitat II, quien preanuncia una nueva "revolución urbana", unificando su interés y el de otros como él, en las implicaciones de la globalización.[5]

Como ya hemos sugerido, mientras en *el campo de los especialistas se reflexiona y discute acerca de "la ciudad del siglo XXI", en el nivel de lo local, la gente se representa y practica un retorno a "la ciudad del Medioevo"*. Apreciación que, en una primera instancia, nos remite al modelo más común y más de "moda": el de las dicotomías u oposiciones binarias, desde el cual muchos de los que se dedican a desentrañar los nuevos fenómenos de la globalización, establecen que ésta encuentra su reverso estructural en la emergencia y proliferación de "nuevos regionalismos, nacionalismos y localismos". Esta forma de mirar la cuestión tiende a calificar prejuiciosamente los términos opuestos, *sobrevaluando la homogeneización* que se desprende del primero y *subvaluando* por relación a éste, *el resurgimiento heterogéneo de reivindicaciones locales*. Apuntalan esta perspectiva una serie de "verdades incuestionables", como por ejemplo que la globalización existe ofreciendo un mundo cada vez más interconectado y estandarizado, suponiendo una visión optimista y de progreso, cuya cara negativa estaría reflejada en la multiplicación de grupos marginales, sobrevivientes de un estadio retrógrado en la evolución humana, en consecuencia de peligro potencial.[6]

Es en esta sintonía que Castells Vierte algunas conclusiones sobre el mundo del presente, afirmando que nos enfrentamos al "surgimiento histórico del espacio de los flujos, superando el significado del espacio de lugares", postulando que en tanto la gente aún vive en lugares, intenta reacciones defensivas —no conscientes— mediante su fragmentación en tribus y su revitalización de identidad territorial y cultural. El autor se concentra en la dicotomización mencionada, emitiendo Juicios de valor acerca del fortalecimiento de la multiplicidad, en tanto diagnostica una "afirmación fundamentalista de [la] identidad" y previene sobre los peligros del tribalismo (Castells, 1995: 483, 485-486).

Este tipo de planteamientos ofrecen un panorama acerca de lo local, enfatizando que la gente actúa por

[5] La cita es parte de un diálogo entre el secretario de la Cumbre de Naciones Unidas Habitat II (Estambul, junio de 1996) con una periodista norteamericana, publicada en: "Las ciudades del año 2000. La primera civilización urbana", en *Clarín,* Segunda Sección, 9 de junio de 96, pp. 8-9. La "revolución urbana" como problema que afecta a todo el mundo es anticipada por este secretario en relación con la cumbre (Boletín MOST, núm. 6/7, 1996, p. 1).

[6] Sobre este punto sugerimos la lectura de Ferguson, 1992; así como Ortiz, 1996.

"instinto" defendiéndose y desarrollando entonces, un ultrarrelativismo y —tomando la idea de Laclau [1996)— un *autoapartheid.* Los seguidores de esta línea postulan la superación de esta cara de la moneda, pues para muchos de ellos —no es el caso de Castells— estos intentos regresivos deberían ser absorbidos por el poder de la globalización.

Desde esta perspectiva, se pronostica el "fin de las ciudades" como "lugares con significación social" orientadores del sentido de los lugares (Castells, 1995: 485), o bien se las piensa inmersas en una dualización extrema concordante con la planteada para las sociedades en general. Tal como lo señala Auge "la ciudad es un mundo porque es del mundo y porque recapitula todos los rasgos del mundo actual...", simultáneamente que se abre en un abanico de "aldeas". Según esta postura, las ciudades actuales estarían reproduciendo la oposición mencionada y de este modo configurándose entre tendencias y procesos homogéneos vinculables a la globalización, y su descomposición y recomposición en "muchas ciudades" caracterizadas por "la idea de la intimidad... la identificación con un barrio..." (Augé, 1995: 152-153).

Creemos que no tiene sentido detenerse en la cuestión de las dicotomías en sí mismas, ya que tratar el problema desde esta perspectiva está siendo fuertemente cuestionado. Pero sí en cierto consenso acerca del *collage* en el que vive el mundo actual, en cuyo seno las diferencias se difuminan y yuxtaponen (Geertz, 1996), como la desterritorialización —condición de los nuevos fenómenos—, que supone cambios profundos en las concepciones de espacio y tiempo. Del mismo modo que, si bien envuelto en cierta minusvalía y simplificación de la problemática, se aprueba que lo local está vivo, que múltiples identidades se fortalecen y abusan de un "relativismo puro", que en consecuencia esta vía localista supone identidades locales "mal asumidas... [que] no poseen el monopolio de la definición de sentido" (Ortiz, 1996: 89), y que contienen un peligro latente fundado en posibles "apoteosis de sus héroes y satanizando a sus enemigos" (Geertz, 1996: 91).

Las generalizaciones se extienden, al mismo tiempo que se exalta una mayor y mejor comprensión de las sociedades actuales desde el primer consenso, no es así desde el segundo. En buena medida, y como ya lo hemos señalado al inicio de este trabajo, resulta difícil y complejo —a los especialistas— distanciarse de ciertos lugares comunes, en tanto que es desde los caminos que hacen a lo local donde las prácticas y discursos recurren a categorizaciones que las ciencias sociales —en especial la antropología— han defenestrado. Se construye una discordancia entre determinados conceptos "muertos" como los de lugar, identidad, cultura y su resurrección desde diversos grupos sociales; y, por ende, se construye una concordancia entre "nuevas categorías" y los movimientos mundiales en los que los espacios tienden a dilatarse, las culturas a mundializarse ingresando nuevos referentes identitarios, las ciudades a descorporizarse y desintegrarse en medio de flujos trasnacionales.

Nos excusamos de detenernos en este punto, pues no sólo es exhaustiva la bibliografía que demuestra la insatisfacción de algunos conceptos y la necesidad de acuñar otros para entender más acabadamente la contemporaneidad, sino porque además preferimos focalizar nuestra atención en la dimensión de lo local, desde donde sin duda regresaremos a las conceptualizaciones.

Estamos de acuerdo con Giddens (1997: 6) en una transformación de lo local como parte de la mundialización, entendiendo por ello que "pocas personas en el mundo pueden desconocer el hecho de que sus actividades locales se ven influidas... por eventos o agencias lejanas", lo que, llevado al orden de las ciudades, implica "que lo que sucede en un barrio local seguramente ha sido influenciado por otros factores... que operan a una distancia indefinida lejos del barrio en cuestión" (Giddens, 1994: 68).

Sin embargo, el propio Giddens recae en este saber generalizado acerca de la disolución de la comunidad local asimilable a la decadencia del lugar como territorio, simultáneamente que acepta la existencia e intensificación de vida y prácticas locales. Como en otros muchos autores esta afirmación no aparece analizada más que desde las diversas reformulaciones que han acontecido como resultado de una sociedad diferente. En otras palabras, desde esta perspectiva, las diversas y múltiples manifestaciones de lo local sólo se entienden en relación con los procesos de mundialización.

Cuando el intento es superar —como en el caso de Giddens o de Ortiz— lo local encapsulado y dicotomizado se recurre a la idea de *transversalidad* y atravesamiento, desde la cual se redefine la territorialidad —desvinculada del espacio físico— y la dimensión de lo local en relación con lo global, estableciéndose *una territorialidad dilatada* (Ortiz, 1996: 62-63).

En este sentido, entran en crisis una serie de ideas asociadas al concepto de lugar, nos referimos no sólo a la de espacio con contorno preciso, sino también a la de "autenticidad", "raíz", "arraigo". Entonces, ¿cómo se resuelve este conflicto entre el saber proveniente de las ciencias sociales y aquéllo —que como veremos— puede observarse si colocamos la mirada en las prácticas

y discursos locales —en este caso en los vecinos—? Lo local vinculado a territorios, a lo auténtico, a lo arraigado, estalla en el imaginario y en diversas prácticas puestas en juego por los actores sociales involucrados, lo que no permite desechar del todo la presencia de otros niveles atravesando dichas acciones. La cuestión resulta compleja y la propuesta debe incluir un intento de análisis tomando en consideración dichas prácticas.

Asimismo, debemos tratar de responder a inquietudes bastante recurrentes cuando se aborda el problema de la emergencia de reivindicaciones microlocales. Para algunos, los actores sociales comprometidos en ellas constituyen una amenaza fundamentalista, mientras para otros, ante una receta que no sirve en todas partes, "los diversos grupos... tienden a replegarse sobre sí mismos, por *miedo a* perder en nombre de la aldea planetaria su identidad...".[7] Entonces, ¿son peligrosos o miedosos? ¿se trata de grupos reactivos, defensivos e "instintivos" llevados por sus emociones ante tanta globalización? Y para acercarnos aún más al problema que nos atañe, ¿es que la ciudad se debilita en el mismo sentido que la nación? ¿es que ha entrado en crisis un modelo de ciudad, ante el cual comienzan a armarse nuevos caminos del orden desde el "estallido" microlocal? ¿Por qué *el pasado insiste en volver* en tanto recurso legítimo y en uso en muchas de estas demandas de "encierro"? ¿Es que el "volver a vivir" y el "retorno al paraíso perdido" se aúnan sólo en la búsqueda y reclamo del "derecho a ser diferentes" ante tanto exceso de modernidad?, o ¿se trata de una nueva forma de ciudadanía que vincula el reclamo a la diferencia junto al de una mejor calidad de vida?

"Comunidades de iguales"... ¿comunidades virtuales?

