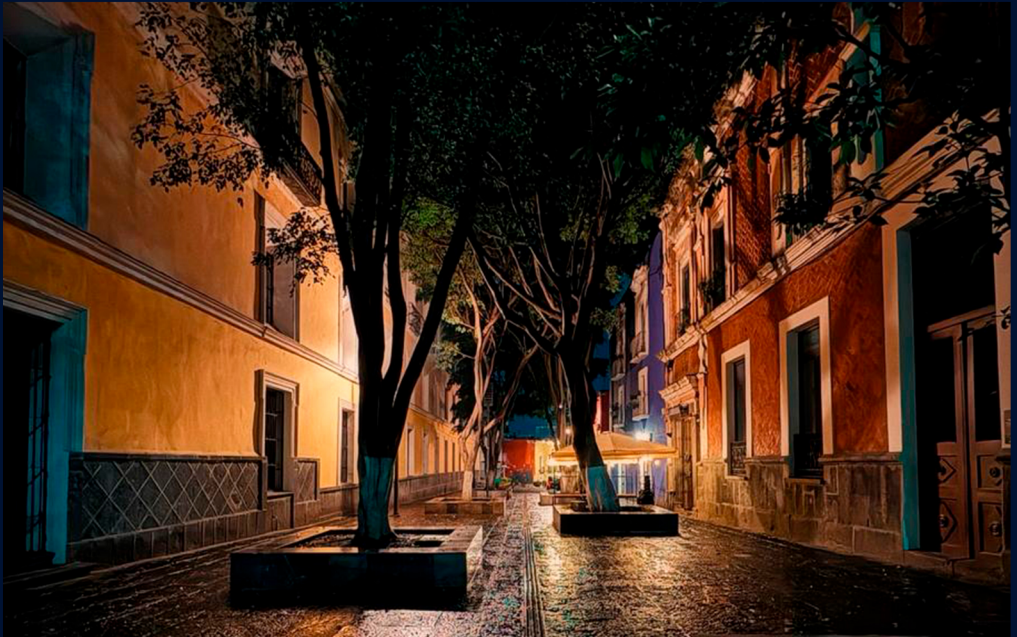


ISSN: 2954-4297

mirada antropológica

REVISTA DEL CUERPO ACADÉMICO DE ANTROPOLOGÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA BUAP
Año 21, número 31, Julio-Diciembre 2026



DIRECTORIO

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Maria Lilia Cedillo Ramírez

Rectora

Damián Hernández Méndez

Secretario General

Rosalinda Merino Calderón

Vicerrectoría de Extensión

y *Difusión de la Cultura*

Mary Kriss Parra Góriz

Dirección General de Publicaciones

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Josefina Manjarrez Rosas

Directora

Ricardo A. Gibu Shimabukuro

Secretario de Investigación y Estudios de Posgrado

Rosendo Edgar Gómez Bonilla

Secretario Académico

Cecilia Cuan Rojas

Secretaria Administrativa

José Carlos Blázquez Espinosa

Coordinador de Publicaciones

CINTILLO LEGAL

MIRADA ANTROPOLÓGICA, Año 21, No. 31, Julio-Diciembre de 2026, es una difusión periódica semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), a través de la Facultad de Filosofía y Letras, domicilio: 4 Sur número 104, Col. Centro, C.P. 72000, Puebla Pue. Tel. +52 222 229 55 00, ext. 5490, página electrónica de la revista: <http://miradaantrop.buap.mx>. Correo electrónico: mirada.antropologica.ffyl@correo.buap.mx. Editor Responsable: Alejandra Gámez Espinosa; Reserva de Certificado de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2021-110414033400-203, ISSN: 2954-4297, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dra. Alejandra Gámez Espinosa, domicilio: Av. Juan de Palafox y Mendoza No. 229, Colonia Centro Histórico, C.P. 72000, Puebla Pue. Fecha de última modificación: 08 de agosto de 2023. Tamaño del archivo: 12,519 KB.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Fotografía de portada: *La noche en la ciudad*.

Fotografía de Sebastián Licona Gámez

La Dirección de la Revista está a cargo de Dra. Alejandra Gámez Espinosa. El Comité editorial está conformado por Ernesto Licona Valencia (FFyL/BUAP); Abilio Vergara Figueroa (ENAH-INAH); Beatriz Nates Cruz (Universidad de Caldas, Colombia); Omar Moncada Maya (Instituto de Geografía-UNAM); Johanna Broda (IIA-UNAM); Pablo Paramo (Universidad Pedagógica Nacional, Colombia); Vicente Salas Salazar (Universidad de Nariño, Colombia) Andrea Milena Burbano (Universidad Piloto, Colombia); Mariana Figueroa Castelan (FFyL/BUAP).

DOSSIER

Presentación: Nocturnidades urbanas sentidas y de sentido: experiencias territoriales de la noche en ciudades mexicanas

MARIANA FIGUEROA CASTELÁN 3

La subjetividad nocturna, entre sujetos y narraciones: una propuesta de análisis

ERNESTO LICONA VALENCIA 7

Umbral afectivos de la nocturnidad fronteriza en el espacio público de Mexicali

MARTÍN COSÍO CASTRO 20

Nocturnidades: territorios, emociones e imaginarios entre juventudes universitarias de la CDMX

AIDA ANALCO MARTÍNEZ
ANABEL ALEJANDRA RAMÍREZ PACHECO 34

Fenomenología de la noche y de la oscuridad como herramientas para el rediseño urbano

ALEJANDRA TREJO POO 56

Nocturnidad, ritual y sonoridad: un momento de condensación en el Carnaval poblano

MARÍA FERNANDA GARCÍA PÉREZ 78

MISCELÁNEA

Experiencias formativas de vinculación comunitaria desde las juventudes indígenas en la Universidad Intercultural de Chiapas, sede Oxchuc

ÁNGEL HORACIO GÓMEZ ESCOBAR
ANTONIO SALDÍVAR MORENO 97

La guerra en el territorio-cuerpo binnizá. Modernización del Istmo de Tehuantepec y nuevas formas de violencia contra las mujeres

PATRICIA MATUS ALONSO 121

Violencia estructural en la atención obstétrica: burocracia, precarización y el territorio salud

ALEJANDRA RODRÍGUEZ TORRES 131

RESEÑA

Género, ciudad y espacio social. Aportaciones para aprender de la pandemia

LUIS FAJARDO VELÁZQUEZ 146

PRESENTACIÓN

NOCTURNIDADES URBANAS SENTIDAS Y DE SENTIDO: EXPERIENCIAS TERRITORIALES DE LA NOCHE EN CIUDADES MEXICANAS

El presente dossier reúne cinco artículos que parten de un eje de análisis social en común: la noche. La noche como tiempo, lo nocturno como perspectiva y la nocturnidad como constructo sociocultural, dan cuenta de la labor de científicas y científicos sociales por abordar de manera compleja la aparente trivialidad que representa la transición horaria, así como el reconocimiento de sus indicativos lumínicos, rítmicos y corporales como formulaciones de objetos de estudio, hipótesis y marcos conceptuales que han dado pauta al tratamiento fenomenológico del tiempo natural, es decir, de los procesos de significación y praxis a través de los cuales los grupos sociales intervienen sobre la naturaleza, el entorno y los sedimentos del contenido de sus experiencias cotidianas. La noche entonces antes que ser un hecho, es una producción de sentido constante.

Los escritos aquí reunidos se ubican empíricamente en contextos urbanos, partiendo de que lo urbano presenta una esencia heterogénea y diversa pero también diferencial y segregacionista, los análisis muestran la necesidad de contemplar las múltiples posibilidades en torno a la noche trazadas por sus distintos actores nocturnos. Es así como la noche se despoja de su ordenanza dominante para comprenderse a manera de crisol cuya lógica es más interpretativa que sincronizada; bajo ese principio hermenéutico es que las prácticas, conductas, actitudes, representaciones, estéticas e interacciones nocturnas de los urbanitas responden a elementos interseccionales desde los cuales su contenido cobra sentido.

Para las y los autores integrantes del dossier, tanto la noche como su forma de apropiación sociocultural –la nocturnidad–, son medios de estudios para acercarse a la inacabable e inagotable vida urbana, para dar cuenta de las formas de organización que permiten habitar la ciudad desde sus temporalidades, así como el interés científico por encontrar un vínculo estructural entre el transcurrir temporal y los distintos ámbitos culturales que le otorgan particularidad material y simbólica.

Devenido del acercamiento transdisciplinar a distintas propuestas de análisis en torno a los universos nocturnos¹, es que parto de seis principios analíticos para concebir al tiempo cronológico como cultura² partiendo de su papel histórico, de las estrategias de organización social respecto a él (al tiempo), la vida material y simbólica

1. Licona E. (2021) “La nocturnidad, universos sociales: Estudio introductorio”, en Licona, E., y Figueroa, M. (coords). *La nocturnidad: espacios y prácticas sociales*. Fides Ediciones.

2. Figueroa, M. (2026) Seis reflexiones antropológicas en torno al estudio social de la noche: teorías, metodologías y casos. *Sociológica México*, 41(113), 161–192.

de la cultura de la noche, así como la necesidad científica de su estudio³. Dichos argumentos son visibles en mayor o menor escala (dependiendo de los intereses de investigación) en la estructura fenoménica de las propuestas aquí reunidas, de las cuales también resalto tanto el tratamiento teórico conceptual como la producción metodológica que requiere cada universo de estudio, siendo enfáticas en atender a la noche y sus nocturnidades como una situación de sentido social, compartido y experimentado sentidamente, a través de la intervención sensorial y emocional de los cuerpos interpretando el tiempo.

Estos sujetos-cuerpos se encuentran anclados a una realidad que les resulta inevitable, y por ello, estructurante: la escala geosocial de lo urbano desde la cual se significa la noche(s). Desde lo privado y lo público; la casa, la colonia, el barrio o la junta auxiliar; desde el centro o la periferia; en zonas o áreas culturales; en el territorio o lugar de vida... las formas sociales de la noche responden a la cualidad urbana y “la parte” de ciudad desde las cuales se experimenta: Puebla, Mexicali y CDMX, se presentan desde las distintas posibilidades de *hacer* de la noche, a escala micro y meso, independientemente al hecho de compartir un mismo territorio nacional y, por supuesto, el imponderable temporal.

El dossier abre de manera magistral con el trabajo de Ernesto Licona Valencia titulado: *La subjetividad nocturna, entre sujetos y narraciones: una propuesta de análisis*. Como el título lo enuncia de manera acertada, el autor plantea un referente analítico de tipo espacial, narrativo y situacional, para comprender los procesos sociales de construcción de las nocturnidades urbanas, principalmente aquellas relacionadas con el ámbito económico y de ocio en la ciudad de Puebla. El autor propone comprender la noche como un sistema de nocturnidades en donde cada una corresponde a relatos o al conjunto de ellos, y mediante los cuales se expresan las subjetividades de los agentes sociales que perciben y construyen el sentido nocturno. Para la exposición del modelo retoma la experiencia nocturna de personas músicos y practicantes de baile, para quienes “el hueseear” o “el baile como vicio”, son la base de sentido en torno a las cuales la noche se organiza, se gestiona, se regula, se aprende, se vive, se significa.

Al igual que Ernesto Licona, Martín Cosío Castro en su artículo titulado: *Umbrales afectivos de la nocturnidad fronteriza en el espacio público de Mexicali*, sustenta que la producción social de la noche urbana es espacial, pública y experiencial. El autor enfatiza en las dimensiones epistemológica y metodológica del estudio de la noche social, para lo cual parte de su propia subjetividad, encargada de brindar dirección a

3. A) La relación indisoluble entre tiempo y espacio, B) Contextos, C) Condiciones tecnoambientales, D) La cualidad capitalista, E) Industrias culturales y medios de comunicación, y F) La propuesta metodológica.

sus recorridos nocturnos y corporalidad a la experiencia espacial y relacional en la que se convierte la noche de una ciudad fronteriza como es Mexicali.

Esa misma relación entre cuerpo y entorno (territorio o cualquier escala espacial que se ajuste a las necesidades de investigación) es el pretexto analítico que Aída Analco Martínez y Anabel Alejandra Ramírez Pacheco en su participación titulada: *Nocturnidades: Territorios, emociones e imaginarios entre juventudes universitarias de la CDMX*, retoman para el registro de las nocturnidades juveniles conurbadas de las cuales subyacen las lógicas diferenciadas y diferenciadoras que atraviesan las cotidianidades de los habitantes universitarios del oriente de una de las ciudades más grandes, complejas, heterogéneas y globales como es la ciudad de México. Las nocturnidades juveniles no son solo relevantes para la economía por las prácticas de ocio y ludismo que los jóvenes realizan principalmente en los circuitos de consumo y encuentro social, la estructuralidad del estado de sobrevivencia en el cual se insertan los jóvenes urbanos responde a la latencia del sentido de emergencia, que ante la determinación geosocial y los accesos diferenciados a la noche, la práctica imaginal es la que refuerza el protagonismo del sujeto en la experiencia espaciotemporal, alterando su significación al trasladar el tiempo cronológico a un estado de conciencia, inconciencia (los sueños) y cuerpo.

Por su parte, Alejandra Trejo Poo, a través de su texto: *Fenomenología de la noche y de la oscuridad como herramientas para el rediseño urbano*, muestra la importancia de los conceptos manejados por las y los autores anteriores para la ejecución incluyente y participativa de proyectos públicos que, por un lado apuesten por las múltiples formas de habitar las noches (lo que incluye una crítica a la predominancia de la noche occidental), y por el otro, que pueda ser habitada desde su oscura esencia, lo que implicaría que la apropiación espacio-temporal se desarrollara desde otros procesos sensoriales y sensibles distintos a los de las experiencias diurnas.

Finalmente, María Fernanda García Pérez en su texto intitulado: *Nocturnidad, ritual y sonoridad: un momento de condensación en el carnaval poblano*, subraya la dimensión sentida de la noche al contemplarla como elemento de eficacia simbólica para la *Quema de la cola del Diablo*, momento ritual que, junto con otros varios momentos igualmente simbólicos y extraordinarios, conforman el complejo Carnaval. La trascendencia de la narrativa ritual debe incluir un código, un signo o una atmósfera que conmueva al significado e intervenga en la concreción del principio estructural al cual refiere el ritual: luces, sonidos, olores y texturas festivas⁴ emergen entre la penumbra, lo que confirma la presencia de la entidad y con ella la eterna disputa entre lo bueno y lo malo como elementos reguladores y organizativos de la vida barrial.

4. Figueroa, M. (2025) *Experiencias olihápticas urbanas: habitares, emosignificaciones y sensorialidades en el sur de la ciudad de Puebla*. Tesis de Doctorado. Puebla: BUAP

Es así que pretendemos con el contenido de este dossier, que la inspiración por el estudio de la noche y las nocturnidades siga creciendo, en miras de consolidar marcos teórico-metodológicos novedosos, complejos, transdisciplinarios e incluyentes de su producción, atendiendo la comprensión de su propia esencia por encima de los tratamientos comparativos relacionados a la experiencia diurna. Coinciden las y los autores que a través de los acercamientos a los fenómenos nocturnos es posible, por consecuencia, dar cuenta de las bases de organización, estructura y pensamiento que, 1) se encuentran disponibles y abiertas para los agentes de manera cotidiana y cíclica, 2) mantienen a las ciencias sociales en la constante especialización de la temática, así como en la actualización de modelos de análisis y recopilación de datos que respondan a las lógicas particulares de las disímiles noches, y 3) que sean contempladas en la toma de decisiones y perfilamientos de proyectos *ad-hoc* a las experiencias de los urbanitas quienes observan en la noche un campo de posibilidades de acción, intervención y significación.

Mariana Figueroa Castelán⁵

5. Docente Investigadora del Colegio de Antropología Social, Coordinadora del Grupo Permanente de Investigación "Espacios, territorios, lugares y procesos socioculturales". Contacto: mariana.figueroa@correo.buap.mx

LA SUBJETIVIDAD NOCTURNA, ENTRE SUJETOS Y NARRACIONES: UNA PROPUESTA DE ANÁLISIS

Nighttime Subjectivity, between Subjects and Narratives:
a Proposal for Analysis

ERNESTO LICONA VALENCIA*
<https://orcid.org/0000-0001-6353-5748>

Fecha de entrega: 20 abril de 2026
Fecha de aceptación: 01 de junio de 2026

RESUMEN

El objetivo de este texto es proponer una formulación analítica sobre la subjetividad nocturna para comprender las nocturnidades con enfoque etnográfico narrativo situacional. Propongo entender la noche como un sistema de nocturnidades que puedan comprenderse a partir de narrativas conformadas por un sistema de relatos que develan la subjetividad de sujetos y estructuras sociales a partir de determinados hechos nocturnos. Pienso que el concepto de subjetividad y la categoría de subjetividad nocturna contribuyen a la comprensión de las nocturnidades.