Retomar nuestra reflexión (según la cual mientras *el campo de los especialistas se dirige hacia "la ciudad del siglo XXI",* en el nivel de lo local *la gente se representa* y *practica un retorno a "la ciudad del Medioevo")* nos conduce a pensar que aunque el libreto de las ciudades del siglo XXI aún no ha sido escrito, ciertas declaraciones del campo mencionado vienen legitimando una visión asociada al "fomento de la solidaridad como valor fundamental".[8] Es posible que en este plano —y aún más allá de las ciudades— la agenda del siglo XXI se dirima, entre los especialistas, en relación con problemas que ponen en juego el *principio de igualdad:* entre naciones, en el seno de ellas, entre ciudades, o dentro de las mismas, entre sus habitantes.[9] Sin embargo, aún en el siglo XX y colocados en el orden local, la gente parece practicar nuevas modalidades en las que prevalece "ser *iguales y diferentes a la vez".*

Ésta es una imagen sobre la que —en algunas ciudades como México— se insiste. Así, Carlos Monsiváis ha retratado: "...en el Distrito Federal la obsesión permanente es la multitud que rodea a la multitud, la manera en que cada persona, así no lo sepa o no lo admita, se precave y *atrinchera,* en el mínimo sitio que la ciudad le concede" (1995: 17, cursivas nuestras). Del mismo modo, otro escritor mexicano decía: "antes de viajar a Italia... intenté llegar a mi casa por el camino habitual. Ya no puedo... hay calles cerradas, con rejas. Se trata, dijo, de una *'nueva Edad Media'...".*[10]

Es evidente que una primera imagen, que por otro lado tiende a simplificar la cuestión, recrea aspectos que fueron cruciales a la hora de definir —en ocasiones también de manera estereotipada— las ciudades medievales. Nos referimos al levantamiento de murallas con *necesidades de defensa,* dividiendo aguas entre la ciudad o aldea feudal, habitada por nobles y burgueses, en cuyo seno el castillo era su dominante, y los "otros", excluidos de la jerarquía social, que habitaban por fuera de ellas. Asimismo, las necesidades de defensa aparecían como consecuencia de los robos acaecidos por vándalos y por las frecuentes *guerras feudales,* frente a las cuales la Iglesia se constituyó en el atenuador social, contribuyendo al bienestar general.

Es innegable que, en una primera instancia, estas características pueden extrapolar fácilmente a novedosas pautas de urbanización que hoy tienden a regir en las grandes ciudades. El *sentido de castillo,* idea desarrollada por Silva (1992: 75) en relación con los nuevos barrios que aparecen en zonas acomodadas de Bogotá, o la *ciudad aparte* que por efecto de los procesos modernizadores, se va creando en San Pablo

[7] "Ninguna receta sirve en todas partes" por André Fontaine. En: Clarín, Sección Opinión. Buenos Aires, 6 de agosto de 1996, p. 15.

[8] Expresiones extraídas del Boletín de MOST. *Gestión de las Transformaciones Sociales,* núm. 6/7. Unesco, París, junio de 1996.

[9] Un análisis suscinto sobre este tema a nivel mundial puede encontrarse en el artículo de James Gustave Speth, "El tema del siglo XXI será la igualdad". En: *Clarín,* Sección Opinión, Buenos Aires, martes 10 de septiembre de 1996, p. 15.

[10] Relato realizado por J. E. Pacheco en Roma y reproducido por Galo Gómez en: "El siglo XX mexicano se acabó". En: *Reforma,* Sección C, Cultura, miércoles 13 de noviembre de 1996, México, p. 1 (las cursivas son nuestras).

(Frugoli, 1995), estarían resucitando en dichos espacios los aspectos mencionados.

Estos barrios privados que comenzaron a instalarse en Buenos Aires en zonas privilegiadas del con urbano[11] en los ochenta, pero a proliferar en los últimos años, son los denominados *barrios con candado.*[12] "Miniciudades" —pues integran "toda" la infraestructura necesaria— que han iniciado un proceso de desplazamiento, hacia la periferia, de sectores medios acomodados que previamente habitaban en zonas de nivel elevado de vida de la Capital Federal. Los primeros lugares escogidos (el 80 por ciento) se ubicaron en el norte del conurbano, pero en la actualidad se han extendido hacia otros rumbos. Es interesante observar que en algunos casos fueron originalmente clubes de campo o *countries* de fin de semana, devenidos en lugares de residencia permanente y que hoy no tienen una situación jurídica clara. Para su formación se han unido varios factores: ante todo, la especulación inmobiliaria que guía los designios de la ciudad con escaso contralor, más bien con complacencia de los gobiernos nacional y local, y que han tendido en los últimos años —ligado a una fuerte tendencia privatizadora— a la valorización territorial de determinadas zonas; un creciente ajuste económico que ha influido incluso sobre los sectores medios acomodados que han debido suprimir la casa de fin de semana; un potente discurso de moda acerca de la "vuelta a la naturaleza" y, por ende, de "hacer ciudad en el campo" y la búsqueda de seguridad.

Aunque es un fenómeno escasamente estudiado —al menos en Buenos Aires— los especialistas tienden a acentuar la ecuación *barrio con candado-espacio defendible,* vinculando esta idea a la seguridad física, pero también a la generación de un mundo con "gente como uno" —la apuesta sobre "ciudades ecológicas" o "náuticas", uniformando a la gente según sus intereses, o su configuración desde lazos de parentesco y/o amistad, rinden cuenta de ello—. En este sentido es destacable que el sector inmobiliario ha interpretado el sentir de ciertos sectores de tal modo que el discurso de venta se formula desde frases como "retazos de paraíso", coincidente con un retorno —esperado por sus usuarios— a la utopía barrial, donde no exista el conflicto y la paz inunde el espacio amurallado.

La posibilidad de generar nuevos asentamientos aislados no se ha agotado en estos perímetros territoriales. De hecho, nuevos proyectos convenidos entre inmobiliarios, intendentes y el mismo gobierno nacional se han difundido recientemente bajo la fórmula de un "mundo mejor" y aún más aislados de la "ciudad tradicional". La polémica en torno del proyecto de isla artificial,[13] cuya construcción se imaginó en jurisdicción del Río de la Plata, frente al puerto de San Isidro (en la zona norte del conurbano bonaerense), colocó nuevamente sobre el tapete la cada vez más recurrente idea sobre la creación de "comunidades" de moradores. Las noticias sobre este tema daban por cierto la construcción de un barrio privado de lujo para 20 000 personas, casi una ciudad a 300 metros de la costa. La denominada Isla del Plata, factible de ser llamada "isla de la fantasía", puso en evidencia la tentativa ilusoria de crear una "comunidad ficticia", artificialmente concebida, ausente de aparentes conflictos. Así, en los últimos tiempos, nuevas "islas inventadas" suelen ser objeto de discusión entre sectores políticos, empresarios y profesionales, si bien no entre vecinos.

Estas "ciudades en miniatura" replegadas hacia sus interiores también son hallables —aunque con características urbanas diferenciadas— en otras grandes ciudades. En México se identifican con las colonias nuevas, si bien no necesariamente periféricas, y en ocasiones no tan meticulosamente planeadas: nos referimos a los múltiples casos en que mediante una acción posterior, los vecinos de una calle la cierran con vigilancia privada. Bosques de Las Lomas, Santa Fe, el Pedregal, surgen con fronteras muy precisas —en ocasiones mimetizándose con el paisaje natural, como montañas—, entre grandes casas amuralladas, calles escasamente caminables y reducido transporte público; nos regresan sobre ilusorias "comunidades de gente semejante".

Sin duda, parece fácil plantear un *nuevo Medioevo* en las ciudades actuales, cuando observamos barrios cerrados planificados según la apariencia de fortalezas

[11] El conurbano bonaerense es el cinturón que rodea a la Capital Federal. Conjuntamente conforman el área metropolitana; sin embargo, administrativamente la capital posee su propia municipalidad, y el conurbano pertenece a la Gobernación de la Provincia de Buenos Aires. A los límites administrativos se añaden los simbólicos que persisten en una división taxativa entre la ciudad de Buenos Aires (Bs.As.) y el conurbano visualizado como la periferia.

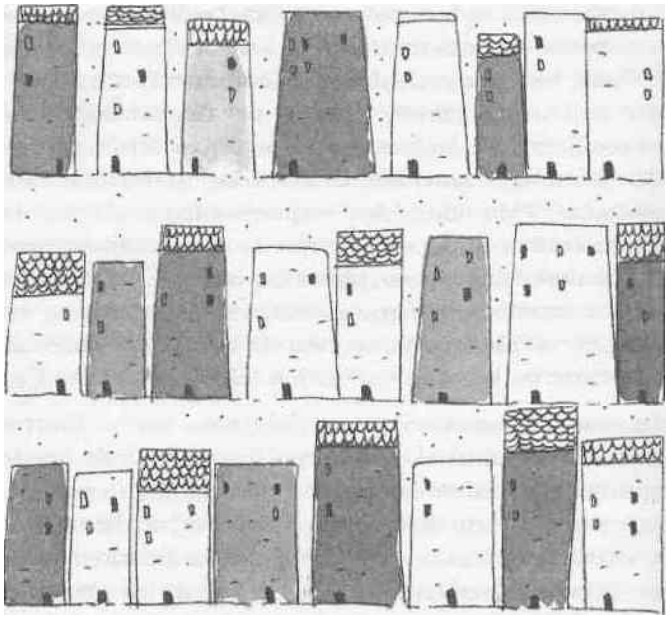
[12] Se estima en aproximadamente 100 la cantidad de este tipo de barrios, y en una suma total de 215 incluyendo los *cuuntries* que aún continúan siendo casas de fin de semana. Algunos se han conformado desde sus orígenes como barrios cerrados otros se han cerrado paulatinamente.

[13] Este proyecto salió a la luz a través de los medios de prensa en mayo de 1996. Dichas noticias aparecieron repetidamente en los periódicos nacionales bajo títulos como: "Quieren hacer una isla artificial de 352 ha frente al puerto de San Isidro"; "Crece la polémica por el proyecto de la isla artificial"; "El río generoso"; entre otros aparecidos en el matutino *Clarín*.

propias de ese periodo de la historia humana. Y es fácil extenderse hasta plantear una creciente atomización de las ciudades, basada en la experiencia de comunidades regidas por un "relájese y disfrute" al interior de una vida integrada, muy diversa de otras que pueden encontrarse más allá de las mismas. Asimismo, se constituyen en los ejemplares utilizados a la hora de apoyar ciertas transformaciones que supuestamente definen hoy a las ciudades: pensamos en la noción de descentramiento, en tanto supone la decadencia de los centros tradicionales en favor de "nuevos centros en la periferia"; o bien en los cambios peculiares de la relación público-privado en la vida urbana (la denominada desurbanización).

Los habitantes de estos lugares parecen ser víctimas de diversas paradojas: a) constituyen una de las "siete plagas" que ha convertido, por ejemplo a México, en una "ciudad posapocalíptica"; b) son seres indefensos, miedosos ante tanta violencia urbana, aislados en refugios impermeables a todo conflicto —como suelen ser observados en Buenos Aires—; c) participan, por otra parte, de los denominados *ideopanoramas* —noción retomada de Appadurai (1994: 316)—, o sea de las diversas ideas que se universalizan orientadas desde lo político y apoyadas por diversos sectores interesados, como puede ser la "vuelta a la naturaleza y el bienestar" y, en este sentido, de la denominada *conversación global* que incluye el *discurso de la globalidad*;[14] pero, por otra parte, se atrincheran entre pares celebrando y manipulando un particularismo aunque en un contexto que tiende a universalizarlos. Es desde esta punta del ovillo que recrean comunidades pretendidamente endogámicas de las que se desprende un sentimiento de *estar "en casa",* que implica una idea de local como "un sitio privilegiado para la nostalgia... un espacio en el que alguna vez todo parecía simple y recto... un lugar confortable de fisonomías familiares" (Hannerz, 1992: 113). "En casa" significa encerrarse entre vecinos, amigos, familiares.

Habría entonces que remarcar que no sólo este tipo de urbanización no se concibe con las mismas características en las diversas ciudades, sino que además participan de una especie de "sistema de clonación" a partir del cual se gestan "barrios tipo", tanto como se recrean imágenes tendientes a la creación de "vecinos ideales e idénticos". En Buenos



Aires, se constituyen en prácticas silenciosas de determinados sectores sociales más imbuidos de "ideopanoramas" que de reivindicaciones microlocales. En México, se vuelven en elecciones conscientes, contradictorias con sus prácticas reivindicativas generalmente asociadas a otro tipo de vecindarios.

Como ya lo anunciáramos al comienzo, limitar el problema a este tipo de barrios significaría reducirnos a uno de esos lugares comunes que se utilizan para hablar de lo local y de una nueva Edad Media. Por otro lado, consideramos que su incidencia en las ciudades es relativa, si no miramos otro tipo de prácticas vecinales. Pues finalmente el problema de lo local excede a la cuestión de los barrios con candado.

¿"Balizas", "lugares" o "actos de experiencia"?

Atrincherarse puede ser una forma de condenar el desorden, de fragmentarse en la igualdad, de replegarse en la *comunidad vecinal.* Si nos quedáramos en el abuso del repliegue, deberíamos coincidir en que los habitantes pierden la experiencia de lo urbano, instalándose "en micrópolis y [recorriendo] fragmentos

[14] Robertson es el autor que plantea un crecimiento de la *conversación global que* "consiste... en los términos cambiantes y en discusión en los cuales el mundo es 'definido' como totalidad y el cual es 'un componente vital de la cultura global contemporánea'" (citado en la introducción de Eade, 1997).

de las micrópolis de otros" (García Canclini, 1996: 110). Sin embargo, replegarse no supone sólo la existencia de una ciudad desarticulada entre visiones fragmentarias carentes de conciencia de aquélla en su conjunto. El "mamar" de sus vecindarios e imaginar y reivindicar "barrios" autónomos, es sólo una parte de la problemática, en tanto la constitución de dichos enclaves en los imaginarios se ve atravesada por otros niveles, como la ciudad entera, otras ciudades, etcétera.

En los *mundos idealizados* (Appadurai, 1994: 313) de algunos grupos vecinales —históricamente constituidos— el cruce contradictorio y/o complementario de las diferentes dimensiones, va componiendo los complejos rompecabezas de lo local. Un caso paradigmático en este sentido es la colonia Polanco en México.[15] Sus residentes, e incluso aquellos que ya se han ido —sintomáticamente a barrios cerrados— se representan un Polanco acotado territorialmente —ligado a su arquitectura, sus límites y su diferencia con zonas lindantes—, un "lugar", "baliza territorial para los hábitos cotidianos" (Ortiz, 1996: 56) o, como lo expresan aquéllos: "es como un islote, un pequeñísimo mundo, un paréntesis muy pequeñito", pero simultáneamente aceptan: "no es una isla... nos sentimos parte de la ciudad de México, somos parte... aparte de ser gente de Polanco, somos gente que vivimos en esta ciudad...".

El concepto de *lugar,* puesto en jaque por el pensamiento social contemporáneo, vuelve bajo la forma de la comunidad vecinal, si bien articulada contradictoriamente con la ciudad en su conjunto. Ésta se vuelve en una especie de contrapunto por la relación de amor u odio que sus habitantes establecen con la misma. En el imaginario social, *el desorden y el orden* en que se ve inmersa la ciudad —aunque indisociables— juegan a la manera de sistemas de oposiciones con límites inciertos. Si tomamos como ejemplo México, la ciudad actual para los habitantes de Polanco se vive como "invivible", como "un monstruo que nos aplasta... pues estamos enmuerganados" o, siguiendo las representaciones de los vecinos de Tlalpan,[16] "la ciudad debería tener un límite y esta ciudad parece que no lo tiene". La figura del caos tan real como estereotipada se asimila a la idea de apocalipsis. Pero estas imágenes están tan presentes como las que transforman a la ciudad en un imán factible de "ordenarse", en tanto "hay que recordar que es la ciudad de los palacios", o como decían los polanqueños: "nos sentimos orgullosos de pertenecer a la ciudad a pesar del smog". Las dos imágenes se funden y confunden en las representaciones sociales, al punto en que se hace difícil establecer cuál es la "verdadera ciudad". Cuando el escritor Pacheco dice "lo apasionante y lo terrible de vivir hoy en la ciudad de México es la sensación de que somos los habitantes de Pompeya. ¿Cómo va a acabar esta ciudad?...", y se pregunta si terminará "asfixiándonos o con una rebelión de los excluidos"; mezcla la desesperanza con el optimismo, en síntesis el amor-odio que planteamos más arriba.

Sin embargo, la pareja desorden-orden es percibida y construida de diferente manera según la ciudad a la que nos refiramos. En Buenos Aires, el consenso acerca de una urbe en su conjunto caótica u ordenada se expresa diluidamente. Y, más bien, el desorden o el orden propios de la ciudad aparecen explícitos y en relación con lugares específicos. Las islas de la fantasía o los barrios con candado se constituyen en la posibilidad de retomo a un todo ordenado, autónomo y saludable, por oposición a los asentamientos villeros, o a barrios peculiares como La Boca[17] o Abasto[18] —poblados por ocupantes ilegales de "casas tomadas"— visualizados como comunidades homogéneas, cercadas, pero desordenadas y patológicas.

La comunidad vecinal vuelve como "algo moralmente sagrado" (Sennet, 1978: 364), rememorando viejas polarizaciones, como las que prevalecían en las ciencias sociales entre fines y principios de siglo, en las que lo urbano era definido como el espacio de la anomia y la desagregación, por contraposición a la comunidad o lo folk, ámbito en el que primaban las relaciones afectivas y cercanas.[19] Sin embargo, el

[15] Polanco es una colonia moderna (de los años treinta) que se ubica próxima a los Bosques de Chapultepec. Forma parte de la delegación Miguel Hidalgo en el Distrito Federal de la Ciudad de México.

[16] Tlalpan es una delegación municipal al sur de México D.F., cuyo centro ha sido decretado oficialmente como histórico (éste es el sector que hemos trabajado). Esta zona surgió como pueblo rural junto a otros como Coyoacán y San Ángel. En los últimos años, al crecer la mancha urbana, ha sido conurbado y asimilado a la ciudad.

[17] La Boca es un barrio ubicado en la zona sur de la ciudad de Buenos Aires. Ha sido poblado por migrantes de diverso origen desde fines del siglo pasado hasta hoy. El conventillo o vivienda colectiva ha sido su vivienda típica, hoy transformadas en "casas tomadas" o sea ocupadas sin contrato de alquiler y en ocasiones usurpadas.

[18] El Abasto es una zona de la ciudad de Bs.As. que incluye varios barrios. Se ha caracterizado por tener hasta hace muy poco tiempo el mercado central, cuyo cierre ha llevado a la ocupación ilegal masiva de casas abandonadas.