El texto está organizado en tres partes y una reflexión final. La primera trata sobre la diversidad social y la construcción de heterogéneos universos nocturnos. La segunda trata la subjetividad a manera de estructura; la tercera, define las narra-

* Profesor/investigador de Tiempo Completo en el Colegio de Antropología Social de la BUAP. Miembro del SNII nivel II. Contacto: liconal23@yahoo.es

tivas situacionales nocturnas, a partir de relatos de sujetos músicos que entreviste; y finalmente una reflexión general.

PALABRAS CLAVE: *Nocturnidad, subjetividad, noche, sujetos*

ABSTRACT

The aim of this text is to propose an analytical framework for understanding nocturnal subjectivity in order to grasp nighttime experiences, from a situational narrative ethnographic approach. I propose understanding the night as a system of nocturnal experiences that can be understood through narratives comprised of a system of stories that reveal the subjectivity of individuals and social structures based on specific nocturnal events. I believe that the concept of subjectivity and the category of nocturnal subjectivity contribute to the understanding of nighttime experiences.

The text is organized into three parts and a final reflection. The first deals with social diversity and the construction of heterogeneous nocturnal universes. The second addresses subjectivity as a structure; the third defines situational nocturnal narratives, based on stories from musicians I interviewed; and finally, a general reflection.

KEYWORDS: *Nocturnality, Subjectivity, Night, Subjects*

INTRODUCCIÓN: DIVERSIDAD SOCIAL Y LOS TERRITORIOS NOCTURNOS

Uno de los méritos de la escuela de Chicago fue destacar que una metrópoli no puede estar hecha de otra cosa que de gente de todo tipo, llegada de todas partes (Delgado, 1997). Mostraron que la heterogeneidad social no solo era posible en las ciudades sino necesaria para su funcionamiento, condición que llamaron *heterogénetica*, cosmopolitismo en que las urbes encuentran su marca de singularidad (Delgado, 1997). Otro representante de la Escuela de Chicago, Robert E. Park, también concibió a la ciudad como espacio que alberga la diversidad:

La dependiente, el policía, el vendedor ambulante, el taxista, el guardia nocturno, el clarividente, al artista de revista o de variedades, el curandero, el *barman*, el jefe de pabellón, el esquirol, el agitador sindicalista, el maestro de escuela, el reportero, el agente de bolsa, el prestamista: todos ellos son producto característicos de las condiciones de la vida urbana, para cada grupo vocacional y para la ciudad en su conjunto, su individualidad. (Vergara, 2002, pp. 30-31)

Para los estudiosos de la Escuela de Chicago, uno de sus objetivos fue precisamente describir los distintos “mundos sociales” o “regiones morales” en los que se mueven y viven estas poblaciones diversas (Vergara, 2002, p. 31). La posición que ocupan los habitantes de la ciudad en la estructura urbana, la labor que realizan son elementos fundamen-

tales de diferenciación, estructuran las diversas maneras de habitar y significar la ciudad. De tal manera, la ciudad se estructura en un “mosaico de pequeños mundos que se tocan, pero no se compenetran”, escenarios que influyen en la conformación de identidades o identificaciones urbanas (Vergara, 2002, p. 31). Por eso, para la antropología urbana realizar etnografías de barrios, pueblos urbanizados, unidades habitacionales, zonas residenciales, áreas de trabajo industrial, etc. resulta crucial para comprender la vida social urbana, la noche no está exenta de estos procesos de fragmentación, también exhibe “mundos sociales”.

De esta manera, comprendo a la noche como un espacio/tiempo sociocultural, estructurado complejamente con actores, prácticas, lugares y significados. El espacio/tiempo conforma universos sociales nocturnos que producen la nocturnidad o las nocturnidades. La nocturnidad(es) es el constructo sociocultural que se crea en el tiempo específico de la noche, por lo que la nocturnidad florece como la temporalidad de la misma. La nocturnidad(es) y los universos sociales que la integran remiten a lugares, actores, comportamientos de clase, lenguajes, rituales, creencias, etc. y demás expresiones socioculturales de los más diversos grupos sociales que habitan los contextos rurales o urbanos. Lo más importante del análisis de los mismos, es indagar si culturalmente existe algo peculiar en los universos sociales nocturnos (nocturnidades), para diferenciarse de las

prácticas socioculturales que se realizan en el día. Por ello, una interesante propuesta es tener como objeto de estudio a la nocturnidad(es) (Licona, 2024).

En este sentido, al igual que la etnicidad en los contextos agrarios, la nocturnidad (sin negar la existencia de nocturnidad en espacio rurales) en la ciudad podemos observarla a través de *universos nocturnos* definidos por actores sociales específicos (jóvenes, empleados, obreros, turistas, etc.), figuras socioespaciales (antro, café, table dance, cantina, bar, unidades habitacionales, moteles, etc.) y prácticas sociales (trabajo, diversión, ligue, ingestión de bebidas alcohólicas, baile, comercio, vigilancia, etc.). Todo ello estaría conformando territorios nocturnos de la ciudad y con ello “mundos sociales” particulares.

Entonces calles, plazas públicas, jardines, esquinas, vecindades, unidades habitacionales, cafés, antros, botaderos, centros comerciales, cines, salones de baile, arena de lucha, cantinas, *tibirís*, moteles y muchos otros lugares, son los que utilizan los habitantes de la ciudad para desarrollar actividades de ocio, disfrute, placer sexual, noviazgo, ligue, intoxicación etílica, socialización y las más diversas acciones sociales nocturnas que se objetivan en relatos y estos en narrativas. Lugares nocturnos que no están aislados, forman circuitos y se encuentran localizados en la estructura urbana.

En la ciudad de Puebla podemos identificar claramente varias áreas donde se concentran sitios en donde los noc-

támbulos o noctívagos¹ frecuentan para desarrollar diversas prácticas sociales nocturnas. Estas áreas no agotan la variedad de lugares nocturnos existentes en la ciudad, pero son reconocidas como áreas que albergan un conjunto de lugares para “antrear”, bailar, “tomar”, ligar, divertirse o habitar la noche. Son reconocidas por taxistas y jóvenes, buscadas por turistas, utilizadas por diversos sectores sociales de la ciudad.

En el mismo centro de la ciudad hay lugares para “desahogarse”, así lo expone Fátima Zuñiga Silverio (2021). Sitios donde se congregan principalmente hombre de 20 a 45 años de edad y que utilizan la noche para “relajarse”, “hablar con alguien”, “beber y principalmente desahogarse” por una ruptura amorosa o engaño; sitios donde “puedo llorar y nadie me ve”; lugares que la autora denomina de sensibilidad nocturna, en donde música y bebidas alcohólicas se fusionan extraordinariamente con las emociones experimentadas por los noctámbulos/noctívagos, configurando un

universo nocturno específico. La autora recoge el siguiente testimonio de un informante en el bar *El Comisario*:

Yo vine acá porque mi morra me había dejado, y pues ya, estaba sentado ese día, me pedí yo solo una jarra y eran como las doce de la noche y había un señor que ya estaba bien mal, estaba llorando en su mesa solito, entonces un mesero se le acercó y le levantó del suelo su celular y se lo dio, y ya le dijo que lo cuidará porque se le andaba cayendo. Y pues ese tipo de cosas son las que me hacen venir porque yo sé que cuando vengo es porque quiero ponerme hasta la madre, pero tengo la seguridad de que no me van hacer algo. (Zuñiga, 2021, p. 113)

La noche y sus lugares generan procesos sociales diferenciados. Así podemos observar en la ciudad, la existencia de espacios para “ricos”, clases medias y sectores populares. Sin duda, el *Paseo Bravo* es usado por sectores populares y la plaza *Las Palmas* por sectores medios y privilegiados de la ciudad. Si bien es un proceso, propio de la dinámica urbana, hay lugares que extreman la división subrayando determinados atributos sociales de sus usuarios. Por ejemplo, en algunos lugares de diversión prefieren consumidores de tez blanca, con auto, ropa de moda, matriculados en una universidad particular, con suficiente dinero en los bolsillos y quizás con una preferencia política, son lugares excluyentes que refuerzan la segregación de la vida urbana nocturna. Así como los sectores medios y altos de la ciudad frecuentan ciertos lugares, los sectores populares también lo hacen.

1. Jessica M. Sánchez Mayoral e Isaura Cecilia García López (2021) afirman que los actantes de la noche pueden clasificarse entre noctámbulos y noctívagos. Los primeros son sujetos que viven la noche tal cual, lo hacen como una respuesta natural a sus ritmos circadianos. Mientras que los noctívagos, someten sus ritmos circadianos a la diversión nocturna. Es decir, hay actores de la noche y actores de la nocturnidad; los primeros podrían ser los veladores, los médicos de guardia en un hospital, etc. y los segundos, músicos de un bar, jóvenes universitarios reunidos para bailar, etc. Hay hechos que pertenecen a la noche y hechos a la nocturnidad (Licona, 2024).

También la nocturnidad como universo sociocultural se configura a partir de los lugares desde donde se habita; así lo analizan Mariana Figueroa Castelán y David Alejandro García Sotelo (2021) al diferenciar la vivencia de la noche desde lugares “peligrosos” y lugares “seguros”. Los autores dicen que:

La Unidad Habitacional San Bartolo, suele ser considerada como una de las zonas más peligrosas de Puebla capital, por lo que su nocturnidad se ve claramente amenazadora ante los ojos de sujetos que no habitan en ella; sin embargo y desde el punto de vista interno (el de sus habitantes), la intensidad y densidad de la nocturnidad se experimentan en grados dependiendo de las espacialidades que la conforman. Debido a que la sociabilidad sanbartoleña se desarrolla principalmente en los espacios públicos, la intensidad de su nocturnidad suele estar marcada por un constante flujo de personas que debido a sus actividades laborales o lúdicas hacen que las zonas que delimitan este territorio, y en donde se encuentran distribuidas pequeñas puertas de acceso a la Unidad, así como la Plaza Central (por ser abierta y contar con un encargado de vigilancia), cuenten con presencia humana que en su mayoría minimiza la densidad de su dinámica. Sin embargo, en las pequeñas plazas y cerradas que conforman las partes centrales de dicha Unidad, la intensidad disminuye y con ello la densidad aumenta, por lo que sus habitantes recrean un conjunto de tácticas y recorridos nocturnos para evitar los espacios centrales, cuyas referencias vecinales los mencionan como “*nidos de ratas*”.

Por su parte, Lomas de Angelópolis al sustentarse como un residencial cuyo “estilo de vida es seguro”, las percepciones externas en torno a él lo posicionan como

uno de los lugares menos inseguros (junto con La Vista) de la ciudad de Puebla, pues las medidas de seguridad son extremas para asegurar dicho precepto. Sin embargo, a su interior podemos encontrar diversas espacialidades nocturnas, pues no solo cuenta con uno de los espacios importantes para la nocturnidad juvenil y adulta de sus habitantes —Distrito Sonata—; enorme recinto que congrega Restaurantes, Bares, Cafeterías, Hoteles, Plazas Comerciales, y una serie de servicios más que posicionan a este *hábitat* como un espacio denso e intenso en cuanto a su vida nocturna. Aunado a este espacio “regulado y permitido”, encontramos una serie de espacialidades periféricas que no solo delimitan este territorio, sino que también presentan en su aspecto físico un oscurecimiento mayor al del resto de los lugares; así, venta y consumo de drogas, apuestas, arrancones, relaciones sexuales, entre otras prácticas propias del anonimato, son expuestas en estos espacios, y si bien sus intensidades son altas como en Distrito Sonata, la densidad de la oscuridad que éstos presentan los hacen ser considerados como peligrosos, ruidosos e ilegales. (Figueroa y García, 2021, p. 53)

Así cada lugar y sus usufructuarios delinear una ciudad nocturna segmentada socialmente, porque cada sector opta por un rumbo de la ciudad y privilegian ciertos lugares, según sus posibilidades económicas y bienes simbólicos disponibles. Es difícil pensar que jóvenes de los barrios o de pueblos conurbanos prefieran un centro comercial como Angelópolis para socializar, divertirse y consumir mercancías que el centro de la ciudad, la plaza central de su localidad o la feria de Puebla. Los ingresos económicos y bienes simbólicos (ropa,

moda, tecnología, autos, lenguaje, preferencias políticas... etc.) que movilizan los noctámbulos o noctívagos, se amoldan a los espacios y personas semejantes que los usan. Así, se construye un nocturnidad segmentada por los usos y apropiaciones socioculturales de los actores urbanos nocturnos que se condensa en subjetividades.

SUBJETIVIDAD A MANERA DE ESTRUCTURA

Contrario al positivismo decimonónico, afirmo que la subjetividad es un campo o dimensión en el cual pensamos y construimos la realidad. Una definición de subjetividad, útil para los fines de esta comunicación dice:

La subjetividad nos remite a un conjunto de instancias y procesos de producción de sentido, a través de las cuales los individuos y los colectivos sociales construyen y actúan sobre la realidad, a la vez que son constituidos como tales. Involucra un conjunto de normas, valores, creencias, lenguajes y formas de aprehender el mundo, conscientes e inconscientes, cognitivas, emocionales, desde los cuales los sujetos elaboran su experiencia existencial y sus sentidos de vida. (Torres, 2000, p. 8)

Abordar la nocturnidad supone tomar en cuenta el conjunto de narrativas que son representaciones de la experiencia de los sujetos dentro de la cartografía de la noche. Narrativas a manera de sistema de relatos deletrean la nocturnidad(es), que son abordamientos subjetivos sobre la vida social en la noche. Por ejemplo, el noctívago o el noctámbulo, ya sea

músico, taxista, joven universitario, velador, etc., son sujetos que viven la noche como actores o testigos de contextos nocturnos donde miran y/o participan en hechos, que junto con otros sujetos, construyen nocturnidades.

Los sujetos relatan la nocturnidad, se mueven dentro de ella mostrando subjetividades que delinean la cartografía nocturna, las nocturnidades en las que participan. Las narrativas relatan prácticas, hechos, personajes, objetos y simbolizaciones sobre las nocturnidades. Los sujetos de la nocturnidad hibridizan tanto el objeto de los relatos como la hechura subjetiva de los mismos.

Las narrativas nocturnas muestran las distintas nocturnidades que coexisten en una misma noche; dialogan en el sistema de relatos que exhiben subjetividades específicas sobre el trabajo, la violencia, la sexualidad, lo lúdico o la desigualdad. La noche es inabarcable, por lo que las narrativas atrapan algunos sentidos que producen las nocturnidades, como las del trabajo que ponemos a su consideración en este texto.

¿Cómo incorporar la categoría de subjetividad en los estudios sobre la noche? Poniendo atención en los sujetos protagonistas de la nocturnidad. La subjetividad solo es posible comprenderla a través de los sujetos, de sus representaciones, lenguajes y prácticas, que van más allá de los espacios nocturnos².

2. El 2023, en el Encuentro de Estudios Culturales que se denominó *La Noche y sus metáforas* llevado a cabo en la ciudad de Tijuana, propusi-

La *subjetividad nocturna* y/o la *subjetividad de la nocturnidad*, jamás será homogénea y estable, siempre será un constructo social complejo relacional en constante renovación,

Desde la visión etnográfica, la noche se deletrea por los actores, prácticas, lugares, significaciones y subjetividades objetivadas en narrativas que edifican nocturnidades. Concibo a la noche como tiempo y la nocturnidad como su apropiación sociocultural³. La heterogeneidad sociocultural de los actores sociales y sus prácticas son los que configuran la diversidad de nocturnidades existentes, por ejemplo, en una ciudad.

mos elaborar etnografías sobre los espacios nocturnos, pensamos que, en la medida que aumentarán estas etnografías, estaríamos en mejores condiciones etnográficas, para construir modelos o interpretaciones más generales sobre la noche o nocturnidades, y seguimos pensando lo mismo; asimismo, ahora, afirmamos que simultáneamente a estas etnografías es necesario iniciar trabajos sobre la subjetividad nocturna, como estructura estructurante.

3. Tiempo es el devenir en sí de un fenómeno, por ejemplo, el paso del día a la noche; temporalidad es la apropiación de ese acaecer a partir de la cultura o contexto sociocultural. Julio Becerra dice: "La distinción entre noche (*noctis*) está configurada predominantemente por el descanso, la intimidad y el espacio privado -el hogar-, puede comprenderse como la parte cotidiana de "la noche" y complementaria, en el campo biológico y psicosocial, del mundo del trabajo diurno; y nocturnidad (*noctem*) el espacio socialmente construido, multidimensional, dinámico y sensitivo que configura la interrelación entre juventud, sociabilidad, trabajo y género en contextos de desigualdad, transgresión, lúdicos y de violencia" (Becerra, 2023, p. 7).

Lo social está estructurado por las múltiples relaciones que establece el individuo con la sociedad, que no se contraponen sino se complementan. Si bien el sujeto es un individuo estructurado, normado socialmente, lo que no niega su capacidad de constructor y creador de realidades sociales, el individuo es un sujeto o actor instituyente y no solamente instituido. Construye realidades según sus intereses y puntos de vista en una circunstancia sociocultural específica. La realidad es una construcción intersubjetiva mediada por el lenguaje y la cultura; la nocturnidad como suceso intersubjetivo relacional, admite la tensión y el conflicto entre subjetividades.

Las subjetividades se articulan y expresan por narrativas, estas compendian la experiencia humana, por lo que los fenómenos sociales como la nocturnidad, a manera de apropiación material y simbólica del tiempo de la noche, es esencialmente narrativa; mejor dicho un sistema de narrativas conformadas por sistemas de relatos.

NARRATIVAS SITUACIONALES NOCTURNAS

Entiendo a la narrativa como un sistema de relatos. Los relatos forman parte de la vida social y éstos permiten comprender el sentido que las personas le dan a sus vidas, además de evidenciar elementos sociales más estructurales que las redefinen (Sparkes & Devís, 2018). Es así que las narraciones son importantes como camino teórico-metodológico para deletrear identidades, pertenencias,

distinciones, desigualdades, violencias, ritualizaciones u otros procesos sociales asociados a la nocturnidad. En este texto pensamos en contribuir a la construcción de un modelo de análisis de narraciones sobre la nocturnidad a manera de *relatos situacionales* que develan formas, contenidos, funciones, acciones y estructuras sociales de hechos nocturnos (situaciones nocturnas) comprendidos etnográficamente.

Parto de la idea de que el sujeto es un ser narrativo, hecho lenguaje. Sujeto activo, que a pesar de las estructuras sociales, no se deja inhibir al momento de deletrear la realidad con la palabra enunciada y construir universos de sentido que simultáneamente expresan complejas relaciones con el espacio, el tiempo, los objetos y otros sujetos.

La narración es un sistema de relatos situacionales que los sujetos cuentan sobre algo sucedido o que les está ocurriendo. Son relatos “reales” o “naturales” nacidos de la experiencia de los sujetos, y definidos en este texto como *narrativas nocturnas situacionales*, los cuales son relatos sobre las maneras de practicar y significar la nocturnidad, tanto que en su dimensión diacrónica y sincrónica develan la cultura de la noche de un grupo o sociedad. El relato nombra, clasifica, distingue con la palabra para constituir subjetividades; selecciona y constituye una trama ordenada significativa. En el relato se constituye al sujeto(s) edificando un espacio de reelaboración de la realidad por la fuerza de la palabra enunciada;

el relato es un artefacto para producir significados y estructurar el punto de vista del sujeto hablante y constituir y realizar simultáneamente al acto nocturno, por eso el acto narrativo al igual que el acto nocturno, es un hecho semiológico por la intencionalidad expresa de comunicar algo.

Narración y relato son entidades distintas, la primera refiere a las estructuras subyacentes de la segunda (Sparkes & Devís, 2018), por lo que la narración no es solo la suma de relatos, ni historias contadas, es la visión del mundo (Sparkes & Devís, 2018), es la condensación de una cultura que hace estructura a partir del lenguaje hecho relato por el sujeto, configurando una visión del mundo o subjetividad nocturna específica o modo de pensar y de ser del sujeto.

Todo acto nocturno es narrativo, las narraciones son ventanas para analizar las estructuras de la nocturnidad, sirven para describir sus formas fenoménicas en sus diferentes contextos espacio-temporales y aportar conocimiento de la diversidad nocturna, ya que toda narración necesariamente lleva una posición social.

Proponemos estudiar las *narrativas nocturnas situacionales* a partir de dos dimensiones: *situación* y *estructura*. La primera se refiere a la situación social⁴

4. “Una situación social es el comportamiento, en cierta ocasión, de miembros de una comunidad como tal, analizado y comparado con su comportamiento en otras ocasiones, de tal forma que el análisis revele el sistema subyacente de relaciones entre la estructura social de la comunidad, las partes de la estructura social, el ambiente físico y

que el relato construye sobre las maneras de construir la nocturnidad. Esgrimiendo personajes, lugares, prácticas, temporalidad, trama, etc., podríamos decir, es el momento etnográfico de la narrativa. El análisis narrativo situacional nocturno se basa, en primer lugar, en la descripción de situaciones sociales constructivas de nocturnidad en relación con otras situaciones dentro de una cultura de la noche.

La segunda dimensión del análisis de las *narrativas nocturnas situacionales* consiste en fijar la mirada en la estructura subyacente del conjunto de relatos, que consiste no solo en prestar atención en la forma de cómo se narra o se cuenta la historia, sino en deletrear la subjetividad (modo de pensar) de los sujetos partícipes de la nocturnidad. Por ejemplo, en una *situación nocturna*, la primera dimensión del análisis, ya lo dijimos anteriormente, estaría expresada por la descripción más “objetiva” y “racional” del suceso; y la segunda se refiere a los elementos de la nocturnidad que permiten a los sujetos construir un universo simbólico situándose con respecto a otros sujetos, subrayando dispositivos estructurales que permiten definir pertenencias, diferencias, identidades, desigualdades; ya que el conjunto de las situaciones nocturnas está determinado por factores organizados, componentes que proceden de distintas tradiciones culturales.

A continuación, a manera de ejemplo, presento dos tipos de narrativas: la de músicos trabajadores de noche y la de los practicantes de baile de salón en la ciudad de Puebla. Las narrativas con sus correspondientes relatos, expresan subjetividades nocturnas, es decir un punto de vista sobre la noche y la nocturnidad.

Las personas músicos configuran una narrativa a partir de una situación nocturna (trabajo) y conjunto de relatos que tratan, primero, sobre la noche y sus significaciones; segundo, relatos sobre el “hueso” y “huesear” y tercero, relatos sobre las condiciones laborales de los mismos. Triada de miscelánea de relatos que hacen sistema revelando cierta estructuralidad que nombro subjetividad nocturna de músicos noctívagos.

Para los músicos entrevistados, la noche es “para muchas personas diversión y para otras tantas, es trabajo”. Para los músicos, son dos campos complementarios, ya que sin la diversión y el tiempo lúdico de la noche, los músicos no trabajan, dicen: “dependemos de la noche para nuestro sustento”; “la noche es un modo de trabajo”. “Mucha gente depende de la noche: meseros, músicos, taxistas, cocineros... etc.”. En la noche se mueve mucho dinero, hay demasiado movimiento, demasiado dinero. Según los músicos la economía nocturna es una tercera parte de la economía del país. En algunos lugares “los meseros tienen que pagar una cuota para trabajar en ese lugar, porque ahí las propinas son sustanciosas”.

la vida fisiológica de sus miembros” (Gluckman, 1958, p. 7).

También, para los músicos consultados, la noche es relajante; no hay tráfico; los traslados se hacen cortos; la noche se vive a otra velocidad, es más lenta, se goza mucho más; dicen: “es más rica la vida en la noche; se disfruta más, pero es más cansada”.

Para los músicos noctívagos, la noche empieza a las 22 o 23 horas, contraviniendo la precepción generalizada de que a esa hora “ya es tarde”, “ya es de noche” o te preguntan: “¿Dónde andas, es que ya es muy tarde?”. Afirman: “A esa hora, muchas personas ya están en sus casas, al contrario, nosotros, los músicos, iniciamos la jornada laboral”.

Para estos músicos, “huesear” es una práctica laboral nocturna entre músicos. Según relatos recopilados el “hueso” y “huesear” es una actividad laboral precaria, insegura, temporal, sin horario y prestaciones como producto de la flexibilización y dislocación laboral que produjo la globalización instaurando una economía caracterizada por las “chambas”, “los jales”, “los camellos” y “los huesos” mediada por relaciones sociales de “cuatismo”, compadrazgo y amistad. El *hueso* es trabajo. *Hueso* procede, según los entrevistados, del campo de la política, se dice: “ya tengo *hueso*”, se refiere a que ya una persona tiene un puesto de trabajo en la administración pública o dentro de un partido político; es difícil, que se refieran así en el ámbito laboral privado. *Huesear* es trabajar, por ejemplo, ante la ausencia de un bajista, le llaman a un músico y le explican la ausencia, acepta y esa acción se le nom-

bra *huesear*. Los músicos *hueseros* son músicos profesionales, ya sea académicos o empíricos, que se adaptan a todo tipo de organización musical, conocen un amplio repertorio y la sustitución es profesional. Un *huesero* o andar de *hueso*, es un músico muy capacitado que puede moverse de tonalidad sin ninguna falla, es un músico completo.

En el medio de la música, también se concibe al músico *huesero* de manera despectiva, no por ser mal músico sino por no tener un trabajo formal, estable, “que no tiene un trabajo firme” y por eso tiene que andar de un lugar a otro; es un pronunciamiento desdeñoso por su inestabilidad laboral. Así también, *huesear* es sinónimo de inconstancia, según los consultados.

La calidad musical del músico y de la agrupación determina las condiciones laborales en el lugar de trabajo. Según los consultados, las condiciones dependen del músico; dicen: “ya que si no estudias; si no traes rolas; si no practicas tu instrumento; si no conoces la rola; si estas tratando de seguir la rola al oído...”, todo ello determina que las condiciones laborales bajen. No es lo mismo una agrupación de 25 000 pesos a otra de 3 000 pesos por noche, para poder obtener más ingresos deben traer buen equipo, traer tantos músicos, tener buena imagen, todo ello influye para acordar el precio del trabajo. Todo se realiza bajo la palabra del contratante y los músicos y en ocasiones se firma un contrato.

Los músicos noctámbulos⁵ no cuentan con ninguna prestación social, no tienen servicio médico, Infonavit y no existe legislación laboral que regule este tipo de trabajo. Los dos sindicatos existentes en la ciudad de Puebla, según los consultados, privilegian a sus conocidos y no representan a todo el gremio; además existe competencia desleal entre los mismo, ya que algunos músicos por ganarse 50 o 200 pesos bajan drásticamente el costo de sus servicio, perjudicando a los demás.

Otro caso interesante de narrativa nocturna, la observamos en el circuito de salones de baile que se localizan en el centro de la ciudad: *El Rodeo*, *El De-*

vís, *SNTSAGARPA*, *El Patio*, *A Beber*, *El Gato de Oro*, etc. Lugares para bailar, hacer amigos(as), conseguir pareja, sudar durante tres o cuatro horas. Son lugares liminares porque inician su actividad al caer la tarde y cierran al primer trozo de noche. De cinco a diez u once de la noche las personas, principalmente adultas, activan el cuerpo, aromas y sus mejores pasos al ritmo de cumbia o salsa para encontrarse en los salones de baile. Son sectores populares y medios, hombres y más mujeres, inundan los salones de baile, principalmente después de trabajar.

Al bailar se incorporan a la nocturnidad de la ciudad. Se forman a manera de comunidad entre mujeres y hombres que se encuentran en los diferentes salones de baile y se construyen relatos en relación a las mujeres y hombres por su habilidad para bailar, belleza, aroma, amistad, galanura, invitador, atrevida, loca, elegante, etc. pero sobre todo a la motivación por bailar recurrentemente.

El baile significa principalmente ejercicio, diversión, sociabilidad y sexualidad. En torno a estos campos se tejen relatos en relación a los salones de baile y sus sujetos practicantes. Son los numerosos relatos de hombres y mujeres bailadores que dicen que el baile es un vicio que les permite conocer personas, hacer amistades, entablar noviazgos e incluso conseguir pareja para casarse. Así también, señalan que el baile es desestresante, les ayuda a mantenerse en forma, ya que realizan un significativo

5. Afirma un músico, refiriéndose a la noche como espacio de trabajo: "Las primeras veces se hacía muy pesado, pero una vez que el metabolismo se acostumbra, se vuelve rutinario. Al salir del bar, nos íbamos a cenar al Sanborn's... la chamba del músico es en la noche, en cabarets, en antros; es como cualquier trabajo en el que se tenga el tercer turno, como en la Vocho, después, aunque ya no trabajes en la noche la costumbre se queda. Trabajar en la noche es más tranquilo, es menos gente, menos horas de trabajo, ves muchos amaneceres... Así te vas haciendo nocturno, total, la cena la agarras de desayuno, el desayuno de comida; y como no estás solo pues hay muchos como tú, no lo sientes e incluso quieres que llegue la noche para irte a trabajar ¡ASÍ ES ESTO DEL NOCTAMBULEO! (Pozos, 2006). Este mismo dice de la noche: "La vida nocturna es otra cosa diferente, otra clase de gente que a fin de cuentas es la misma que deambula por la ciudad en el día, nada más que "de noche, todos los gatos son pardos". Ves otro aspecto de todos, la policía cambia, los políticos cambian, todo el mundo cambia (Pozos, 2006).

ejercicio corporal al estar bailando durante tres o cuatro horas.

Los relatos en torno a todo ello, configuran una narrativa centrada en los lugares de baile y en la práctica que es bailar en un lapso de tiempo corto pero significativo en la vida cotidiana de los sujetos bailadores, porque invisibilizan transitoriamente su condición social estructural y momentáneamente todos y todas son aparentemente personas iguales que comparten una pasión: bailar. Es un sistema de relatos a manera de narrativa emocional, que vislumbra la apropiación del tiempo de la noche de manera corporal y de frenesís diferenciados.

REFLEXIÓN FINAL

En suma la noche es un espacio de sociabilidad entre conocidos y desconocidos, de situaciones sujetas al tiempo nocturno que conforman universos que llamamos nocturnidad(es). La(s) nocturnidad(es) es sociabilidad, interacción social donde se involucra el cuerpo y sus usos dentro del baile, el trabajo del músico, entre otras situaciones y prácticas nocturnas. Entonces la(s) nocturnidad(es) son universos nocturnos diferenciados por la clase, el género, la preferencia musical, el gusto alimentario y la geografía urbana; así la noche deviene en nocturnidades y está en relatos.

El conjunto de relatos conforman una narrativa, una(s) subjetividad(es) nocturna(s) que son puntos de vista sobre la noche y su apropiación sociocultural. La narrativa de los músicos y la de

los practicantes del baile se constituye a partir de una situación, para los primeros es el trabajo y para los segundos es una práctica lúdica: bailar. Situación con sujetos y lugares específicos con formas y contenidos socioculturales peculiares. Entonces la subjetividad nocturna no solo describe la situación sino que también devela la estructura social que norma y condiciona, de ahí su importancia estructural.

De este modo, por un lado, el *hueso* y *hueseear* es una práctica laboral precaria, insegura, temporal, sin horario, sin prestaciones y producción de representaciones sociales sobre la noche como trabajo y alteraciones significativas de la vida diaria como comer, dormir y convivencia familiar, entre músicos “hueseros” nocturnos de la ciudad de Puebla, México. Por otro lado, bailar genera representaciones sobre la noche como espacio lúdico y de sociabilidad; así como de ruptura de los papeles sociales cotidianos jerarquizados a partir del uso del cuerpo ritmado. Ambas subjetividades nocturnas son puntos de vistas diferenciados sobre la noche y la(s) nocturnidad(es).

En suma, el análisis narrativo propuesto es situacional estructural, pienso, necesario para la comprensión antropológica de las nocturnidades contemporáneas.

REFERENCIAS

- Becerra, J. C. (2023). Nocturnidad y Noctis: consideraciones para la etnografía de trabajo de producción de nocturnidad. *Revista Novos Rumos Sociológicos*, 6(9), pp.135-160.
- Delgado, M. (1997). *Ciutat Immigració*. Centre de Cultura Contemporània de Barcelona.
- Figueroa, C. M & García, S. D. (2021). La nocturnidad como producción espacial. Intensidades y densidades de los modos de habitar. En E. Licona Valencia y M. Figueroa Castelán (coordinadores). *La nocturnidad: Espacios y prácticas sociales*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Gluckman, M. (1958). Análisis de una situación en Zululandia moderna, en *Clásicos Contemporáneos en Antropología*, CIESAS-UAM.
- Licona V. E. (2024). Las nocturnidades: una propuesta de análisis. *Alteridades*, 34(68) 49-59. <https://doi.org/10.24275/BRTEG9815>
- Pozos, K. (2006). Actores, espacios y sociabilidad nocturna en la ciudad de Puebla. www.poblanerías.com
- Sparkes, C. A. & Devís, D. J. (2018). Investigación narrativa y sus formas de análisis: una visión desde la educación física y el deporte. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/expomotricidad/article/view/335323>
- Sánchez, J., & García I. (2021). Los noctívagos, actores en la escena de diversión nocturna en Puebla. En E. Licona Valencia y M. Figueroa Castelán (coordinadores). *La nocturnidad: Espacios y prácticas sociales*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Torres, A. (2000). Sujetos y subjetividad en la educación popular. *Pedagogía y saberes*, 15, 5-14.
- Vergara, F. C. A. (2002). *Identidades, imaginarios y símbolos del espacio urbano: Québec, la capitale* (Tesis de doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México).
- Zuñiga, S.F. (2021). La nocturnidad y sus lugares: los espacios de sensibilidades. En E. Licona Valencia y M. Figueroa Castelán (coordinadores). *La nocturnidad: Espacios y prácticas sociales*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

UMBRALES AFECTIVOS DE LA NOCTURNIDAD FRONTERIZA EN EL ESPACIO PÚBLICO DE MEXICALI

Affective Thresholds of Borderland Nocturnality in Mexicali's Public Space

MARTÍN COSÍO CASTRO*

<https://orcid.org/0009-0009-4826-958X>

Fecha de entrega: 15 de abril de 2026

Fecha de aceptación: 07 de mayo de 2026

RESUMEN

Este artículo examina la nocturnidad en el espacio público del Centro Histórico de Mexicali, ciudad fronteriza del noroeste de México, desde una perspectiva encarnada. La nocturnidad se aborda como un proceso relacional que reorganiza la percepción y las disposiciones corporales en la experiencia urbana. A partir de recorridos encarnados en la transición día-noche, se analizan variaciones situadas en la percepción del entorno en relación con condiciones espaciales, presencias y disposiciones corporales. Como resultado, se esboza una aproximación a los umbrales afectivos de la nocturnidad y una tipología orientada a describir transiciones en la experiencia nocturna fronteriza del espacio público.