[19] Nos estamos refiriendo a las dicotomías entre tipos ideales, a las que aludieron científicos sociales como Durkheim, quien hablaba de solidaridad mecánica y orgánica, Tonnies de comunidad y sociedad, así como R. Redfield y L. Wirth (antropólogo y sociólogo de la Escuela de Chicago) quienes construyeron el *continnum* folk-urbano, probablemente la dicotomía de mayor repercusión para la antropología.

regreso de la comunidad opera diversamente según la ciudad. En Buenos Aires, una posible "atomización de la ciudad" apunta al recurso de la vida comunitaria en una de sus viejas funciones, la de imponer y mantener el orden, inventando órdenes alternativos —como las "islas artificiales"— o intentando extirpar el "mal" del desorden puesto en determinados lugares y habitantes.

En líneas generales, se trata de situaciones coyunturales, en las que "vecinos ordenados" se colocan en pie de guerra respecto de "malos vecinos".[20] En México, el repliegue comunitario atomiza, tanto como se nutre de una conciencia acerca de lo que se piensa sobre la ciudad y de lo que se quiere para ella y sus residentes.

En ciudades como la primera, "lo que se afirma implícitamente es que sólo mantienen el orden un espacio simple y claramente demarcado" (Sennet, 1978: 370), sin embargo no cualquier espacio, sino sólo aquellos que se han constituido socialmente de ese modo o los concebidos artificialmente como tales. En la segunda, la comunidad vecinal es un primer nivel en relación con el ideal de vida citadina, pero no el único. La ciudad del siglo XX ha generado su propio antídoto en la comunidad, pero ésta no necesariamente se concibe sólo contra la ciudad. En el caso mexicano, la comunidad también es concebida dentro de la ciudad.[21]

El *mito de la comunidad purificada* (Sennet, 1975) se constituye en un "ideal" recurrente en los imaginarios y explícito en los discursos vecinales. Esta forma de "encerrarse" y de reivindicar tanto el "derecho a ser Iguales como a ser diferentes", se repite en zonas con mayor consolidación que los barrios cerrados. En la colonia Polanco de México un residente manifestaba: "...no nos copen, nosotros vivimos aquí entonces la gente que viene aquí debería pensar de la misma manera que cuando yo voy a algún pueblo, si no me comporto con la moralidad del pueblo pues el pueblo se enoja conmigo...", y continuaba: "...había uno que decía es que yo cerraba y pedía pasaporte... vamos a crear el estado único de Polanco".

El regreso al pueblo idealmente forjado —como se expresa en Tlalpan— se constituye en una recuperación de la "comunidad" como recorte que sirve para delimitar fronteras, clasificar relaciones y espacios sociales. La delimitación implica el establecimiento de un "nosotros" reconocidos por lo "que somos", "miembros... que se pertenecen mutuamente y comparten juntos, porque son parecidos, *son lo mismo"* (Sennet, 1975: 59). Ese "nosotros" se construye desde un acto altamente selectivo, definido por un modo de vida —como en los barrios cerrados— o por un sistema de clasificación social asociado a cierta cosmovisión del mundo teñida de "misticismo del conocimiento vecinal", como lo definía un vecino de Tlalpan. Misticismo que supone el saber y la puesta en práctica de determinados rituales: "todos nos conocemos", "todo es familiar", "tenemos paz y tranquilidad" y la "ceremonia del saludo". Saber que sólo pueden poseer los nativos o los aquerenciados, los que sienten "orgullo por Tlalpan", o los "con afinidades en la manera en que quieren vivir"; no así los "nuevos" invasores del lugar y habitantes de condominios en el caso de Tlalpan, o comerciantes en el caso de Polanco.

En el intento por estructurar enclaves localistas con base territorial, relaciones intensas y principios organizativos, *la comunidad* no sólo es un acto de voluntad —como expresa Sennet (1975: 54-55)— sino también un acto *de experiencia.* La recreación de la comunidad en los "mundos idealizados" de los vecinos tiene relación con la fantasía, pero no únicamente. La experiencia de ellos en su vecindario colabora en el rescate —seguramente nostálgico e idealizado— de aspectos recuperados desde la memoria y que sirven de herramienta para la constitución de una imagen de comunidad. Sin duda, esos aspectos se vinculan a la noción de *lugar* en su sentido clásico.

El *arraigo es* la primera cualidad que identifica a la gente de Polanco, en el sentido en que "la gente de Polanco es de Polanco... y se siente parte de Polanco", además de que conforman un "nosotros" que se conoce por "familiaridad" —"porque en Polanco ya es historia de familias... muchas de ellas son desde que se inició la colonia... eso hace que haya un arraigo mucho mayor"—. Esta característica divide aguas respecto de los barrios cerrados, pues la no consolidación, el desconocimiento, implica la inexistencia de experiencia de vida. Preservar el arraigo o evitar el desarraigo es una de las búsquedas, en tanto éste se vive "como una

[20] Un ejemplo concreto en este sentido acaeció en el año 1994 cuando, ante la decisión del gobierno de erradicar la villa 31 de la zona de Retiro de la Capital hacia otros barrios como Colegiales —de clase media acomodada—, Mataderos —también sectores populares como los villeros—; se planteó una "batalla de vecinos contra vecinos", reclamando un "cada uno a lo suyo". Es de notar que dicho repliegue no permaneció en el tiempo.

[21] Sennet ha planteado que el urbanista de principios de siglo concebía a la comunidad dentro de la ciudad y hoy contra la ciudad. En este trabajo hemos puesto nuestra atención en la constitución de lo local en las ciudades actuales, tratando de mirar en este sentido a los diversos actores en juego y principalmente a los vecinos. De allí que retomemos y discutamos la apreciación de Sennet, aunque haciendo la salvedad correspondiente.

pérdida, un peligro, una amenaza" (Ortiz, 1996: 56). "Arraigo", "raíz", se unen a "autenticidad", conjugándose en una forma de identificación compartida.

Las *identidades locales* que emergen como resultado vinculante de los aspectos mencionados, son de cualquier modo construcciones imaginarias o invenciones (Safa, 1996), las que implican una selección de acontecimientos, una determinada lectura del pasado y hasta posiblemente una reescritura del mismo para afirmarlas. Si bien las características que se autoatribuyen —como arraigo, autenticidad— también se construyen para la ocasión del presente desde una idealización del pasado, muchas veces sobrevaluado, éstas aparecen en el discurso vecinal como cuestiones concretas, aparentemente asibles o verificables en la "comunidad" actual, desde lo cuales es posible imaginar o abstraer una identidad común.

Aun cuando la experiencia de identidad puesta en marcha por los vecinos para su autorrepliegue y la lucha por ciertos derechos constituyen una construcción social, no podemos estar de acuerdo Sennet en que la buscada "comunidad purificada" se vuelve una falsificación de la experiencia, en una mentira urdida por el grupo para dar cuenta de una "imagen coherente de la comunidad como un todo" (Sennet, 1975: 57). La "comunidad vecinal" a la que se apunta se constituye a partir de aspectos que, seleccionados por la memoria, llegan hasta hoy y que, aunque en ocasiones exagerados, se vuelven tanto idealizados como "palpables"; ¿quién puede dudar de cierta "familiaridad" entre los vecinos de Polanco, cuando hay gente que se conoce de toda la vida y hoy se junta frente a ciertos reclamos? ¿quién puede cuestionar la idea de "rústico sabor de pueblecito" de Tlalpan, cuando a pesar de su conurbación aún mantiene esa forma y modalidad de vida pueblerina? Sin embargo, con ello no queremos argüir que el ideal de comunidad vecinal reclamado se constituya como tal, con las características del "lugar" en sentido tradicional y sin conflictos aparentes. Como tampoco queremos obviar que, como bien registra Díaz (1993: 63), "en esta singular exposición de identidad se exaltan... las imágenes que el grupo ha hecho de sí... por y para la colectividad en su conjunto... espejos de lo que es, debe o desea ser la colectividad". Y, en ese caso, más que hablar de imágenes falsas o mentirosas, la gente recurre a la versión que más le conviene en determinado contexto.

En todo caso, consideramos que los vecinos fortalecen aspectos de su espacio, muchos asociados al ayer, otros aún factibles de ser visualizados como, por ejemplo en Polanco, la arquitectura que le da identidad, o las calles caminables que lo hacen familiar y próximo; de modo de otorgar a su experiencia local y de identidad "*un uso enfáticamente instrumental:* aquel que sacrifica las diferencias internas del grupo en beneficio de una unidad que incremente su poder de negociación... de lucha..." (Díaz, 1993: 63; las cursivas son nuestras).

En este sentido, las "comunidades de iguales" que los vecinos buscan recrear —y sobre todo desde el punto de vista de los especialistas— otorgan sentido al vecindario como categoría natural y esencialista. Pero creemos que esta sugestión no es lo mismo que decir que "la comunidad en estos términos constituye un estado de esencia más que de creencia" (Sennet, 1978: 379). La utilización que los vecinos realizan de esta experiencia de lo local demuestra una fuerte convicción acerca de cómo esperan o quieren vivir, más que un impulso o pasión interna" que guiaría sus actitudes ante los otros.

La comunidad vecinal y la identidad se vuelven recursos materiales y simbólicos en busca de definiciones legítimas de la realidad local. Coincidimos con Nadel-Klein (1991) en que estas manifestaciones de lo local no constituyen una sobrevivencia o un ejemplo de terquedad. Pero se trata sólo —como dice Ortiz (1996: 89)— de un contrapunto para afirmarse en el movimiento de la globalización? Creemos que no solamente. O por lo menos no necesariamente siempre en términos de contrapunto o resistencia.