PALABRAS CLAVE: *nocturnidad urbana, afectos, espacio público, frontera, experiencia encarnada*

* Facultad de Arquitectura y Diseño, Universidad Autónoma de Baja California. Especialista en Estudios de las Ciudades del Siglo XXI por El Colegio de la Frontera Norte (El Colef); Maestro en Arquitectura, Urbanismo y Diseño y Arquitecto por la Universidad Autónoma de Baja California (UABC); Diplomado en Arquitectura, Ciudad y Género por el Tecnológico de Monterrey (ITESM). Durante sus estudios de posgrado realizó una estancia de investigación en el Instituto de Investigaciones Culturales-Museo UABC y obtuvo distinciones como mérito escolar y mención honorífica. Se ha desempeñado en planeación y diseño urbano, así como en docencia en áreas de diseño y urbanismo. Contacto: cosio.martin@uabc.edu.mx

ABSTRACT

This article examines nocturnality in the public space of the Historic Center of Mexicali, a border city in northwestern Mexico, from an embodied perspective. Nocturnality is approached as a relational process that reorganizes urban experience perceptually and through bodily dispositions. Based on embodied walks conducted during the transition between day and night, the article analyzes situated variations in environmental perception in relation to spatial conditions, presences, and bodily dispositions. As a result, it outlines an approach to affective thresholds of nocturnality and a typology aimed at describing transitions in border nocturnal experience within public space.

KEYWORDS: *urban nocturnality, affects, public space, border, embodied experience*

INTRODUCCIÓN

El presente artículo examina la experiencia de la nocturnidad en el espacio público del Centro Histórico de Mexicali, Baja California, ciudad fronteriza del noroeste de México inscrita en dinámicas transfronterizas y en un clima desértico donde predominan las altas temperaturas. Dichas condiciones favorecen ciertas prácticas y formas de sociabilidad en horarios nocturnos; en ellos, la nocturnidad, lejos de constituir únicamente la ausencia del día, emerge

como una cualidad capaz de reorganizar la percepción y las disposiciones corporales en el espacio.

Se ha planteado la necesidad de distinguir entre la noche como intervalo temporal —frecuentemente asociada a la esfera privada— y la nocturnidad como una construcción social de rasgo eminentemente urbano (Nieto-Calleja y Becerra Pozos, 2024). La noción de nocturnidad se emplea aquí para referirse a una dimensión situada y encarnada de la experiencia urbana, considerando, como plantea Lindón (2011), que los sujetos habitan lugares específicos dentro de condiciones espacio-temporales que orientan su experiencia cotidiana.

A diferencia de los análisis urbanos centrados en lo diurno —asociados en su mayoría a la regulación, la funcionalidad y la visibilidad—, la noche ha recibido menor atención analítica en las ciencias sociales, siendo frecuentemente reducida a una extensión del día o a un tiempo de inactividad (Shaw, 2015; García-Ruiz et al., 2023; Nieto-Calleja y Becerra Pozos, 2024). Tales trabajos sugieren que la nocturnidad constituye un espacio-tiempo atravesado por prácticas, sociabilidades y otras formas de interacción que tensionan los órdenes que organizan la vida urbana.

En Mexicali, las fricciones entre cuerpos, normas y espacios se intensifican durante la noche, haciendo perceptibles formas de habitar que durante el día pueden permanecer atenuadas. En una ciudad donde el calor incide profundamente en los ritmos urbanos, la noctur-

nidad también modifica temporalmente prácticas cotidianas y sociabilidades que encuentran en la noche condiciones más aceptables para el uso del espacio público. La nocturnidad puede comprenderse como una condición relacional que reorganiza la experiencia urbana a partir de la percepción corporal del entorno.

La experiencia urbana se encuentra vinculada a la vida afectiva de la ciudad, en tanto las prácticas se organizan a través de disposiciones que orientan la manera en que los cuerpos habitan el espacio. En la relación entre cuerpo y entorno, Tuan (2007) introdujo el concepto de *topofilia* para referirse a los vínculos afectivos y sensibles que los sujetos establecen con el lugar y el entorno circundante; estos vínculos permiten aproximarse a la experiencia urbana a través de formas situadas de percibir y habitar el espacio.

Desde la dimensión afectiva de lo urbano, esta mediación se encuentra inscrita en condiciones espaciales y normativas que encaminan las prácticas, pues los afectos participan en la organización de la vida cotidiana y son modulados por el diseño urbano, la legislación y otras formas de regulación presentes en el espacio público (Anderson, 2017). La nocturnidad, en este sentido, se despliega a través de configuraciones espaciales y formas de regulación que moldean la experiencia corporal y sensible del entorno urbano.

En este horizonte, la condición fronteriza de Mexicali introduce tensiones específicas y permite pensar, a partir de

Anzaldúa (1987), la frontera entre México y Estados Unidos como una “herida abierta”, donde se rozan y negocian mundos distintos. La frontera aparece, además, como una infraestructura material y simbólica que permea la experiencia urbana y nocturna.

Los contextos fronterizos del noroeste de México han sido descritos como espacios donde la nocturnidad se configura de manera heterogénea, marcada por dinámicas de desigualdad, transgresión y disputa en el uso del espacio público (Becerra Pozos, 2023). En la Figura 1 se muestra la localización de Mexicali respecto a Estados Unidos y la ubicación del área de estudio en su contexto territorial.

Figura 1. Localización de Mexicali en distintas escalas territoriales



Fuente: Elaboración propia a partir de mapa base de Esri.

Inscrito en esta condición fronteriza, el Centro Histórico de Mexicali constituye un entorno pertinente para el análisis, debido en parte a los recientes procesos de reactivación urbana y comercial que han impulsado dinámicas socioculturales vinculadas al esparcimiento noctur-

no. En años recientes, estos procesos han favorecido la convivencia entre espacios orientados al consumo y entretenimiento nocturno y zonas asociadas a formas históricamente marginadas de habitar el centro de la ciudad (Fernández Huerta, 2026).

Allí convergen actividades económicas, sociabilidades y configuraciones espaciales que producen variaciones en las modalidades de visibilidad e interacción; asimismo, su localización en un entorno fronterizo marcado por flujos y regulaciones permite observar cómo la nocturnidad reelabora, de manera situada, los modos de presencia en la ciudad.

Aunque las estructuras de control persisten, las dinámicas nocturnas pueden volver más porosas estas fronteras socioespaciales sin disolver sus efectos. Antes que transformar directamente las relaciones de poder, la nocturnidad modifica las condiciones bajo las cuales estas se perciben y se negocian, produciendo desplazamientos en la experiencia corporal.

Desde esta perspectiva, y en diálogo con las geografías *queer*, las epistemologías feministas y las teorías del afecto, este artículo explora los umbrales afectivos de la nocturnidad fronteriza como una aproximación analítica para examinar variaciones situadas en la experiencia del espacio público durante la transición hacia la noche.

A partir de recorridos encarnados desarrollados en el Centro Histórico de Mexicali, se esboza una aproximación a los umbrales afectivos de la nocturnidad fronteriza y una tipología de continui-

dad diurna, transición atmosférica, anticipación, vigilancia y vulnerabilidad, así como de estabilización, que permite describir variaciones situadas en la familiaridad, la alerta y la expectativa durante el desplazamiento nocturno. Asimismo, se plantea el uso de recorridos encarnados como una estrategia metodológica para acercarse a la experiencia nocturna desde el cuerpo en movimiento.

COORDENADAS TEÓRICAS: GEOGRAFÍAS QUEER, FEMINISMOS Y AFECTOS EN LA NOCTURNIDAD

El abordaje de la nocturnidad en el espacio público demanda aproximaciones que articulen cuerpo, espacio y experiencia desde una perspectiva relacional. En estas coordenadas, este trabajo retoma aportes de las geografías *queer*, las epistemologías feministas y las teorías del afecto, campos que cuestionan la concepción del espacio como contenedor neutro y destacan su carácter situado, encarnado y marcado por relaciones de poder.

Desde las geografías *queer*, el espacio constituye un entramado en el que normas sexogenéricas, formas de visibilidad y prácticas sociales se negocian constantemente. Estas aproximaciones interrogan la estabilidad de identidades y espacialidades, abordadas como “fluidas, ambiguas, múltiples y contingentes”¹ (Knopp, 2007, p. 50) producidas a

1. Todas las traducciones de citas originalmente publicadas en inglés son propias.

través de encuentros, desplazamientos y formas situadas de presencia. En el campo de la nocturnidad, permiten analizar cómo ciertas configuraciones espaciales habilitan o restringen formas de experiencia y reconocimiento, sin asumir espacialidades o categorías fijas.

Por su parte, las epistemologías feministas del conocimiento situado destacan la parcialidad, la reflexividad y la encarnación como condiciones de producción de saber. Se cuestiona la idea de una mirada neutral o trascendente, ya que, como afirma Donna Haraway (1988), “solo una perspectiva parcial promete una visión objetiva” (p. 583).

La experiencia corporal de quien investiga aparece como una condición situada desde la cual el entorno es percibido e interpretado. Gillian Rose (1997) subraya que la reflexividad implica reconocer cómo la práctica investigativa participa activamente en la construcción del conocimiento y en la relación con el objeto de estudio. En sintonía con ello, Figueroa (2025) señala que “sentir, es decir, conocer a través del cuerpo, es un proceso interescalar que parte de las sensibilidades individuales” (p. 91), enfatizando la dimensión corporal y sensible de la experiencia nocturna.

Comprendida como condición epistémica, la nocturnidad resulta central para este enfoque, en tanto los estudios nocturnos la han conceptualizado, siguiendo a Shaw (2015), como una frontera fragmentada donde coexisten y se tensionan lógicas diurnas y nocturnas. La noche urbana emerge así como una

atmósfera contingente producida por la interacción entre prácticas, cuerpos y materialidades, excediendo aproximaciones centradas en aspectos económicos o funcionales (Shaw, 2014).

En este ámbito, las formas de control y regulación no desaparecen, sino que operan de manera diferenciada mediante disposiciones espaciales, temporalidades y modos de visibilidad incorporados en la experiencia cotidiana. Tales dinámicas pueden leerse a partir de planteamientos sobre vigilancia y disciplinamiento del espacio, según los cuales el poder se ejerce también a través de formas de observación y organización espacial que orientan corporalmente la acción (Foucault, 2008), al tiempo que estas dinámicas se despliegan tanto en el plano normativo como en la experiencia sensible del espacio.

Las teorías del afecto permiten abordar estos procesos en la medida en que remiten a capacidades relacionales para afectar y ser afectados, configurando intensidades que exceden al sujeto individual. Anderson (2014) define el afecto como una “fuerza de existir” o potencia de actuar que varía según los encuentros entre cuerpos y materialidades. A su vez, Stewart (2007) plantea que los afectos circulan como intensidades inmanentes que intervienen en la experiencia cotidiana incluso antes de ser plenamente racionalizados o nombrados. Percepción, atención y vulnerabilidad forman parte entonces de procesos relacionales que orientan la experiencia situada del espacio.

En resonancia con estas orientaciones teóricas, los umbrales afectivos de la nocturnidad fronteriza se plantean como una aproximación analítica para examinar las transiciones en la manera en que el entorno urbano es percibido y habitado durante la noche. Antes que definir categorías fijas, esta propuesta busca atender la articulación situada entre disposiciones corporales, condiciones espaciales y presencias en la reconfiguración de la experiencia nocturna en el espacio público fronterizo.

ATRAVESAR LA NOCHE: RECORRIDOS ENCARNADOS COMO ESTRATEGIA METODOLÓGICA

Este estudio se inscribe en un enfoque cualitativo que privilegia la experiencia situada, la percepción corporal y las formas relacionales de habitar el espacio como vías de aproximación a la nocturnidad urbana. El cuerpo no se asume únicamente como lugar de indagación, sino como mediación situada para la producción de conocimiento sobre la nocturnidad.

Los recorridos fueron realizados por el autor, residente de Mexicali con trayectoria disciplinar vinculada al espacio construido y familiaridad predominantemente diurna con el Centro Histórico. Esta posición —atravesada por formas situadas de diferencia y reconocimiento en un contexto fronterizo— forma parte de las condiciones desde las cuales se produjo el saber.

El enfoque se articula con el conocimiento situado y la centralidad de la

experiencia en su construcción, considerando cómo la percepción, la atención y la vulnerabilidad intervienen en la interpretación del espacio. Se reconoce que toda forma de conocimiento está mediada por la posición corporal y sensorial desde la cual se produce (Haraway, 1988; Csordas, 1990) y que la experiencia espacial se expresa en formas concretas de habitar, más allá de su representación.

Como estrategia metodológica, se recurre a recorridos encarnados² como una forma de observación que permite registrar variaciones en la experiencia del espacio público durante el paso gradual del día a la noche. La propuesta concibe el caminar como una práctica en la que el saber se construye en el movimiento del cuerpo en relación con el entorno (Ingold y Vergunst, 2008), en diálogo con aproximaciones que destacan cómo el ritmo del desplazamiento corporal participa en el despliegue del pensamiento y la percepción del espacio (Solnit, 2001).

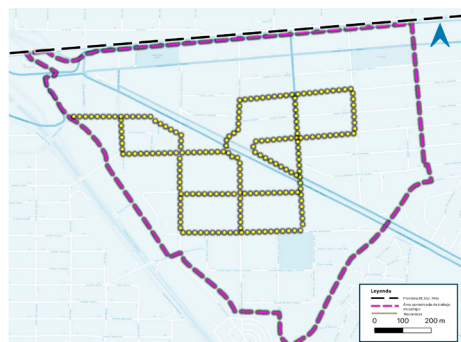
El trabajo de campo se desarrolló mediante recorridos a pie en el Centro Histórico de Mexicali, particularmente durante la transición entre el día y la noche. A lo largo de una jornada de

2. La noción de recorridos encarnados se emplea aquí para enfatizar el papel del cuerpo como mediación perceptiva y situada en la experiencia, así como en la producción de conocimiento sobre la nocturnidad urbana. Esta aproximación, atiende las variaciones sensibles, afectivas y corporales que emergen durante el recorrido, en lugar de referirse únicamente al desplazamiento físico.

observación realizada en diciembre de 2025, se recorrieron espacios públicos como calles, plazas, callejones y sus inmediaciones, donde se concentran diversas actividades y formas de sociabilidad nocturna presentes en bares, cantinas, clubes y puntos de encuentro informales.

Sin ajustarse a rutas previamente definidas, el desplazamiento se realizó de manera abierta y exploratoria, permitiendo que la atención corporal y las condiciones del entorno orientaran parcialmente el recorrido. La Figura 2 muestra esquemáticamente los recorridos desarrollados durante el trabajo de campo y el área aproximada de observación en el Centro Histórico de Mexicali.

Figura 2. Recorridos desarrollados y área aproximada de observación durante el trabajo de campo en el Centro Histórico de Mexicali.



Fuente: Elaboración propia a partir de mapa base de Esri.

Cabe señalar que, al desarrollarse en temporada invernal, las condiciones climáticas más templadas acotan la incidencia del calor en la experiencia registrada. La franja temporal considerada resultó relevante para registrar variaciones graduales en ritmos, iluminación, presencias y disposiciones corporales asociadas al ingreso en la nocturnidad, atendiendo a la experiencia situada de habitar fragmentos de espacio-tiempo que constituyen la vida urbana (Lindón, 2011).