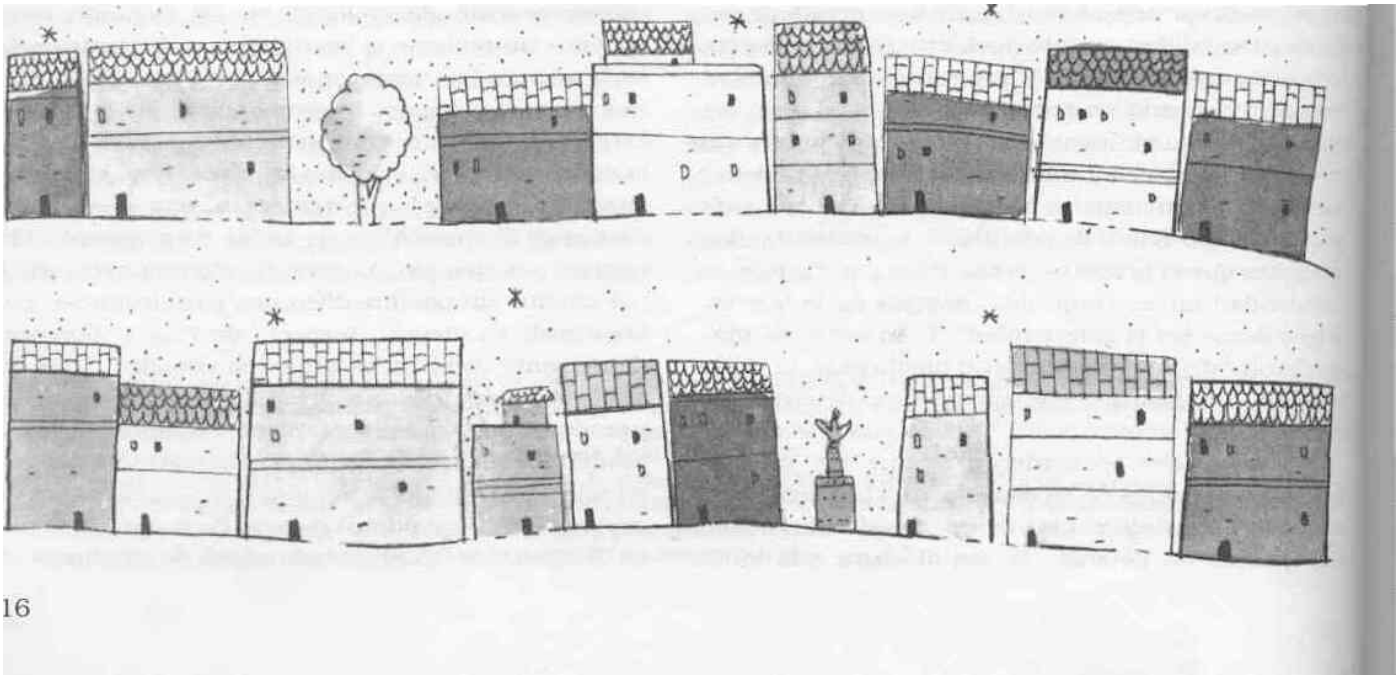
Habría un primer nivel de la cuestión, en el que los vecinos recuperan y constituyen lo local a partir de "lo simple y lo unitario [como formas] superiores a lo complejo y múltiple" (Díaz, 1993: 64). Pero, como estamos exponiendo, sobre todo en relación con México, no se trata únicamente de una resistencia por sobrevaloración de lo local; en un segundo nivel subyace un reclamo a "ser iguales y diferentes a la vez", la paradoja mencionada por Díaz (1993: 64): exacerbar el consenso interno asumiendo la unidad del grupo en cuestión, eludiendo el disenso, y resaltando la diferencia en relación con los otros. Hay, sin duda, situaciones locales que refuerzan esta idea: en la ciudad de Buenos Aires, se habla de fragmentación cuando por ejemplo el barrio de Monte Castro peleó por obtener un nombre diferente, para legitimar, por identidad, su división respecto de Flores. Sorprendentemente, esta lucha anónima comenzó hace 40 años, pero adquirió luz sobre el "fin de siglo", ocupado y preocupado en casos como éstos. Sin embargo, como también se va mostrando, hay conflictos internos que, aunque tenuemente, se admiten y se usan a la hora de explicar porqué acudir al recurso de la "comunidad": en Tlalpan, los "nuevos" habitantes de condominios

son colocados en el lugar del conflicto peculiar a aquél, argumento más que viable para recurrir a una identidad compartida e históricamente constituida, que equilibre la nueva situación vecinal. En un tercer nivel, y en concordancia con lo que observa Safa (1996) en otros lugares de México, las identidades locales también se constituyen en un arma utilizada por los vecinos para articular demandas asociadas al reclamo por la calidad de vida y a la apropiación, generalmente en disputa, de sus vecindarios. Esto pudo verse muy claramente en Polanco, donde "comportarse como comunidad" conduce a que "los residentes tienen la palabra... para defender lo que creen que tienen que defender". Y hasta en un cuarto nivel, podríamos observar una imbricación entre el segundo y el tercero, es decir, los vecinos de esta colonia remarcan que "Polanco es Polanco" como "Roma es Roma y Coyoacán es Coyoacán", aludiendo al "ser diferentes" de otros e "iguales" al interior de cada lugar; al mismo tiempo que utilizan este recurso para establecer un parámetro unánime respecto a cómo se quiere vivir: de hecho la Zona Rosa es diferente y además el espejo en el que no se quieren mirar.

Por ello nuestra insistencia frente a la complejidad que asumen estas novedosas, y a veces no tanto, manifestaciones y experiencias de lo local. Es imposible esquematizar entre una cosa u otra. Como sería sólo quedamos con la imagen de una *ciudad de ghettos* (Sennet, 1978: 365). Pues, y regresando al comienzo, tanto hay una conciencia de lo local como de la ciudad en su conjunto, de otras ciudades, de la modernidad y hasta de la globalización.

Desde sus experiencia locales, y en pos de su recomposición, los vecinos movilizan recursos simbólicos mediante los cuales también se apropian de su ciudad en un reclamo contundente y explícito: "la ciudad es de los que la vivimos y tenemos derecho a decidir sobre ella", a "protegerla de y para nosotros mismos", porque "es de los chilangos", a no seguir "despedazándola", en consecuencia a imponer un nuevo orden que permita cerrarla a "los de afuera" y crear "nuevas ciudades para los siguientes mexicanos". Una "comunidad" —la vecinal— se configura en relación con otras "comunidades vecinales", superponiéndose y yuxtaponiéndose a otra "comunidad" —la de la ciudad—.

Como ya lo mencionamos, también son otros parámetros los que intervienen a la hora de hallar una definición de lo local. Hay un conocimiento que se asocia a otras ciudades y al mundo contemporáneo en general. Y este conocimiento también interviene por contrapunto o complementariedad en un contexto de argumentación acerca de estas manifestaciones de lo local. Veamos cómo los vecinos van diseñando el contorno del Polanco actual, retomando ejes diversos: "Polanco... era la modernidad, representaba para mí la modernidad... era otro México ahí... sentías este *American way of life,* más en Polanco que en otras colonias... Pues ahora es el México del TLC, es el México de la globalización... la colonia que más representa esa época de globalización... finalmente es un mundo muy mexicano... tiene un dejo de esa tradición... pero con un enorme maquillaje de esta globalización...". O cómo en Tlalpan se alude a la confrontación/comparación con otras ciudades y las influencias homogeneizadoras de la contemporaneidad, para poner en juego sus puntos de vista



locales en relación con la experiencia de lo local: "que no sean todas las ciudades iguales, que no sean como las americanas todas iguales, que tengan carácter", por ello Tlalpan es diferente, por valores y potencialidad.

Las *ciudades de fin de siglo se* debaten entre procesos de globalización y algo más que globalización. Las experiencias de lo local muestran un entretejido complejo, del cual se nutren, en disputa por una definición legítima de sí mismas. Podemos especular con un retomo a la *comunidad vecinal* que, como hemos visto, no se configura de manera homogénea en las distintas ciudades. Por ello es que se vuelve muy importante considerar las diferentes dimensiones de análisis que intervienen, en ocasiones contradictoriamente, en los imaginarios y prácticas vecinales de este fin de siglo.

La posibilidad de retornar a la imagen del "buen salvaje" no implica únicamente volver al pasado sino también forjar un futuro, el deseable en el imaginario social. Sin embargo, el lugar del pasado se vuelve crucial, ya sea real o inventado se valoriza y se grafica como un momento de plenitud y armonía, pues el presente se vive como un tobogán (Todorov, 1991: 308-309). Es de ese pasado, de la tradición en la modernidad y de su utilización para la legitimación de dichas comunidades, que trataremos en el próximo apartado.

La memoria: ¿"atraco" a la tradición?

> "[La memoria] Es como un río que se hubiera desbordado o cuyo curso hubiera sido desviado...
> desde hace algunos años asistimos
> a una especie de *atraco* a la tradición."[22]

Mientras se extiende la idea de que la solución es no volver al pasado, el pasado se ha constituido en un hecho "contemporáneo y reciente" (Lévi-Strauss, 1962, cit. en Arantes, 1989: 34). En las comunidades vecinales, también la memoria y la tradición se constituyen en recursos de legitimación de sí mismas. Sin embargo, no podemos evitar pensar en "viejos intentos independentistas" en el seno de nuestra ciudad, fundados y reclamados aún hoy desde símbolos y acontecimientos seleccionados por la memoria. De hecho, la "República de La Boca" o la menos famosa "República de San Telmo"[23] son ejemplos contundentes que hablan —como dice Arantes (1989: 29)— de un viejo tema (de principios de siglo) en un nuevo contexto (el fin de siglo).

El "todo tiempo pasado fue mejor" es parte de toda frase del sentido común que se inclina por la nostalgia y tampoco constituye una novedad. Nos gustaría recordar en este espacio algunas cuestiones que se convirtieron en eje de nuestro trabajo en La Boca.[24] En cierto modo, aquellos residentes, los que se arrogaban el lugar de "auténticos vecinos", lo hacían desde su condición de oriundos, de posesión de una versión de la historia boquense y de los símbolos tipificados con prestigio de serlo. *"La idealización del pasado y la nostalgia por un tiempo mejor..."*,[25] veíamos que eran los pilares constitutivos de un sistema de clasificación oficial, desde el cual se regulaban las prácticas y relaciones sociales.

Pero entonces ¿cuál es el problema? Aunque no nuevas, muchas de estas situaciones lo son en tanto emergen en lugares inesperados, con más recurrencia de la esperada, poniendo en juego ciertos "abusos" en el "culto al pasado", conduciendo en algunos casos a *una toma de posición que se transforma paulatinamente en un yo colectivo rígido y simbólico*.[26] La memoria se vuelve soporte desde la cual se crea, recrea y acomoda cierta "versión de la historia" muchas veces en disputa respecto de la "historia oficial",[27] con base en manipuladas intersecciones que se hacen entre el pasado y el presente, usando la historia —fundada en la memoria selectiva— como estrategia política y modalidad de diferenciación entre los diversos grupos sociales, como bandera de lucha ante una excesiva modernización, y fundamentalmente como refuerzo de inusitadas experiencias de lo local. Es importante reconocer que muchos de estos acontecimientos vuelven sobre dilemas engañosos, como el de lo tradicional y lo moderno, en las ciudades del presente.

Ciertos interrogantes aún sin conclusión definitiva reaparecen: es que ante demasiada modernidad fortalecedora de un "ya no somos locales, ni nunca lo

[22] "La memoria desconcertada" por Tañar Beh Jelloun desde París. En: *La Nación,* Buenos Aires, 13 de octubre de 1996.

[23] San Telmo y La Boca se ubican —lindantes— en la zona sur del mapa de la ciudad de Buenos Aires. San Telmo es el centro histórico decretado oficialmente.

[24] Puede consultarse Lacarrieu, 1993.

[25] "La Boca: Una tarea de todos". En: "Desde el Riachuelo", año 2. núm. 8, marzo de 1991, p. 2. Cursivas nuestras.

[26] Cisneros, 1996: 15, retomando a Sennet, R.

[27] En este texto observaremos —como lo plantea Nora— la historia ligada a una representación del pasado, mientras la memoria como "un fenómeno siempre actual, un vínculo vivido con el presente eterno" (Nora, P. *Les Lieux de mémoire,* cit. en Augé, 1995: 44).

fuimos" (Monsiváis, 1995: 240), ¿el "volver a vivir" se convierte en una herramienta eficaz a fin de reivindicar el "derecho a la diferencia" y resistir la negación mencionada? O es que por el contrario ¿es la modernidad la que recurre a la cita del pasado y la tradición, de modo de configurarse con rasgos modernos y tradicionales? Es que la tradición está siendo invitada al banquete de la globalización? O es que ¿se puede modernizar la tradición sin cancelarla? (Giménez, 1994: 154) "Hacemos tabla rasa del pasado" (Chesnaux, 1995) o ¿conviviremos ante múltiples opciones de la memoria?

En la Ciudad de México, la tradición y la modernidad se articulan complejamente, y "a la luz de cambios en la política urbana y de transformaciones urbanas [que] buscan convertir a la ciudad de México en una ciudad global" (Safa, 1995). La incidencia de dichas transformaciones en lo local o, como ya hemos visto, el entretejido complejo de diversas dimensiones de la contemporaneidad, de las que se alimentan las manifestaciones locales, muestran un relativo recrudecimiento de repliegues "comunitarios" con base en la memoria y la tradición.

Los *lugares de la memoria,* antes que diluirse, se reinventan frente a un mundo aparentemente desencantado. La memoria deja de ser exclusiva de las conmemoraciones nacionales, para volverse patrimonio de los "vecindarios" en un fenómeno cuasi-privado de los mismos.[28] Apostamos a que la memoria no desaparece, a pesar de la "aceleración de la historia" en la que parecemos embarcados, y que se desplaza o reproduce en lugares antes poco propensos a la recuperación de la misma.

Volvamos a la Ciudad de México. En buena medida, la ambivalencia entre tradición y modernidad y hasta el fortalecimiento de la primera en determinados espacios, refleja —como hemos observado en el punto anterior— una tensión peculiar entre imágenes que prevalecen de las ciudades americanas, de las europeas y de sí misma. El fantasma de la ciudad americana viene asociado a la posible homogeneización y a una deslocalización de lo local. El temor está presente en el testimonio de un residente de Tlalpan: "...porque cuando tú prendes la televisión y tú ves ahí que andan los americanos persiguiéndose en una patrulla y echando balazos, a ti te pueden decir eso pasó en Illinois, no eso está grabado en Chicago, no en Los Angeles, te da lo mismo... porque las ves iguales...". De allí, que se convierte en el punto de inflexión a partir del cual, se trate de una colonia moderna o de un "verdadero" centro histórico, se generan discursos y prácticas en los que el espacio adquiere sentido, mientras el particularismo —en el contexto del universalismo— y la tradición intentan imponerse.

El retorno al pasado se articula discursivamente, pudiendo volverse una práctica defensiva, probablemente en un intento de no "dejarse englobar" (Giménez, 1994: 181). La tradición se constituye en la posibilidad de revivir lo autóctono, de retornar al pueblo. En este sentido, reaparece como estrategia de preservación funcionando en un ámbito distanciado de aquél en el que la modernidad puede ser el crecimiento inevitable y natural. Podemos aventurar que se pone en juego un *tradicionalismo de resistencia,* como instrumento de rechazo, cuyo equivalente en la modernidad se traduce en *retirismo nostálgico* de tipo comunitario (Balandier, 1988: 185). Pero como hemos visto previamente hay mucho más que una cuestión de resistencia o defensa puramente "pasional".

Como plantea Hobsbawm (1993) "el contraste entre el cambio constante e innovador del mundo moderno y el intento de estructurar al menos algunas partes de la vida social dentro de ella como invariables o inmutables...", es una paradoja que hoy adquiere interés. En casos como Polanco se evoca un pasado pueblerino recurriendo a *tradiciones inventadas* en el contexto de una *comunidad imaginada* (Anderson, 1993). La invención de tradiciones remite a un conjunto de prácticas que inculcan valores y normas de comportamiento por medio de la repetición, implicando automáticamente una continuidad con el pasado, generalmente histórico y que se asume conveniente. En el caso de Polanco la memoria se induce, institucionalizando un pasado, en el que una serie de *reliquias,* "signos de un pasado que carece de desarrollo" aunque con conexión efectiva con el lugar, se constituyen en huellas de la memoria instaladas en un "museo viviente".[29] En este caso, el espectro de nuevas tradiciones a las que se recurre, son inventadas mediante el préstamo del "surtidísimo almacén de los rituales y simbolismos" legitimados socialmente. Son los habitantes de Polanco los que recurren al "baúl de los recuerdos" o emblematizan "símbolos" de identidad, para "construir tradiciones... nuevas con propósitos enteramente nuevos". Tradiciones que dan cuenta de

[28] Auge, 1995: 44. La idea de los *lugares de la memoria* es retomada por el autor Plerre Nora.

[29] Giddens establece distinciones entre tradiciones y reliquias e incluso discute a Hobsbawm las denominadas *tradiciones inventadas*. Por razones operativas, en este texto no nos internaremos por dicho camino. Giddens, 1996: 56-57.

"síntomas... indicadores de problemas..." (Hobsbawm, 1993).

Cuando se trata de un centro histórico como Tlalpan la idea de pueblo viene asociada estrechamente a tradición y a pasado remoto. Tradiciones también inventadas, en la medida en que son recreadas y con nuevos objetivos, aunque puedan surgir fácilmente de otras antiguas (Hobsbawm, 1993). Pueblo-paz-naturaleza-tradición se vinculan y se mezclan continuamente. Dichos elementos se constituyen en típicos a partir de un pasado y una memoria colectiva que lejos de consensuarse, aparecen ligados a ciertos grupos del lugar, los que portan la visión legítima, los que se erigen en "guardianes de la memoria" (Oliven, 1996: 10). Sin duda, como plantea Safa, una modalidad de exclusión e inclusión en la que se enfatiza "lo compartido, lo homogéneo o la coherencia" (Safa, 1996: 4).

Pues como ya lo hemos resaltado, no sólo estamos ante acciones de resistencia. El "culto al pasado" también se constituye en un argumento que justifica la necesidad de diferenciación: el obtener reconocimiento social, por medio de la paradoja "ser iguales y diferentes a la vez". Por tanto, la gente recurre a la "tradición" en busca del anclaje que ésta ha proveído desde siempre: la "confianza básica" para la continuidad de la identidad (Giddens, 1996: 33). En este sentido, en la posible recreación de la "comunidad vecinal", *tradición e identidad se* aúnan estableciendo límites entre "nosotros y otros", entre "amigos y extranjeros".