Los recorridos permitieron registrar cambios en la percepción e interpretación del entorno a partir de variaciones en la intensidad lumínica, la concentración social y los momentos de silencio. El desplazamiento corporal transitó entre distintos umbrales de luz, presencia y actividad nocturna. Asimismo, los trayectos atravesaron zonas con distintas intensidades de actividad, algunas recientemente intervenidas mediante proyectos de renovación y otras asociadas a prácticas menos visibles o socialmente marginalizadas, favoreciendo la observación de cambios en las formas de vigilancia, ocupación y percepción del entorno.

La información se sistematizó a partir de notas de campo realizadas en dos momentos interconectados: el registro *in situ* y la redacción detallada posterior. Durante el desplazamiento, se recurrió al uso de anotaciones rápidas o *jottings*, definidos como recursos mnemotécnicos de palabras o frases breves que permiten enfatizar la observación y captar impre-

siones sensoriales e interaccionales en el momento en que ocurren (Emerson et al., 2011).

Posteriormente, estas trazas se expandieron mediante una escritura detallada orientada a preservar el carácter contingente de la vivencia frente a las distorsiones del recuerdo retrospectivo. En este proceso, la escritura de notas se asume como una forma inicial de textualización y análisis, en la que la selección y organización de los detalles registrados constituye un primer nivel interpretativo (Emerson et al., 2011), a través del cual se hacen legibles las variaciones en la experiencia de la nocturnidad urbana.

Dado su enfoque exploratorio y acotado temporalmente, este ejercicio propone una aproximación metodológica inicial para el estudio de la nocturnidad desde la experiencia encarnada en contextos urbanos y fronterizos. Los recorridos encarnados ofrecieron una aproximación a variaciones perceptivas y afectivas que configuran la experiencia nocturna situada, abriendo una línea de indagación sobre las formas en que el espacio público es percibido y habitado durante la noche.

UMBRALES DE LA NOCTURNIDAD FRONTERIZA: LECTURAS DESDE RECORRIDOS ENCARNADOS

La nocturnidad fronteriza puede pensarse como una frontera imbricada en otra; sugiere un proceso de cruce gradual hacia una escena que permanece, al menos en parte, desconocida. Entrar en la noche

implica transitar variaciones en la luz, la presencia, el reconocimiento corporal y la expectativa, donde lo familiar y lo incierto se reorganizan continuamente. La nocturnidad no se habita de una sola vez, sino que se atraviesa.

A partir de los recorridos encarnados desarrollados en el Centro Histórico de Mexicali durante la transición entre el día y la noche, emergieron distintas modulaciones en la manera en que el espacio público es percibido y habitado. Estas variaciones surgen de la interacción entre condiciones espaciales, disposiciones corporales y formas situadas de presencia.

La noción de umbrales afectivos permite aproximarse a momentos en los que la experiencia del espacio público se reconfigura, manifestándose como transiciones graduales en las que cambian la familiaridad, la atención, la expectativa y la vulnerabilidad. A continuación, se esboza una tipología construida a través de los recorridos. Las categorías emergieron del análisis de las notas de campo mediante una lectura transversal de variaciones recurrentes en la percepción, la atención y la disposición corporal; constituyen aproximaciones provisionales a modulaciones situadas antes que categorías cerradas.

CONTINUIDAD DIURNA

La entrada a la nocturnidad inicia con el recorrido en un espacio donde la presencia de personas, los sonidos y la iluminación sostienen una sensación de conti-

nidad perceptiva con el día, diluyendo la sensación de ruptura temporal. Aunque el cielo ya ha comenzado a oscurecer durante los primeros desplazamientos, la zona de la Plaza del Mariachi permanece activa y socialmente densa, manteniendo condiciones de visibilidad y legibilidad del entorno.

En este momento inicial, el desplazamiento ocurre con relativa tranquilidad, pues no se activa una alerta sostenida ni la necesidad de modificar el ritmo del caminar. La familiaridad previa con ciertos espacios y trayectos funciona como un soporte afectivo que amortigua la transición hacia la noche, permitiendo que la nocturnidad se experimente de manera gradual, sin eliminar del todo la expectativa ante lo que podría emerger más adelante.

Desde esta entrada al campo, comienza a perfilarse un primer umbral desde el cual la noche no comienza de manera homogénea en todos los espacios, sino que depende de configuraciones situadas de actividad, presencia y reconocimiento corporal, más que únicamente de la ausencia de luz natural.

TRANSICIÓN ATMOSFÉRICA

Al avanzar hacia la Calle Juárez y la zona de La Chinesca³, la escena urbana comienza a transformarse, asociada

3. La Chinesca es una zona del Centro Histórico de Mexicali asociada a procesos recientes de renovación urbana, reactivación comercial y promoción turística.

a la infraestructura y los ornamentos en fachadas recientemente renovadas. La salida de personas trabajadoras de los comercios diurnos señala un relevo temporal, mientras que la iluminación artificial y las intervenciones en frentes edificados producen una escena más controlada, mediada por la intervención urbano-arquitectónica.

Más adelante, hacia la Avenida Álvaro Obregón, el ambiente cambia de nuevo y, pese a una menor densidad de actividad social, el espacio continúa percibiéndose como relativamente seguro durante el recorrido. La familiaridad con la calle reduce la inquietud, mientras que el paso por la Calle México refuerza esta sensación por medio de iluminación constante, olores provenientes de comercios florales y una disposición casi hospitalaria del espacio, produciendo una nocturnidad acogedora.

En este tramo, el umbral se configura como una transición progresiva en la que la ciudad adquiere cualidades nocturnas sin perder del todo su legibilidad. La percepción corporal incrementa gradualmente su atención al entorno sin activar por completo la alerta.

ANTICIPACIÓN

En el entorno del club Porkys Divine y otras zonas asociadas a la vida nocturna de la diversidad sexogenérica, la nocturnidad se manifiesta como una promesa más que como una dinámica cabalmente desplegada. Aunque los establecimientos permanecen cerrados, las luces neón

—violeta, verde y rojizas— transforman la percepción del espacio.

Este vacío activo genera una suspensión en la experiencia, donde una dinámica parece próxima a desplegarse, aunque todavía no se concreta. La lectura del entorno se activa mediante signos espaciales y memorias previas que reorganizan la expectativa y la forma de habitar el recorrido nocturno.

En la Avenida Sauza y sus alrededores, la presencia dispersa de bares y espacios de espectáculo amplía esta condición. La nocturnidad se experimenta aquí como una constelación fragmentada de señales, temporalidades y lugares que, aun sin estar del todo activados, producen efectos en la experiencia del andar nocturno.

VIGILANCIA Y VULNERABILIDAD

En tramos donde disminuyen los estímulos urbanos, la experiencia cambia de forma marcada. En la Avenida Sebastián Lerdo de Tejada, la escasez de personas intensifica la percepción de las miradas y de la vigilancia.

Durante el recorrido, la presencia de patrullas con luces intermitentes, dispositivos de vigilancia privados y configuraciones espaciales propias de zonas recientemente remodeladas produce una sensación ambivalente. Por un lado, se incrementa la sensación de exposición; por otro, se intensifica la conciencia de control. La nocturnidad se experimenta como un espacio regulado, donde ciertas presencias resultan más legibles —y aceptables— que otras.

Esta condición se acentúa en cruces urbanos amplios, como el Boulevard Adolfo López Mateos, donde la exposición frente al tránsito vehicular intensifica una sensación de fragilidad corporal. Además, interacciones situadas —como la interpelación de personas— activan decisiones inmediatas en el cuerpo, sugiriendo que la vulnerabilidad emerge de relaciones específicas entre miradas, proximidades y contexto, más que de atributos fijos del espacio.

ESTABILIZACIÓN

En el retorno del recorrido, ciertos espacios funcionan como puntos de estabilización de la experiencia nocturna. Tras atravesar tramos marcados por la oscuridad, el desconocimiento de trayectos y la cercanía de ciertos moteles, se intensifica una sensación de alerta y vulnerabilidad. En este contexto, la presencia de una tienda de conveniencia abierta y un puesto de comida callejera introduce iluminación, actividad y compañía, permitiendo restablecer momentáneamente una sensación de resguardo.

En estos puntos, el cuerpo reduce la tensión acumulada y reorganiza su disposición frente al entorno. La nocturnidad no desaparece, pero vuelve a percibirse como más habitable. Hacia el final del recorrido, la saturación sensorial —música, olores y voces dispersas— genera cansancio. La decisión de regresar al punto inicial se incorpora así al propio proceso metodológico, donde la retirada aparece como una forma de cuidado

corporal y como parte constitutiva del conocimiento producido en el campo nocturno, dejando abierta la experiencia como proceso en curso.

Estos primeros recorridos permiten esbozar una cartografía inicial de la nocturnidad, reconociendo su carácter abierto y dinámico. Aquello que aún no se despliega —como la intensificación de ciertas sociabilidades o de la vida nocturna— permanece como una apertura analítica para futuras exploraciones.

DISCUSIÓN: LA NOCTURNIDAD COMO PROCESO RELACIONAL

Los hallazgos permiten pensar la nocturnidad como un proceso relacional que reorganiza la experiencia urbana a través de la percepción situada. En los recorridos analizados, la nocturnidad se experimenta de manera diferencial según las condiciones del entorno —la densidad de actividad, la iluminación, las configuraciones espaciales, los dispositivos de vigilancia y las formas de reconocimiento o extrañamiento que estas activan—, así como las disposiciones corporales, produciendo variaciones en la forma en que el espacio es percibido y habitado.

Antes que manifestarse como un cambio uniforme, la nocturnidad se despliega mediante ajustes graduales en la atención, la familiaridad y la expectativa. Esta lectura, centrada en el cuerpo en movimiento, facilita precisar el rasgo fragmentado y contingente de la noche urbana señalado por Shaw (2014), mos-

trando cómo distintas configuraciones socioespaciales producen experiencias nocturnas heterogéneas, incluso dentro de un mismo entorno urbano.

La noción de umbrales afectivos contribuye a describir transiciones en la experiencia del espacio, expresadas en variaciones en la relación entre el cuerpo y el entorno, donde cambian las formas de orientación, las evaluaciones del riesgo y las posibilidades de permanencia. En lugar de estados fijos, estos umbrales remiten a modulaciones situadas en la manera de habitar y percibir la nocturnidad urbana.

Desde las teorías del afecto, tales cambios pueden interpretarse como variaciones en la capacidad de los cuerpos para afectar y ser afectados (Anderson, 2014), emergiendo en encuentros situados con materialidades, presencias y atmósferas que orientan corporalmente la acción. En resonancia con los planteamientos de Tuan (2007), estas modulaciones muestran cómo la experiencia urbana se articula también desde vínculos afectivos y sensibles con el entorno, dando lugar a formas diferenciadas de familiaridad, resguardo o inquietud.

El control se hace perceptible a través de dispositivos de vigilancia, miradas y configuraciones espaciales presentes durante los recorridos. Dichas formas de regulación son interpretadas corporalmente en la experiencia nocturna, en consonancia con perspectivas sobre vigilancia y disciplinamiento del espacio (Foucault, 2008). La sensación de vulnerabilidad emerge así de rela-

ciones situadas entre cuerpos, espacialidades y condiciones de visibilidad, más que de atributos fijos del espacio o de los sujetos.

Asimismo, los umbrales de anticipación hacen posible observar cómo ciertas configuraciones espaciales activan expectativas de sociabilidad antes de su despliegue, particularmente en espacios vinculados a formas específicas de sociabilidad nocturna, incluidas algunas asociadas a la diversidad sexogenérica. Esto sugiere que la nocturnidad puede habilitar formas situadas de presencia y reconocimiento que durante el día permanecen más atenuadas, aunque continúen atravesadas por condiciones de regulación y vigilancia propias de un contexto fronterizo.

Por último, el uso de recorridos encarnados como estrategia metodológica facilitó captar estas variaciones en el momento de su ocurrencia, atendiendo a cambios en la percepción, la atención y la disposición corporal que difícilmente se registran mediante metodologías distanciadas. En tal sentido, el cuerpo actuó como vehículo de desplazamiento y soporte situado para la producción de conocimiento sobre la experiencia nocturna.

En conjunto, los recorridos permiten observar cómo distintas configuraciones espaciales, formas de presencia y condiciones de regulación producen experiencias diferenciadas de la nocturnidad urbana. El análisis desplaza su comprensión más allá de enfoques centrados en la economía nocturna o la gobernan-

za urbana, enfatizando, en diálogo con aproximaciones críticas al cuerpo, los afectos y la experiencia, su dimensión relacional y encarnada. Así, la experiencia nocturna emerge como una condición situada que transforma las formas de relación, orientación y permanencia en el espacio público.

A MANERA DE CIERRE

Este artículo exploró los umbrales afectivos de la nocturnidad fronteriza como una aproximación analítica para examinar las transiciones perceptivas y corporales que acompañan la entrada a la noche en el espacio público. A partir de recorridos encarnados en el Centro Histórico de Mexicali, se esbozó una tipología orientada a comprender la nocturnidad como un proceso relacional, situado y abierto.

El análisis permite observar que la experiencia nocturna se configura en la interacción entre cuerpo, espacio y formas de presencia, donde la familiaridad, la expectativa, la vigilancia y el resguardo se reorganizan continuamente durante el desplazamiento. Antes que definir categorías cerradas, esta aproximación busca abrir una vía analítica para examinar cómo distintas corporalidades perciben y habitan las variaciones del espacio nocturno.

Por su parte, el uso de recorridos encarnados como estrategia metodológica permitió acercarse a la experiencia nocturna desde el cuerpo en movimiento, reconociendo la percepción corporal

como una forma situada de conocimiento. Esto abre posibilidades para futuros abordajes interesados en las dimensiones sensibles, afectivas y relacionales de la vida urbana nocturna y fronteriza.

Debido a su cariz exploratorio, este trabajo invita a abrir futuras líneas de indagación sobre la nocturnidad en otros contextos urbanos y fronterizos, diversas corporalidades y escenarios de mayor intensificación nocturna. En suma, el artículo propone pensar la nocturnidad menos como un intervalo temporal estable y más como una transformación situada de la relación corporal y perceptiva con el entorno urbano

REFERENCIAS

- Anderson, B. (2014). *Encountering affect: Capacities, apparatuses, conditions*. Ashgate.
- Anderson, B. (2017). Affect. En M. Jayne & K. Ward (Eds.), *Urban theory: New critical perspectives* (pp. 19-30). Routledge.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. Aunt Lute Books.
- Becerra Pozos, J. C. (2023). Frontera y liminalidades de la noche: Violencias y desigualdades en la nocturnidad (noctem) de jóvenes residentes de Tijuana. *Frontera Norte*, 35, Artículo 06. <https://doi.org/10.33679/rfn.v1i1.2310>
- Csordas, T. J. (1990). Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, 18(1), 5-47. <https://doi.org/10.1525/eth.1990.18.1.02a00010>
- Emerson, R. M., Fretz, R. I., & Shaw, L. L. (2011). *Writing ethnographic fieldnotes* (2nd ed.). University of Chicago Press.
- Fernández Huerta, C. A. (2026). La gentrificación de la nocturnidad y las juventudes de Mexicali: ¿Buscadores de sensaciones, coleccionistas de experiencias? *Nueva Antropología*, 75-90. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/nuevaantropologia/article/view/24524/25853>
- Figueroa Castelán, M. (2025). Producir las noches urbanas: Experiencias del sentir en el espacio-tiempo de la nocturnidad. *Nueva Antropología*, 36(100), 91-109.
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- García-Ruiz, M., Mercado, A., & Nofre, J. (2023). Nocturnal cities: Past, present, and future. *Forum Sociológico*, 43. <https://doi.org/10.4000/sociologico.11343>
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Ingold, T., & Vergunst, J. L. (2008). Introduction. En T. Ingold & J. L. Vergunst (Eds.), *Ways of walking* (pp. 1-18). Ashgate.
- Knopp, L. (2007). On the relationship between queer and feminist geographies. *The Professional Geographer*, 59(1), 47-55. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9272.2007.00596.x>

- Lindón, A. (2011). Cotidianidades territorializadas entre la proxemia y la diastemia: Ritmos espacio-temporales en un contexto de aceleración. *Educación Física y Ciencia*, 13, 15-34. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5224/pr.5224.pdf
- Nieto-Calleja, R., & Becerra Pozos, J. C. (2024). Hacia una antropología de la noche urbana. *Alteridades*, 34(68), 11-23. <https://doi.org/10.24275/KCOF1449>
- Rose, G. (1997). Situating knowledges: Positionality, reflexivities and other tactics. *Progress in Human Geography*, 21(3), 305-320. <https://doi.org/10.1191/030913297673302122>
- Shaw, R. (2014). Beyond night-time economy: Affective atmospheres of the urban night. *Geoforum*, 51, 87-95. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2013.10.005>
- Shaw, R. (2015). Night as fragmenting frontier: Understanding the night that remains in an era of 24/7. *Geography Compass*, 9(12), 637-647. <https://doi.org/10.1111/gec3.12250>
- Solnit, R. (2001). *Wanderlust: A history of walking*. Penguin.
- Stewart, K. (2007). *Ordinary affects*. Duke University Press.
- Tuan, Y.-F. (2007). *Topofilia: Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno* (F. Durán de Zapata, Trad.). Melusina. (Obra original publicada en 1974)

NOCTURNIDADES: TERRITORIOS, EMOCIONES E IMAGINARIOS ENTRE JUVENTUDES UNIVERSITARIAS DE LA CDMX

NOCTURNALITIES: TERRITORIES, EMOTIONS, AND IMAGINARIES
AMONG UNIVERSITY YOUTH IN MEXICO CITY

AÍDA ANALCO MARTÍNEZ*
<https://orcid.org/0009-0000-3500-3592>

ANABEL ALEJANDRA RAMÍREZ PACHECO**
<https://orcid.org/0000-0002-7220-6345>

* Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Doctora en Antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Desde 2003 es profesora en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. En 2006 comenzó a trabajar como profesora investigadora de tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Desde hace más de dos décadas trabaja juventudes, identidades socio musicales, etnicidad, poder, estéticas urbanas, antropología urbana, antropología política, etnografías de la ciudad, comunicación, cultura, historia oral y metodologías de investigación, entre otros tópicos. Contacto: aida.analco.martinez@uacm.edu.mx

** Investigadora invitada en El Colegio de la Frontera Sur. Licenciada en Etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestra en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural por El Colegio de la Frontera Sur. Doctora en Ecología y Desarrollo Sustentable en Ecología con recomendación a mención honorífica por la misma

Fecha de entrega: 19 de abril de 2026
Fecha de aceptación: 02 de junio de 2026

RESUMEN

El artículo aborda los imaginarios en torno a la nocturnidad, la delimitación de territorialidades locales físicas y simbólicas, así como las emociones y personajes que pueblan la noche entre estudiantes de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México que residen en distintas colonias del oriente de la Ciudad de México y municipios de la zona conurbada. Se hace un análisis para comprender cómo construyen sus propias nocturnidades que son constreñidas por las zonas de residencia, movilidad, seguridad y otros elementos interseccionales como edad, sexo y clase que entran en juego para experimentar la vida nocturna de distintas formas.

institución. Mis investigaciones centran el interés en las juventudes rurales y rururbanas, con énfasis en la construcción de identidades, el uso de la tecnología y las problemáticas socioterritoriales, siempre utilizando metodologías cualitativas y participativas. Mi trabajo se ha realizado, principalmente en el sureste mexicano particularmente en el estado de Tabasco. Contacto: anabel.ramirez@posgrado.ecosur.mx

PALABRAS CLAVE: *nocturnidad, imaginarios, territorios, juventudes, ciudad*

ABSTRACT

This article explores the imaginaries surrounding nightlife, the delimitation of physical and symbolic local territories, and the emotions and characters that populate the night among students of the Autonomous University of Mexico City who reside in various neighborhoods in eastern Mexico City and surrounding municipalities. It analyzes how these students construct their own nocturnal experiences, which are constrained by their residential areas, mobility, safety, and other intersectional factors such as age, gender, and class, all of which influence how they experience nightlife in different ways.

KEYWORDS: *Nocturnality, Imaginaries, Territories, Youth, City*

SOBRE LA NOCHE

Las ciudades son analizadas desde distintas disciplinas y en distintos tiempos, la tendencia histórica en términos de la investigación es que se piensa en las problemáticas urbanas *diurnas*, es decir, las urbes se ven y se analizan durante el día y es que culturalmente es a la luz del sol cuando la vida toda discurre en sus

diferentes ámbitos. Sin embargo, pensar la noche, problematizar lo nocturno, supone asistir a lógicas diferenciadas que teniendo como testigo a la luna poseen implicaciones simbólicas, espaciales, temporales, cronotópicas, funcionales e imaginales que se propone pensar como una suerte de *dialéctica negativa* (Horkheimer y Adorno, 2009) de las ciudades. En este sentido, el día sería aquello que se muestra, que da cuenta del progreso, de los avances tecnológicos, lo que los gobiernos presumen como metas alcanzadas, mientras la noche nos cuenta de aquello que no se ve, que no se muestra, una suerte de tras bambalinas urbanas en donde las personas pueden realizar un sinnúmero de actividades como reflejo noctívago de lo que pasa durante el día, pero siempre, las implicaciones simbólicas son otras, porque históricamente como humanidad, hemos sido diurnos, por lo que la noche se reserva para aquello que contraviene el ser solar.

Las imaginaciones más expansivas de la noche la ven menos como forma o materia que como una especie de territorio, no solo un periodo de tiempo, sino un lugar. En la evocadora descripción del poeta y ensayista canadiense Christopher Dewdney, la noche urbana es un mundo con sus propias poblaciones y actividades, un sustituto invertido de la ciudad diurna:

Una ciudad gira de adentro hacia afuera por la noche. Después del flujo de la hora pico, hay una pausa de apenas una hora antes de que la afluencia de peregrinos recreativos fluya hacia el centro de la ciudad para llenar el vacío. Las oficinas y

los edificios que se llenaron durante el día permanecen vacíos mientras que los teatros, bares, discotecas, casinos, restaurantes, teatros de ópera, galerías y salas de conciertos comienzan a abrir, pero solo los distritos principales de entretenimiento están activos durante la noche. En otras partes, la ciudad está inactiva, y el negocio municipal de limpieza de calles y reparaciones de la vialidad y el tránsito de emergencia se llevan a cabo sin el obstáculo del tráfico diurno (Dewdney, 2004: 89). (Straw en Mercado y Hernández, 2020, p. 27)

Además, en la ciudad nocturna se establecen lógicas diferenciadas y significados distintos que conforman otras espacialidades, territorialidades específicas, interacciones y formas colectivas que al amparo de la noche adquieren otro sentido. Entender la especificidad y el proceso de construcción de esas nocturnidades es lo que se plantea este texto, a partir del trabajo realizado con estudiantes de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, para dar cuenta también de cómo se conforma la relación entre juventud y nocturnidad en la que tradicionalmente, se ve a las y los jóvenes como habitantes predilectos y protagonistas de la noche.

TERRITORIOS Y ACCESOS DIFERENCIADOS: LA INDISOLUBLE RELACIÓN ENTRE NOCHE Y JUVENTUDES

La relación entre noche y jóvenes en los análisis que se han hecho desde las ciencias sociales, ubican a las juventudes como dueñas de ese territorio, desde los estudios del Chicago de las

primeras décadas del siglo XX (hace 100 años) Thrasher (1927) en su estudio de 1 313 pandillas hablaba ya de cómo los jóvenes se apropian de la calle y de la noche, como espacios intersticiales en los que pueden establecer otras formas de relación y actividades lúdicas fuera de la tutela del gobierno, de los padres y de las instituciones. La dinámica puede ser analizada de manera similar un siglo después, en donde hay una relación simbólica entre la juventud y la nocturnidad que hace que se piense en ambas en términos de los imaginarios sociales.

Noche y juventud son tributarios del tiempo. Hablar de la noche es hablar del tiempo. No de la noche de la naturaleza ni del tiempo astronómico, sino del procesamiento social, de la construcción social de un uso del tiempo y las formas de percibirlo en la ciudad moderna. La noche se nutre de la naturaleza y del movimiento de los astros, pero es procesada por formas sociales y culturales históricamente construidas y diferenciadas. Lo mismo ocurre con la juventud. También parece apelar a la naturaleza, a la biología, a los ritmos del cuerpo, al estado de las células. Sin embargo, al igual que la noche, es una categoría socialmente construida, determinada por procesos históricos y culturales. (Margulis, 1997, p. 26)

Un elemento fundamental para entender la relación entre noche y juventudes, además del tiempo como se ha enfatizado, es el espacio, la manera en cómo las y los jóvenes van apropiándose de los lugares, los territorios a los que pertenecen, las geografías de la ciudad que

van construyendo, los itinerarios delineados a partir de sus condiciones específicas nos devuelven una nocturnidad construida por las juventudes desde las condiciones estructurales de la ciudad, en donde el transporte público, la iluminación, el riesgo, el estigma, la criminalización de la pobreza, la misoginia, los feminicidios, la violencia, el juvenicidio (Valenzuela, 2018), la clase social, el color de la piel, son elementos que construyen o expanden las geografías nocturnas para cada grupo juvenil.

Es por ello, que proponemos *territorios y accesos diferenciados*, ya que dependiendo de la conjugación de los elementos mencionados y muchos otros más, la construcción de nocturnidad de cada juventud va a ser muy distinta, haciendo una analogía con Urresti (1997) en su análisis de la discoteca como sistema de exclusión social, estos factores funcionan como barreras físicas y simbólicas, como *cadeneros* simbólicos que niegan el acceso a unas juventudes y permiten el acceso a otras, de ahí la construcción de territorios y accesos diferenciados.

En la cultura de la noche hay elecciones pero también restricciones: según la condición social se puede o no acceder a ciertos lugares. Se es elegido para ingresar o para ser excluido. Se puede elegir, pero dentro de una cierta gama. La cultura de la noche es etnocéntrica, clasista y, hasta podríamos decir, racista. Los jóvenes toman rápidamente conciencia de la restricción de sus posibilidades, de los mapas de la exclusión. La exclusión es el reverso de la distinción, indica qué elementos simbólicos están en

juego. La exclusión se convierte en mercancía y constituye un elemento central en la constitución del valor de cambio de muchos locales de la noche. Se puede elegir dentro de una cierta gama, condicionada por el sector social al que se pertenece, por los hábitos de clase, por el cuerpo y la condición étnica. Influyen los modales, la vestimenta, el peinado, la edad, la “onda”. (Margulis, 1997, p. 18)

Pese a todo, la noche sigue siendo de ellas y ellos, a pesar del crimen organizado, la inseguridad, la lejanía, la falta de transporte, la clase social, los capitales (Bourdieu, 2001), las apuestas festivas y lúdicas se van recorriendo a otros territorios simbólicos (uso de IA, juegos, espacios digitales, plataformas, etcétera) o territorios locales y próximos en donde el barrio emerge en ocasiones como única opción para deambular por sus calles, conocer las geografías efímeras de *economías nocturnas de sobrevivencia* que generan una oferta gastronómica nocturna que durante el día permanece a puertas cerradas, lo importante es entender las estrategias de las juventudes actuales para poder seguir colonizando la noche desde múltiples espacios, actividades y formas que pueden ir o no en consonancia con la exigencia de consumo del capitalismo.

NOCTURNIDADES PÚBLICAS Y PRIVADAS: ATMÓSFERAS NOCTURNAS LOCALES

La construcción simbólica de la noche de cada grupo social obedece a sus propios códigos y significados particulares, en el caso de los jóvenes existe una suerte de hiperbolización de los sentidos asociados con la noche, las prácticas y significados se tiñen de mayor profundidad lo lúdico se torna más divertido, los miedos aumentan, las complicidades crecen, entre otros muchos ejemplos, por lo que su cultura de la noche también puede verse como una especie de metonimia social de la época en la que están viviendo.

Acercarse a la cultura de la noche, a la ciudad nocturna de los jóvenes, requiere, en primer lugar, aceptar la existencia de este hecho cultural: el otro cercano cuyos códigos no comprendemos. Son útiles las enseñanzas de la etnografía: un objetivo importante a alcanzar es “poder conversar con los nativos”, o sea, ser capaz de reconocer su otredad, intentar aproximarse a sus universos de sentido, admitir la existencia (y acaso la legitimidad) de sistemas de percepción, apreciación y comunicación que pueden ser coherentes para el desarrollo de prácticas que experimentan como necesarias. Prácticas sentidas como eficaces para pertenecer, integrarse con otros jóvenes, adquirir identidad social, amar, interactuar. También es necesario estudiar los vínculos entre los sistemas de significación mencionados con la dinámica social, económica y política en que se generan y reproducen. (Margulis, 1997, p. 15)

Además de la cultura de la noche, se propone trabajar con la noción de nocturnidades en plural, para dar cuenta de la multiplicidad de formas de construcción simbólica de la experiencia y vivencia de la noche de cada grupo social y la condición polisémica de la nocturnidad y cómo cada grupo la va dotando de nuevos significados.

La noche se deletrea por actores, prácticas, lugares y significaciones que edifican nocturnidades como un constructo socio-cultural en una temporalidad específica. La nocturnidad está compuesta por universos nocturnos que remiten a biografías, comportamientos de clase o de grupo, rituales, lenguajes, aromas, músicas y utilización del cuerpo. Procesos culturales que se expanden en lugares y temporalidades que permiten descifrar la nocturnidad urbana. (Licona, 2024, p. 50)

Esta nocturnidad urbana se construye siempre en términos colectivos pero su realización se puede analizar en dos grandes ámbitos de lo social: lo privado (lo micro, la casa, lo próximo) y lo público (lo meso, la calle, lo lejano). Aunque la construcción de la nocturnidad se da en conjunto, cada grupo, cada persona le va adhiriendo nuevos significados, aportando actividades diferenciadas, sentidos distintos, prácticas específicas y otros elementos que hacen de la nocturnidad un mapa cultural y una arena de disputa por los territorios, prácticas y significados.

Así, la nocturnidad también puede analizarse a partir de contextos locales específicos y formas de darle significa-

do, a través de prácticas y modalidades de interacción particulares. Si bien la nocturnidad también es:

[...] una *atmósfera* específica; con prácticas nocturnas relacionadas con el ocio, lo permisivo y lo lúdico (Becerra, 2018). “La nocturnidad no necesariamente debe ser siempre transgresora, disruptiva ni juvenil, pero sí acompañada de una economía del tiempo nocturno e iniciar, terminar o atravesar la noche” (Becerra, 2018: 140)” [Las cursivas son nuestras]. (Licona, 2024, p. 51)

Derivado de esta reflexión, proponemos la noción de *atmósferas nocturnas locales* para dar cuenta de la construcción de microambientes que pueden abonar a la construcción de la nocturnidad desde lo privado y lo público. Así, se puede pensar en la manera en cómo cada persona se prepara para dormir, qué elementos son importantes para una *atmósfera del descanso*, cuestiones que pueden ir desde la iluminación, el ruido, la cama, la disposición de la habitación, entre otros muchos factores que cada persona de acuerdo con su contexto considerará relevante.

En esta dirección, Perrot (2018) desarrolla lo que bien podría ser una historia social de la noche a partir de una escala espacial micro, “privada” y aparentemente cargada de quietud: la habitación personal de resguardo íntimo o *bedroom*. (Figueroa, 2026, p. 167)

Por otro lado, puede haber *atmósferas nocturnas locales públicas* que tienen que ver con las dinámicas de cada colonia o barrio y su forma de vivir

la noche, el emplazamiento de puestos de comida, la iluminación, las personas y sus características, los tonos festivos o lúdicos que pueden teñir la atmósfera en particular.

La escala (Vergara, 2024) es lo que hace la diferencia entre atmósferas y nocturnidades, hablamos de un nivel micro, una habitación, una casa, una calle, un barrio, frente a las lógicas de una escala meso o macro que puede ser una alcaldía o municipio, una ciudad, un país, un continente. La *escalaridad* de acuerdo con Vergara (2024) es un horizonte de investigación que ayuda a emplazar teórica y metodológicamente la forma en cómo abordamos los fenómenos sociales que queremos entender y de ahí mismo se desprende la modalidad de comprensión que se logre. Así, se pueden comprender los distintos espacios y tiempos, heterocronotopías de la nocturnidad y poder asir sus características específicas.

LOS IMAGINARIOS NOCTURNOS: EMOSIGNIFICACIONES Y BESTIARIOS LOCALES

Una manera fundamental de construir las nocturnidades es a través de los imaginarios, la sedimentación de los múltiples significados asociados a la noche en términos históricos, sociales y locales, acompañan nuestros pasos a la luz de la luna. No se puede pensar la noche sin escuchar las narraciones de terror que se cuentan entre adolescentes, las películas hollywoodenses, las leyendas, los per-

sonajes creados desde las industrias culturales o las cortinas de humo, como el Chupacabras en el caso de México, que pueblan la noche, además de muchos otros referentes que en términos simbólicos se asocian a la oscuridad y modulan la experiencia y la construcción de nocturnidades propias.