En Buenos Aires, San Telmo como centro histórico es ejemplo de la utilización de la tradición como recurso para enfatizar la unidad interna. En este espacio se ha impuesto un estilo de *tradicionalismo sustancialista* (García Canclini, 1993) a partir de los años sesenta y hasta recientemente, etapa que hemos especulado como la de la "fundación de San Telmo", y en la que predominó una polarización entre tradicionalistas y modernizadores. Periodo en el que el peso de la historia —con raíces en la "historia oficial"— argumentada en representaciones y prácticas sociales lleva a instalar la tradición como estrategia para incluir y excluir en el seno del centro histórico. Con la denominada por nosotros "re-fundación de San Telmo", iniciada hacia 1989 en conjunción con la Ley de Reforma del Estado y la modificación de la normativa de preservación para el área (1992); consideramos comienza a predominar un *tradicionalismo formal,* retomándose formas y medios del pasado al servicio de nuevas perspectivas, y un *pseudo-tradicionalismo* (Balandier, 1988: 185). El primer San Telmo es casi una *sociedad tradicional,* de las imaginadas por los antropólogos clásicos, en la que se inventa un pasado remoto más allá de su continuidad histórica real (por semificción o falsificación) (Hobsbawm, 1993). En el segundo, la tradición cohabita con la modernidad, convirtiéndose la primera hasta "en ideología favorable a la modernización" (Giménez, 1994: 158-159).

Aun cuando nuestra ciudad guarda escasos ejemplos relativos al uso de la memoria y la tradición, y muchos de los que podríamos rastrear más bien tienen relación con el poder político o con los "especialistas del pasado", no por ello podemos aseverar que no los posea. Nuevas formas de introducir la memoria como recurso político o como mecanismo de disputa simbólica pueden rastrearse en acontecimientos recientes. Sucesos que nos ofrecen escenarios donde nuevamente la tradición y la memoria se vuelven instrumentales. En un caso, en Buenos Aires, los vecinos buscaron la preservación de una plaza, evitando su privatización mediante una interpretación de la historia documental de su propio lugar, visualizada como discurso legitimador de la "refundación" de la plaza. Sin embargo, reiteramos, para los vecinos de Buenos Aires, el "culto de la memoria" está restringido a los límites del centro histórico y muy coyunturalmente el pasado puede convertirse en recurso de los vecindarios. Más bien los *militantes de la memoria* (Todorov, 1995: 52) son los políticos o los especialistas, quienes a través de proyectos inducen un refuerzo de la identidad del vecino de Buenos Aires, especulando acerca de la importante relación pasado-identidad en las representaciones y prácticas vecinales.[30]

En el Distrito Federal mexicano, el recurso se vuelve más fluido y redefinible de manera constante. De hecho, como asevera Hobsbawm, la invención de tradiciones no implica la inviabilidad de viejas tradiciones, sino un desuso por inconveniencia, o un uso deliberado y manipulador en pos de nuevas experiencias de lo local en el marco de otros niveles

[30] Nos referimos al proyecto de descentralización ideado para la ciudad de Bs.As. con base en la creación de alcaldías (barrios) dotados esencialmente de identidad. Asimismo, pensamos en la propuesta de la nueva Secretaría de Cultura de la ciudad, que prioriza desde el gobierno la revitalización de la identidad porteña y presupone que los vecinos se "interesan por las casonas semiderruidas donde intuyen que subsiste una *parte valiosa del pasado",* motivo más que suficiente para sus objetivos ("Una ciudad en busca de su identidad cultural" por M. Saénz Quesada. En: *Clarín*, Opinión. 4 de diciembre de 1996, p. 16).

de experiencia. Una "zona típica" vinculada a una tradición puede fabricarse en un lugar moderno, sólo consiste en hacer homogéneo el lugar y redefinir el concepto de historia: de colonial a contemporánea. Y aún más en un centro histórico, lo moderno puede inmiscuirse y recargarse de sentido, probablemente hasta de memoria: "que tal si viene Madonna aquí y se muere en la esquina, bueno yo... pondría una placa, una estatua de Madonna".

Son tradiciones configuradas como ámbitos de tensiones pero también de manipulación, organizadoras del presente desde el pasado. Éstas, en la contemporaneidad, aunadas a la historia son las que permiten simbolizar la cohesión social, la pertenencia a una comunidad "real" o "artificial", las que legitiman *status,* las que socializan sistemas de valores y comportamientos (Hobsbawm, 1993).

Hacia las "ciudades del siglo XXI": consideraciones finales desde las "ciudades de fin de siglo"

Sabemos que muchas de las cuestiones relacionadas con el asunto tratado fueron dejadas de lado en este texto. No hemos querido agotar la problemática, sino más bien iluminarla y darle un espacio, a fin de que sea rediscutida en próximas reflexiones. El tema de las grandes ciudades hoy se vuelve más complejo que nunca y esto, al mismo tiempo que un desafío para los especialistas en el tema, puede aparejar riesgos de simplificación acerca de los procesos que en ellas tienen lugar. Es en este sentido que hemos puesto especial énfasis en un intento por despegarnos de esas explicaciones reduccionistas y generalizadoras, y en observar los problemas desde una perspectiva diferente aunque no acabada.

El eje que ha movido nuestro interés es el de las tensiones —no exclusivas de las grandes ciudades— entre globalización y culturas locales. Hemos visualizado un escenario en el que los especialistas tienden a subvaluar las manifestaciones locales, o a interpretarlas como fenómenos de *glocalización,* en los que las diversas localidades se construyen a través de un fluir global de ideas e información.[31] O bien, los que focalizan su atención en las prácticas locales, proclives a plantear lugares comunes tomando como punto de referencia la supuesta "medievalización" de las ciudades, en las que a más unificación "por arriba", más fragmentación "por abajo". Es desde esta perspectiva que se suman otros núcleos estereotipados, como la asimilación de esta "nueva Edad Media" al surgimiento de barrios con candado por un lado, y a reivindicaciones microlocales, en su mayoría de tipo "fundamentalista", por el otro. Este hilo conductor nos ha parecido aún más significativo en la medida en que los *lugares de la memoria se* tornan actuales, se reafirman como fenómenos del presente incrementando *repliegues comunitarios.*

La devaluación de los problemas locales en el contexto de la globalización adquiere sentido en la medida en que, por una parte, se ha constituido una concordancia de conceptos de las ciencias sociales con movimientos peculiares de la contemporaneidad, y simultáneamente por la otra, una discordancia entre la decadencia de categorías y su reutilización por parte de los vecinos de las ciudades. Sin embargo, esta cuestión no justifica el encierro de los especialistas en los lugares comunes mencionados.

Mientras los globalizadores intentan escribir rápidamente la mejor solución —la solidaridad y el principio de igualdad— para las ciudades del siglo XXI; cada vez son más los habitantes de las ciudades del presente que retornan al ideal de la "comunidad vecinal" en un intento por trasmutarse en "iguales y diferentes a la vez".

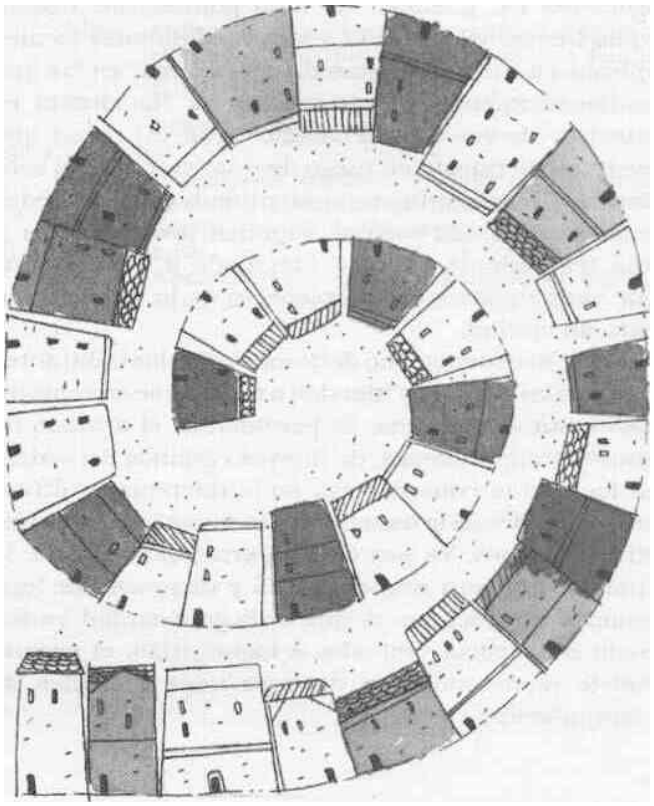
Sin embargo, la comunidad se instala contra y/o dentro de la ciudad. Estas formas de relación entre el "atrincheramiento vecinal" y el conjunto de la ciudad, sufren transformaciones según la urbe en la cual tengan lugar. Pero aun así, es prácticamente inaceptable pensar en *el fin de las ciudades* o —en términos de Castells (1995: 485)— decir que las ciudades desaparecen como lugares con significación social. Como hemos podido observar, no se trata sólo de visiones fragmentarias sin conexión alguna y sin experiencia de lo urbano, pues en la búsqueda y recreación de la "comunidad vecinal" intervienen diversos conocimientos del conjunto de la ciudad, de otras ciudades, de los procesos propios de la contemporaneidad —aunque esto sea más visible en una ciudad como México que en Buenos Aires—. Entramparnos entre la existencia de "la ciudad" simultánea a "muchas ciudades", es volver a simplificar la cuestión, lo mismo que aseverar que todos los habitantes de las ciudades hoy tienden a replegarse en la vida comunitaria. Podemos aventurar tendencias, ciudades, más proclives a ciertas respuestas, pero no absolutizar.

[31] Noción acuñada por Robertson, cit. en Eade, 1997.