El espacio imaginal es una dimensión contigua a lo real y sus mecanismos de conformación no son solamente los de la gramática: existen otras formas de estructurar sintagmas que estructuran planos (separados, paralelos o entre-cruzados) para que imágenes y palabras – imágenes conformen un imaginario que no necesariamente muestra ‘coherencia’, ni interna (en sintaxis específica), ni entre los planos que integra. (Vergara, 2023, p. 136)

Para poder analizar los imaginarios se sigue la propuesta de Vergara (2023) de entender a la memoria como componente de lo imaginario, ya que todo lo que podemos recordar sedimenta en el imaginario social, pensar en el futuro se vuelve una proyección, un plan, así, entonces, se construye la temporalidad, se otorga sentido a lo vivido y es la manera en cómo se habita el mundo. De esta manera se puede pensar en la tríada analítica: *memoria-imaginario-nocturnidad* para poder comprender no solo cómo se construye este bestiario, sino los múltiples significados asociados a las prácticas, tiempos y espacios de la noche.

Otro elemento insoslayable y desde el llamado giro afectivo, son las emociones y cómo a partir de esta condición

anímica se puede construir la experiencia de manera muy disímbola. Las emociones como un filtro que hiperboliza o metonimiza lo vivido en función de cómo se le atribuye significado.

[...] la *emosignificación* es la forma psicosomática predominante de habitar una relación social, una interacción comunicativa o significativa, que realiza lo *imaginario* — que antecede, coexiste y sobrevive al *evento* o *acto*—, es decir, las prácticas, el discurso y las situaciones, donde el *código* se conmueve haciendo que la significación se altere, ya sea en movimientos ascensionales o de declive o caída. (Vergara, 2019, p. 24)

Así, las actividades, interacciones, territorios, recuerdos, historias, personajes que pueblan la noche adquieren otro significado si se miran desde las emosignificaciones. En el caso de los personajes nocturnos hablamos de una suerte de bestiario local (según la RAE: En la literatura medieval, colección de relatos, descripciones e imágenes de animales reales o fantásticos) en donde a partir de las biografías y los contextos específicos se habla de determinados referentes que quizás en otras latitudes, clases sociales o edades distintas no aparecen siquiera. Estos bestiarios locales acompañan a las y los participantes con quienes se trabajó y se mencionan entre risas y terror como se verá más adelante.

APARTADO METODOLÓGICO: ENTRE SUEÑOS E IMAGINARIOS

El estudio se realizó a partir de: 1) la aplicación de un cuestionario (Google Forms) para lograr un acercamiento que tiene que ver con los sueños¹ a 53 estudiantes² de la Universidad Autónoma

1. Se realizó un cuestionario sobre los sueños, se les solicitó una descripción de las condiciones en las que duermen, para obtener datos para la llamada higiene del sueño (Sierra, Jiménez y Martín, 2002) y se les pidió que dibujaran el sueño que más les había impactado. Posteriormente, se trabajó solo lo que significa para ellas y ellos la noche, haciendo uso también de dibujos. Los sueños se proponen como territorios oníricos nocturnos en donde las características de la vida urbana, las preocupaciones materiales derivadas del capitalismo hacen que las y los estudiantes sueñen en concordancia y los sueños también puedan analizarse como metonimias contextuales epocales. Se proponen los sueños como una fuente de análisis importante de la nocturnidad y las atmósferas nocturnas locales privadas y como fuente para el análisis de imaginarios de las juventudes.

2. Agradecemos la confianza y la fundamental colaboración de las y los estudiantes: Alejandra Zacarías Márquez, Amanda Joselin Victoria Mendoza, Ammy Zabdy Sánchez Salas, Ana Catalina Rosales Mejía, Ana Isabel De Santiago, Andrea Citali González Cruz, Andrix Jared Chávez González, Ángeles Alarcón García, Ariadna Reyes Soto, Brenda Edith Vázquez Nolasco, Brenda Sofía Rodríguez Vásquez, Brithanie Guillén Velázquez, Bryan Malvaez Vargas, Carlos Aguilar Calnacasco, Carlos Hernández Moreno, Carlos Javier Flores Enríquez, Christian Yael Correa Téllez, Cielo Alejandra Pérez Mandujano, Damaris Dayanari Paredes Sandoval, Daniel Salazar Rodríguez, Daniela Isabel Martínez León, Eleazar González Ramírez, Emily Osmara Chávez Vázquez, Fabian Mendoza García, Fátima Ariadna García Ramírez, Frida Belem Colin Flores, Ingrid Alejandra Reyes Ramírez, Irving Méndez Hernández, Isaack Miguel Aguilar Reyes, Jaqueline Mar-

de la Ciudad de México, campus San Lorenzo Tezonco, ubicada en la zona oriente de la Ciudad de México. Participaron 29 varones, 23 mujeres y una persona más que prefirió no decir con qué sexo se identificaba, el grupo de edad va de los 18 a 33 años (Tabla 1) y cursan las carreras de Ingeniería de Software, Ingeniería en Sistemas de Transporte Urbano, Ingeniería en Sistemas Electrónicos Industriales, Ingeniería en Sistemas Electrónicos y Telecomunicación, Comunicación y Cultura, Arte y Patrimonio Cultural, Ciencias Sociales y Promoción de la Salud y 2) se complementó con una aproximación a las metodologías participativas a partir de mesas de trabajo en equipos de cinco participantes en cuatro sesiones.

A partir de lluvia de ideas (Anexo 1) y preguntas detonadoras se incentivó la discusión y el consenso colectivo donde el arte y el dibujo fueron herra-

tíz Castor, Jennifer Barrera Hernández, Jessica Linette García Lozada, Jesús Alberto Benicio Santos, Joel Torres Reyes, Jonatan Gonzáles Gil, Kevin Ricardo Álvarez Gaspar, Leonel Emilio Velázquez Barrios, Luis Ángel Fonseca Velázquez, Luis Roberto López Sánchez, Mariela Hernández Hernández, Melany Sildy Mendoza Morales, Montserrat Michelle López Contreras, Rodrigo Castañeda Marcito, Rosa Berenice Medina Ruiz, Samuel Novella Jiménez, Santiago Bernal Reyes, Sidney Alondra Martínez Arellano, Stephanie Yamilet Ortiz Gutiérrez, Steven Alejandro Trejo Ochoa, Tomas Moreno Segundo, Valeria Lizzet Rodríguez Quiroz, Xóchitl Esther González Velázquez y Zaira Iridian Facundo Morales. Es importante aclarar, que si bien, hubo consentimiento informado, por cuestiones éticas y para proteger la privacidad de las y los estudiantes, los testimonios presentados solo indican el sexo, edad, lugar y año.

mienta de expresión para representar la noche en imágenes, se recuperaron, las narrativas en once audios que fueron transcritos y codificados en ATLAS.ti para su análisis y ocho láminas con dibujos³ colectivos (Anexo 1).

Asimismo, el pedirles que describieran los significados de la noche en equipos, se pensó para encontrar aquellas coincidencias y diferencias. Ya que el compartir contextos similares como: escuelas, colonias, fuentes de información, entre otros referentes importantes hace que se puedan conformar en una *comunidad interpretativa*: “es decir, con quiénes conversó y conversa la persona [...] [ver cómo se expresa] la organización social y territorial de la socialización” (Vergara, 2024, p. 107). En ese sentido es como se propone se lean las interpretaciones y testimonios de las y los participantes que se recuperan más adelante. Finalmente, se cruzaron variables como edad, sexo, y colonia en la que habitan para poder conocer mejor las condiciones en las que imaginan, construyen, duermen, sueñan y viven la noche estas juventudes de la UACM.

3. Se considera que la elaboración de dibujos, mapas, croquis, entre otros, arroja luz sobre los imaginarios y formas de significar de una forma distinta a las narrativas orales y escritas. Como explica Licona: “Afirmamos que cuando el vecino toma el lápiz y se enfrenta al papel en blanco, lo primero que delinea no es un trazo sino un horizonte discursivo: la palabra anclada a un recuerdo. Es la memoria la que posibilita la voz y una representación gráfica. Es una complicidad que concluye en una aventura: el dibujo” (Licona, 2008, p. 248).

APROXIMACIÓN A LAS Y LOS ESTUDIANTES

Las y los participantes con quienes se colaboró pertenecen a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México⁴, plantel San Lorenzo Tezonco, en la alcaldía Iztapalapa de la Ciudad de México. De este universo el 54.7 % son mujeres, el 43.4 hombres y 1.8 % prefirió no responder. Las edades oscilan entre los 18 y los 33 años, el grupo de edad más numeroso es el de los 21 a los 23 años y el de menor población es el de 27 a 29 años (Tabla 1).

Las alcaldías a las que pertenecen son: Iztapalapa con el 40.98 %, Tláhuac con el 13.11 % y Coyoacán con el 6.56 %; asimismo, alrededor del 13.11 %

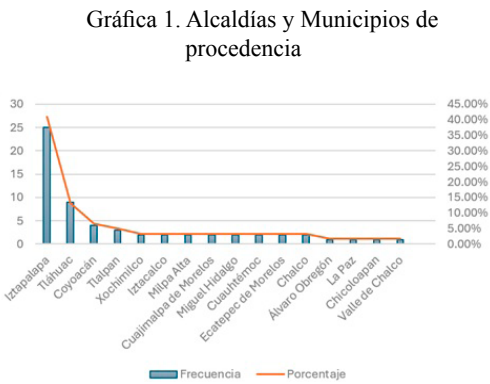
4. “La Universidad de la Ciudad de México fue creada el 26 de abril de 2001 por el Gobierno del Distrito Federal como un proyecto educativo orientado a ampliar las oportunidades de acceso a la educación superior para jóvenes y personas adultas de la Ciudad de México, con énfasis en la formación crítica y el compromiso social. [...] En sus primeros años se abrieron planteles como Casa Libertad y el plantel del Centro Histórico, con una matrícula inicial que fue creciendo conforme se consolidaba la oferta de licenciaturas y programas educativos. El 16 de diciembre de 2004, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal aprobó la *Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México*, mediante la cual se reconoce la autonomía académica y de gestión de la institución” (uacm.edu.mx). Actualmente, en su 25 aniversario, la UACM tiene cinco planteles: Casa Libertad, Centro Histórico, San Lorenzo Tezonco, Del Valle y Cuautepec y una población estudiantil de cerca de 15 mil distribuida en 12 licenciaturas, 7 ingenierías y 8 posgrados. Además del sistema PESKER que atiende a población en distintos Centros de Readaptación Social de la Ciudad de México.

Tabla 1. Rangos de edad de jóvenes entrevistados

Rango de edad	Femenino	Masculino	Prefiero no decirlo	Total
18–20	7	5	0	12
21–23	9	5	1	15
24–26	5	6	0	11
27–29	2	1	0	3
30–33	6	6	0	12
Total	29	23	1	53

Fuente: Elaboración propia.

proviene de distintos municipios del Estado de México como: Valle de Chalco, Ecatepec, Chicoloapan, la Paz y Chalco (Gráfica 1).



Fuente: Elaboración propia.

La zona oriente de la Ciudad de México y su zona conurbada han sido el centro de una serie de acontecimientos fatídicos en los últimos años, desde la caída

del convoy del metro de la Línea Dorada que corre sobre Avenida Tláhuac, hasta la explosión de la pipa de gas en el 2025, por mencionar dos hitos, que han puesto de manifiesto la precariedad de la zona, la falta de atención en términos de políticas públicas, transporte público, alumbrado, acceso a la vivienda, salud, educación, empleo, deficiente equipamiento urbano, inseguridad, altos índices de criminalidad y muchos otros factores negativos que paradójicamente conviven con muestras de solidaridad y acompañamiento en esos momentos de crisis. Bajo las condiciones antes descritas las y los participantes en la investigación construyen y viven su nocturnidad, donde el contexto devela desigualdades de movilidad, seguridad, infraestructura, entre otras, percepciones, prácticas, formas y estrategias de vivir la noche.

NOCTURNIDADES PÚBLICAS: IMAGINARIOS, ACTIVIDADES, EMOSIGNIFICACIONES Y BESTIARIOS LOCALES

La noche para las y los jóvenes participantes muestra diversidad de personajes, fauna, actividades, miedos, emociones y sentimientos, en los cuales profundizamos. Los datos empíricos destacan a las estrellas y la luna como elementos que identifican la noche y actividades, como la fiesta, y la música como compañía o parte central de la noche en los conciertos. También encontramos elementos relacionados y antagónicos como el sueño y el insomnio, el peligro relacionado con el miedo y, por otro lado, la paz. En la construcción de sus imaginarios sobre la noche también aparecen personajes “clásicos” como los vampiros, Batman o las brujas y fauna como las luciérnagas o los gatos. Los elementos que construyen su noche son diversos y a partir de su contexto, configuran su nocturnidad (Imagen 1).

Imagen 1. Nube de palabras sobre la construcción de la noche



Elaboración propia a partir de la App <https://www.nubedepalabras.es/>

Los imaginarios sobre su noche se acompañan de elementos diversos como personajes, emociones, sensaciones y actividades, así encontramos elementos que se observan en el cielo como la luna y las estrellas, después tenemos a las emociones o sentimientos como la soledad, la tranquilidad y el miedo que tiene que ver con el peligro y la muerte, en cuanto a las actividades que remiten a la noche mencionan dormir, la fiesta, los conciertos hacer pijamadas, soñar y escuchar música. La noche también se acompaña del frío, insomnio, descanso y oscuridad. También tiene personajes como las brujas, las luciérnagas o el lobo (Tabla 2).

Tabla 2. Imaginarios sobre la noche

Palabra	Frecuencia
Luna.	9
Estrellas, Soledad.	7
Música.	6
Muerte.	5
Dormir, Fantasmas, Fiesta, Frío, Insomnio, Pesadilla, Sueño, Tranquilidad.	4
Brujas, Café, Conciertos, Descanso, Lobo, Luciérnagas, Miedo, Romance, Sueño, Pijamada, Peligro, Oscuridad.	3

Fuente: Elaboración propia.

Las actividades que las y los participantes mencionaron realizar por las noches se dividen en dos espacios: el público y el privado, este último el más mencionado, en este ámbito, sus actividades se relacionan con el descanso, comer, la comida en familia, el compartir, reflexionar, pensar, enamorarse, tener relaciones sexuales —“el delicioso” como ellas y ellos mismos lo nombran—, escuchar música, ver películas, usar las redes sociales, jugar videojuegos, ver videos, observar el cielo, las estrellas, platicar, hacer llamadas con amigos y amigas, tomar una caguama, hacer tareas escolares o simplemente desconectarse del día. El replegarse al ámbito de lo privado para vivir su nocturnidad se puede atribuir a la inseguridad —asaltos, secuestros, crimen organizado— que la misma noche encierra, la ausencia de transporte público por la noche a sus lugares de procedencia y el miedo derivado de esto que los limita y constriñe. Esto no necesariamente niega o cancela las actividades nocturnas en el ámbito de lo público,

pues mencionan salir —en su barrio o colonia— a tomar una caguama “banquetera”, a comer tacos, un elote o cualquier otro antojo de entre la propuesta gastronómica que ofrecen las mujeres (mayoritariamente) en los puestos de comida nocturnos.

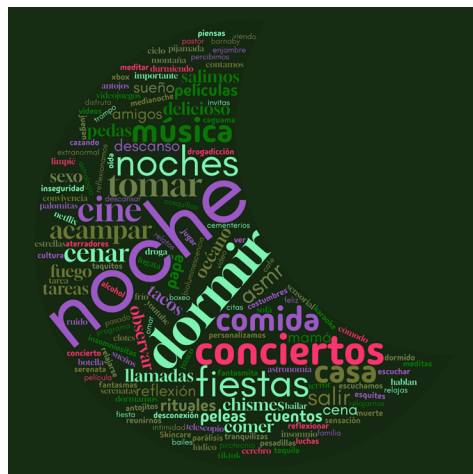
Un aspecto interesante es que, si bien existen barreras formales e informales para que las mujeres accedan universalmente al espacio urbano nocturno, hay ciertos roles permitidos que generan espacios de seguridad para los noctámbulos en general, tal es el caso de las mujeres que venden alimentos en la calle y espacios públicos; ellas se convierten en islas de lugares iluminados y de sociabilidad nocturna, que en lo general se perciben como seguros por ellas y por sus consumidores. (Hernández en Mercado y Hernández, 2020, p. 11)

Si bien, respecto de la noche se habla de *economía nocturna* (Mercado y Hernández, 2020) refiriéndose a la oferta cultural y de ocio generada por negocios como bares, teatros, antros y demás locales fijos. Se propone hablar de una

economía nocturna de sobrevivencia que emerge en las calles de los barrios al caer la noche y sirve para contrarrestar la incertidumbre económica (Lomnitz, 1984) y poder generar un recurso extra. De manera paralela se crea una oferta gastronómica local barrial que potencia la vida nocturna, genera espacios de convivencia hasta donde el crimen organizado y la violencia lo permiten, los datos empíricos refrendan esta propuesta. Esta economía nocturna de sobrevivencia va creando una cartografía barrial en donde emergen microespacios a partir de los cuales las personas se aglutinan y dependiendo de la oferta pueden ser espacios familiares, masculinos, juveniles, con ambientes y lógicas diferentes que pueden ir desde “el mero antojo”, “para noviar”, “cenar en familia”, hasta “la peda, la fiesta”, o ya muy tarde “algo para el bajón” como mencionaron las y los participantes.