Como hemos ido mostrando, existe un proceso cada vez más recurrente a la emergencia de "comunidades de iguales". Creemos que limitar las mismas a la multiplicación "clonada" de barrios cerrados a partir de los cuales diagnosticar un "nuevo Medioevo" no nos ofrece una comprensión acabada del problema. Porque de hecho, la cuestión excede a los "barrios privados" y porque existen otro tipo de situaciones locales en las que los vecinos generan reivindicaciones basadas justamente en la distancia con dichos "repliegues". En estos otros vecindarios, la consolidación, la emergencia —desarrollada por la gente— de aspectos ligados a la noción de "lugar", el retorno al pasado y la tradición articulada a la experiencia de la identidad local, son características insoslayables a la hora de componer el rompecabezas de lo local.

E insistimos, quedarnos por un rato detenidos en este tipo de "comunidades autocontenidas", no implica volver a la "tribu" integrada en su interior y desarticulada hacia afuera. Como tampoco supone pensar en actitudes fundamentalistas.

A esta altura, y aun con lo complejo del tema, consideramos que detrás de estas manifestaciones hay más que síntomas reactivos o defensivos limitados al "instinto", y por ello hay que imaginar cuan peligrosos o cuan miedosos pueden ser estos vecinos a la hora de reclamar que lo local no ha muerto, así como, hay así como hay que pensar en estos grupos sociales como sectores anacrónicos, retrógrados y no absorbidos por la "panacea" de la globalización. Sí, hay ciertas constantes: tienden a privilegiar "su" espacio, a darle contenido, a desacelerar el tiempo, a regresar a la comunidad, aunque por contrapunto y/o complementariedad con su otra comunidad —la ciudad—, con sus otros referentes —otras ciudades, etcétera—. En México, las situaciones encontradas marcan una experiencia más explícita y contundente. Estas *comunidades imaginadas* frecuentemente recurren a la tradición —generalmente también inventada— como herramienta de legitimación social. Sin embargo, es importante recalcar que las prácticas tienden a una disminución de la idealización en relación con la presente en el discurso. Aun así, el ideal de la "comunidad vecinal" es extrapolado y usado de manera instrumental en cada uno de los reclamos o demandas llevadas adelante por la gente. En Buenos Aires, hemos hallado diferentes niveles de acción —en ocasiones más ligados a intereses políticos que a los propios habitantes— en los que se tiende a un modelo de suma de barrios, más que a una ciudad. No queremos decir que los residentes de nuestra ciudad no generen regresos a la comunidad, sino que se trata



de prácticas más implícitas que explícitas, muchas veces coyunturales y más esquivos al recurso de la memoria y la tradición.

No dudamos que la incidencia de transformaciones a nivel global se refleje en estas nuevas formas comunitarias, y que la lucha contra una modernidad incontrolada sea un factor que juega en las diversas acciones vecinales. Se trata de ser un igual y un diferente a la vez, aunque integrando este particularismo en un contexto de "discurso global", de allí que la comunidad autocontenida no excluye la posibilidad de otras formas de membresía como comunidades trasnacionales de consumidores operando articuladamente en un nivel más global. Y aunque no estemos ante el "colapso de las ciudades", es bien cierto que las mismas han cambiado y, en cierta forma, esto conduce a que diferencias existentes hasta recientemente, pero enmascaradas bajo un determinado modelo de ciudad, parezcan "explotar" y hasta semejar ser novedosas. Por otro lado, si bien hay una tendencia a la creación de "subculturas" autónomas, es bien notable que cada una de ellas se configure en relación con parámetros de otros grupos vecinales. Asimismo, hemos visto cómo estas nuevas experiencias de identidad local articulan reivindicaciones, demandas por una definición, social legítima del vecindario. En este sentido, y siguiendo a Safa, el

problema es, además, de tono político. De hecho, como hemos visualizado, estas modalidades locales apuntan a nuevas formas de ciudadanía, en las que se hace explícito y consciente que "la ciudad es nuestra, de los que la vivimos", de tal modo que mediante la puesta en juego de una "ciudadanía sentimental", asociada a la identidad y a las redes comunitarias, los vecinos suponen poder acceder a una "ciudadanía política" vinculada a los derechos que ellos mismos tienen respecto de lo que quieren para su ciudad.

En consecuencia, no decimos "todos los habitantes de todas las ciudades" tienden a replegarse en comunidades autocontenidas. Sí planteamos el armado de nuevos rompecabezas, de nuevos caminos del orden, en los que la construcción de la diferencia cultural prevalece, donde la memoria comienza a tener muchas otras opciones. Ya sea como arena política desde la cual se procesan negociaciones y disputas por legitimaciones y recursos dentro de la gran ciudad, ya sea como estrategias vecinales e identitarias, el pasado insiste recreándose en diversos usos y formas de manipulación.

Bibliografía

ANDERSON, B.
1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo,* México, Fondo de Cultura Económica.

APPADURAI, ARJUN
1994 "Disjunçao e diferenca na economia cultural global", en Featherstone, M. (org.), *Cultura Global. Nacionalismo, Globalizaçao e Modernidade,* Brasil, Editora Vozes.

ARANTES, ANTONIO
1989 "La preservación del patrimonio como práctica social", en Ceballos, R. (ed.), *Antropología y políticas culturales. Patrimonio e identidad,* Buenos Aires.

AUGÉ, MARC
1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa Editorial.

BALANDIER, GEORGES
1988 *Modernidad* y *poder. El desvío antropológico,* Barcelona, Jucar Universidad.

BOURDIEU, P. Y L. WACQUANT
1995 *Respuestas por una antropología reflexiva,* México, Grijalbo.

CASTELLS, MANUEL
1995 La *ciudad informacional. Tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano-regional,* Madrid, Alianza Editorial.

CHESNAUX, J.
1995 *Modernidade-mundo,* Petrópolis.

DÍAZ CRUZ, RODRIGO
1993 "Experiencias de la identidad", en *Revista Internacional de Filosofía Política,* núm. 2, Madrid.

EADE, JOHN (ed.)
1997 *Living the Global City. Globalization as Local Process*, Londres y Nueva York, Routledge.

FERGUSON
1992 "La mitología sobre la globalización", en *European Journal of Communication,* vol. 7, núm. 1.

FRUGOLI, HEITOR
1995 *Sao Paulo espaços publicos e interaçao social,* Sao Paulo, Marco Zero-SESC.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR
1993 "Los usos sociales del patrimonio cultural", en Florescano, Enrique (comp.), *El patrimonio cultural de México,* México, Fondo de Cultura Económica.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR *et al.*
1996 *La ciudad de los viajeros,* México, Universidad Autónoma Metropolitana/Grijalbo.

GIMÉNEZ, GILBERTO
1994 *Comunidades primordiales y modernización en México,* México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/Instituto Francés de América Latina.

GEERTZ, CLIFFORD
1996 *Los usos de la diversidad,* Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós/ICE-UAB.

GIDDENS, ANTHONY
1994 *Consecuencias de la modernidad,* Madrid, Alianza Universidad.
1997 "La vida en una sociedad post-tradicional", en *Ágora*, núm. 6, Buenos Aires.

HANNERZ, ULF
1992 "Cosmopolitas y locales en la cultura global", en *Alteridades,* año 2, núm. 3, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

HOBSBAWM, ERIC Y TERENCE RANGER
1993 *The invention of Tradition,* Cambridge, Cambridge University Press.

LACARRIEU, MÓNICA
1993 *Luchas por la apropiación del espacio* y *políticas de vivienda: el caso de los conventillos del barrio de La Boca,* tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires (ms.).
1996 "Suave contrapunto entre tradición y modernidad", en Wechler, D. y C. Lobeto (comps.), *Ciudades. Estudios socio-culturales del espacio urbano (I),* Buenos Aires-Madrid, Ediciones Nuevos Tiempos/Instituto Internacional del Desarrollo.

LACLAU, ERNESTO
1996 *Emancipación y diferencia,* Buenos Aires, Editorial Ariel.

MAFFESOLI, MICHEL
1990 *El tiempo de las tribus,* Barcelona, Icaria editorial.

MONSIVÁIS, CARLOS
1995 Los *rituales del caos,* México, Ediciones Era.

NADEL-KLEIN, JANE
1991 "Reweaving the fringe: localism, tradition and representation in British ethnography", en *American Ethnology,* vol. 18, núm. 3.

OLIVEN, R.
En prensa "Nación e identidad en tiempos de globalización", en Bayardo y Licarrieu (comps.), *Cultura e identidad en el contexto de* la *globalización,* Buenos Aires, Ciccus.

ORTIZ, RENATO
1996 *Otro Territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo,* Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

SAFA, PATRICIA
1995 *Las identidades locales en las grandes ciudades: ¿una nueva estrategia para la democracia? Las organizaciones vecinales en la ciudad de México,* Guadalajara, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (mimeo).
1996 *Identidades locales* y *multiculturalidad en la ciudad de México: el caso de Coyoacán,* Seminario de Cultura Urbana en las Grandes Ciudades, Guadalajara (mimeo).

SENNET, RICHARD
1975 *Vida urbana e identidad personal. Los usos del desorden,* Barcelona, Ediciones Península.
1978 *El declive del hombre público,* Barcelona, Ediciones Península.

SILVA, ARMANDO
1992 *Imaginarios urbanos. Bogotá y Sao Paulo: cultura y comunicación urbana en América Latina,* Bogotá, Tercer Mundo Editores.

TODOROV, TZVETAN
1991 *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI editores.
1995 *Les abus de* la *mémoire,* Evreux, Arléa.