Por otro lado, entre las actividades menos frecuentes pero mencionadas están las serenatas, las peleas o peleas entre vecinos (Imagen 2). También los rituales, salir con amigos y usar drogas; esto último se da en el ámbito de lo privado y público (Imagen 5).

Imagen 2. Nube de palabras actividades nocturnas



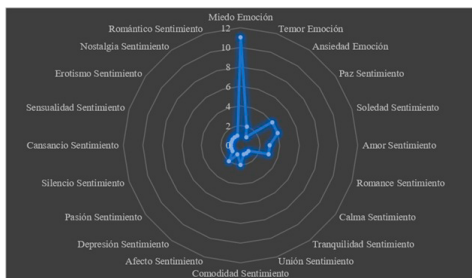
Elaboración propia a partir de la App <https://www.nubedepalabras.es/>

Las *emosignificaciones* sobre la noche que predominan entre las y los participantes se contraponen o más bien son ambivalentes, pues van de lo positivo a lo negativo o del bienestar al malestar, así pues, encontramos: el miedo, el temor, la soledad, la depresión, la ansiedad, el peligro, la nostalgia. Pero también expresan sentimientos y emociones relacionados con: la paz, el amor, la tranquilidad, el romance, la sensualidad, el erotismo, el afecto, la comodidad, la calma o el romanticismo, lo cierto es que el miedo predomina en la construcción del imaginario sobre su noche (Gráfica 2). En este sentido la gráfica 2⁵ nos muestra que el miedo es

5. La grafica muestra la frecuencia de menciones en las narrativas de las y los participantes sobre las emociones y sentimientos que la noche

la principal emoción que las y los participantes refieren, lejos de la ansiedad y predominan sentimientos como la soledad el amor o el romance.

Gráfica 2. Frecuencia de Emociones/ Sentimientos



Fuente: Elaboración propia.

Existe un imaginario sobre la noche y en este se encuentran personajes que la habitan, éstos van desde los personajes cotidianos como el velador o el “camotero” o los reales como Carlos Trejo⁶, a los que emergen de la ciencia ficción, la fantasía o los cuentos, este representa el grupo más nutrido de personajes que las y los participantes mencionan. Así de la tradición oral tenemos a personajes como: “El Charro negro”, “La Llorona”, “El Chupacabras”, monstruos y “El Coco” o los que surgen de las in-

dustrias culturales que se vehiculan a partir de los medios de comunicación masiva como: *Freddy Krueger*, *Scooby Doo*, *Alien*, *Batman*, *Cenicienta*. Mientras los fantasmas, las brujas, el hombre lobo o los vampiros tienen que ver con la industria internacional, sobre todo Hollywood. Pero también existen referentes nacionales en este sentido como el programa “La mano peluda”⁷ y “Extranormal”⁸ (Imagen 3).

Imagen 3. Personajes nocturnos



Elaboración propia a partir de la App <https://www.nubedepalabras.es/>

les refiere o significa, en esta encontramos que el miedo predomina como emoción con once menciones y como sentimiento la soledad y el amor con cuatro.

6. Personaje que se autodenomina como investigador de eventos paranormales y “cazafantasmas” escritor de un libro llamado “Cañitas” que combina lo paranormal y los fantasmas <https://carlostrejo.tv/> [Consultado el 15 de abril del 2026].

7. Programa de radio mexicano que aborda relatos de radio-terror (donde la gente llama a un programa de radio en vivo y relata sus testimonios) https://es.wikipedia.org/wiki/La_Mano_Peluda [Consultado el 15 de abril del 2026]

8. Fue un programa de televisión mexicano enfocado en lo esotérico, lo sobrenatural, lo milagroso y lo paranormal <https://es.wikipedia.org/wiki/Extranormal> [Consultado el 15 de abril del 2026].

Ligado a los personajes que acompañan su noche encontramos seres que son reales y que en el imaginario de las y los jóvenes habitan o se ligan con la noche como: gatos, lobos, cacomixtles, murciélagos, ratas, luciérnaga, cucarachas, grillos, búhos o arañas, muchas de estas especies seguramente tienen que ver con el lugar de procedencia de las y los participantes.

Recapitulando, la construcción de la noche entre las y los estudiantes se conforma de elementos que surgen de lo cotidiano y tangible, pasando por lo fantástico así, los elementos ineludibles son: los eclipses, las estrellas, la luna, el cielo, los que remiten a la noche o la acompañan como el frío, la lluvia, las velas, la oscuridad, o el sueño, el insomnio, las pesadillas, y parálisis del sueño.

Las y los participantes conforman imaginarios y viven de forma distinta la noche en función de su contexto -interseccionalidad- territorio, género, clase, etnia y escolaridad entre otras características; entonces, su nocturnidad, también, se construye en función del consumo, ya sea en términos de alimentación o tiempo libre, como los tacos —de trompo—, los elotes, los camotes o las caguamas. La fiesta se encuentra implícita, pero de forma diferente a las salidas a los antros, es más una festividad local, próxima y barrial (Imagen 4).

Imagen 4. Elementos Nocturnos



Elaboración propia a partir de la App <https://www.nubedepalabras.es/>

EL SOUNDTRACK NOCTURNO: LA MÚSICA COMO ELEMENTO VITAL

Un elemento multicitado es la música y su importancia para crear atmósferas, ser compañía y fondo para cualquier actividad llama la atención cómo las y los estudiantes mencionaron su gusto por escuchar música todo el tiempo y dejar el silencio solo para dormir (aun así, hay quienes ponen música de relajación o ruido blanco para poder conciliar el sueño).

La música se enclava en un ámbito que trastoca profundamente la experiencia de los cuerpos, los espacios, el reposo, el movimiento y la gestualidad de los cuerpos, los horizontes del disfrute, la relación de la afección con la consolidación de los vínculos colectivos. [...] [la experiencia musical] se revela como un territorio segmentado,

delimitado en la progresiva fragmentación de tiempos y espacios, la delimitación excluyente de los territorios, la insularidad de los marcos simbólicos y, y la operación eficaz de estrategias conceptuales. (Mier, 2003, p. 106)

La música es un elemento que acompaña sus noches y acompaña en el ámbito de lo público y lo privado; va de lo que escuchan, los grupos e intérpretes que los remiten a la noche y lo que les despierta, esas emociones relacionadas con la noche así mencionan a Luis Miguel, Don Omar, Bobby Pulido, Barnaby, Enjambre o Maldita Vecindad. Algunos testimonios sobre la música fueron:

“Música, porque a las noches a veces escuchamos música”, “serenata, porque las serenatas son más bonitas en la noche y más cuando es tu cumpleaños”, “de la noche son las cosas del amor”, “música y ruido blanco, que es para relajarnos ya cuando nos vamos a dormir”. (Participantes, 6 y 9 de abril, 2026)

La música es un elemento permanente en la vida de las juventudes, de ahí también la importancia de los estudios sobre identidades sociomusicales, hábitos de consumo, y consumo cultural musical de la época para poder comprender un poco más a los grupos juveniles.

NOCTURNIDAD BARRIAL LOCAL:
LO PRÓXIMO COMO OPCIÓN

Respecto de los espacios de la noche se mencionan el barrio y la calle. Es interesante que no mencionan a la ciudad

en toda su amplitud y con toda su oferta para vivirla; lo cierto es que la oferta está centralizada y es posible considerar que su lugar de residencia limita este vivir la noche.

La noche se encuentra ligada a la inseguridad —de ahí deriva el miedo como se abordó ya— según las percepciones de las y los jóvenes la noche es insegura debido a los asaltos, las peleas callejeras, la drogadicción, los tiroteos, los robos, los rateros, los controles policiacos, mencionan que el país entero es peligroso de noche. La inseguridad también se vive en el transporte público mencionan los asaltos y accidentes. Algo que hay que resaltar es que debido a que viven la noche sobre todo en sus barrios, las peleas con los vecinos fueron mencionadas como parte de la inseguridad de la noche (Imagen 5).

Imagen 5. Inseguridad y miedo



Elaboración propia a partir de la App <https://www.nubedepalabras.es/>

Los miedos en las nocturnidades de las y los participantes se presentan en el ámbito de lo privado y tienen que ver con el sueño y la noche; estos se materializan en pesadillas y la parálisis del sueño, esto último frecuentemente mencionado. En tanto que en el ámbito de lo público el miedo tiene que ver con la inseguridad y la muerte —trágica, por supuesto—; *“un poco de miedo porque, pues, ya sabemos que aquí en México y en casi todo el mundo, pues, es como que no muy seguro. También influye el lugar en el que vives, en mi colonia tampoco es que puedas salir a pasear en la noche como si nada”* (Participantes, 6 y 9 de abril, 2026).

El miedo también se construye e imagina relacionado con la milicia, esto en función de la guerra contra el crimen organizado y los operativos puestos en marcha por la noche, por ejemplo, mencionaron la *“captura de Maduro”* o *“Bueno, yo me acuerdo de los misiles de Israel”* y *“Operaciones militares”* (Participantes, 6 y 9 de abril, 2026), llama la atención como hay una mezcla de noticias, películas y realidades específicas con las que se piensa e imagina la noche como insegura en la Ciudad de México.

Como podemos ver la noche de las y los participantes encierra percepciones ambivalentes, puede ser miedo, peligro e inseguridad, pero también goce, disfrute, descanso, paz y tranquilidad. Estas personas configuran sus imaginarios sobre la noche a partir de un contexto que se configura a partir del género, la clase, el territorio y el grupo de edad.

Así, estos estudiantes viven su nocturnidad a partir de una oferta limitada en función del lugar en donde viven, los traslados que implica el acercarse a una oferta cultural y de ocio centralizada y el costo. Por tanto, el desplazarse al centro de la ciudad, por ejemplo, puede ser una opción *lejana* -en los distintos sentidos del término-. En este sentido la oferta se constriñe a lo local y es ahí donde se diversifica —la calle, el barrio—. Así, lo cercano, lo próximo es la opción viable y menos costosa para poder disfrutar la noche.

¡VAMOS A BAILAR, TODA LA NOCHE!:

LA NOCHE NO ES DE TODXS

A modo de conclusiones queremos hacer énfasis en cómo el miedo, la inseguridad, la falta de transporte público, el riesgo, la delincuencia, entre otros aspectos, son elementos que constriñen de manera contundente las geografías de la nocturnidad y las maneras de habitarla para estas juventudes, ya que vivir la noche fuera de sus barrios implica gastos, planeación y estrategias mayores. Es decir, la ciudad se constriñe hacia el barrio para estos grupos juveniles, mientras para otros grupos con mayor capital económico la ciudad se expande y la nocturnidad se vive como una oferta ilimitada de ocio y de cultura.

[...] la cultura de la noche tiende a reproducir, a develar y aun a exacerbar los sistemas de dominación y de legitimación vigentes en la sociedad. Las formas de diferencia-

ción y de exclusión social son tal vez más brutales y manifiestas que las que se aprecian en la vida diurna. Si bien aparecen aspectos transgresores, formas contraculturales cuya intensidad, ideología y sentido varían entre los diferentes géneros, también es evidente a poco que se profundiza en el análisis que tales manifestaciones son, en alto grado, contrarrestadas y metabolizadas por la lógica mercantil que preside todos los géneros y atraviesa el conjunto de la actividad nocturna. (Margulis, 1997, p. 19)

La clase, los capitales cultural y económico (Bourdieu, 2001), y el barrio funcionan como condiciones específicas para la construcción de la nocturnidad, aquí es importante enfatizar la escolaridad (como capital cultural) de las juventudes entrevistadas, al estar en la universidad, hay una oferta en términos privados que se abre como una opción para pasar la noche: videojuegos, series, películas, música, que pueden tener a la mano a partir de distintas plataformas, es decir, sin salir de casa pueden acceder a una oferta cultural específica, sin embargo, el repliegue al barrio, a lo próximo, sigue siendo una constante, el recorrer las calles de su barrio es una opción inmediata, asequible y cercana.

La relación con el espacio urbano varía también en función de la condición de clase. En los sectores medio y alto el consumo es determinante: la identidad grupal es modulada por el perfil simbólico de los bienes que se pueden consumir. En las clases populares los consumos son escasos y no es común apelar a ellos como signo de distinción. Entran a jugar las afiliaciones barriales; el barrio es el territorio

en el que se depositan aspectos afectivos y simbólicos y en tomo del cual se constituyen señales de identidad y pertenencia. (Margulis, 1997, p. 26)

Además de la clase, la escolaridad y el capital económico como elementos que limitan la movilidad de estas juventudes, también hay que enfatizar el miedo y el riesgo como condiciones reales de algunas zonas de la ciudad y su área conurbada y cómo esto sedimenta en los imaginarios sociales funcionando como una suerte de *candado simbólico* que les impide salir y los orilla a permanecer cerca.

Un elemento vital es el género, además de la clase, de los imaginarios y del barrio, ser mujer en la noche es llevar el cuerpo a cuestras, ser mujer marca diferencias abismales en la manera en cómo se experimenta y construye la nocturnidad, ser mujer y salir en la noche es “provocar” dentro del pensamiento misógino patriarcal y arriesgarnos a no regresar.

Estas poblaciones entran y salen de las *comunidades temporales*, y su relación con el tiempo rara vez es el factor que más pesa sobre su estatus político; sin embargo, como lo deja claro la ráfaga de recientes reflexiones sobre la noche urbana, los ideales de la ciudadanía urbana —del “derecho a la ciudad”— deben abarcar el derecho a ocupar la noche [Las cursivas son nuestras]. (Straw en Mercado y Hernández, 2020, p. 37)

El derecho a la ciudad radica en que cada grupo social, particularmente, las

juventudes puedan tener recursos y capitales para poder construir distintas *atmósferas nocturnas* en donde lo lúdico, el ocio, no esté condicionado por la inseguridad, la delincuencia o la falta de ofertas culturales (que se concentran en determinadas zonas de la ciudad, por ejemplo). Asimismo, pensar en cómo estas *atmósferas nocturnas* pueden ser construidas desde lo privado y lo público, con diferentes orientaciones y objetivos: ocio (lo lúdico y festivo), descanso, estudio, el compartir, el “hacer barrio” y “hacer ciudad”.

Creemos que es fundamental que se elaboren estrategias desde distintos niveles: macro, meso, micro y desde distintas instancias para poder generar condiciones justas, seguras y equitativas para que no solo las juventudes, sino todas las personas podamos habitar la noche, construir nocturnidades lúdicas y festivas, alejadas del crimen, la inseguridad y la muerte. Es urgente que el Estado asuma su responsabilidad no solo para poner luminarias en las calles de todos los barrios, sino que pueda garantizar transporte público, seguridad y protección para mujeres y varones a cualquier hora del día; que, a su vez, haga que la iniciativa privada asuma la importancia de cuidar a sus clientes en antros y lugares de fiesta y no los vuelvan blancos fáciles para el crimen organizado, que este último no sea el único y verdadero dueño de las nocturnidades. Porque, pese a todo, estas juventudes siguen generando estrategias y múltiples formas cotidianas de encontrarse en la

noche y construir sus propias nocturnidades que es donde se encuentra la verdadera riqueza de lo que se ha expuesto.

REFERENCIAS

- Bourdieu, P. (2001). *Poder, derecho y clases sociales*. Editorial Desclee De Brouwer.
- Figueroa Castelán, M. (2026). Seis reflexiones antropológicas en torno al estudio social de la noche: teorías, metodologías y casos. *Sociológica México*, 41(113), 161–192.
- Horkheimer, M. y Adorno, T.W. (2009). *Dialéctica de la ilustración*. Editorial Trotta.
- Licona, E. (2008, 29-31 de mayo). *El dibujo como dato geográfico y etnográfico*. [Ponencia]. En Segon Congrés Català de Geografia. 29 – 31 de maig. [ref. de 7 marzo de 2026] Disponible en: <https://publicacions.iec.cat/repository/pdf/00000070%5C00000067.pdf>
- Licona, E. (2024). Las nocturnidades: una propuesta de análisis. *Alteridades*, 34(68), 49–59. <https://doi.org/10.24275/BRTG9815>
- Lomnitz, L. A. (1984). *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI.
- Margulis, M. (1997). *La cultura de la noche: La vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires*. Biblos.
- Mercado Celis, A. y Hernández González, E. (Eds.). (2020). *Noche Urbana y Economía Nocturna en América del Norte*. UNAM-Centro de Investigaciones sobre América del Norte.

- Mier, R. (2003). Devenir música: la sonoridad y el acto musical, los diagramas de la afección. Notas acerca de la semiosis sonora y experiencia corporal del tiempo. *Tópicos del Seminario*, (10), 99–123.
- Sierra J. C., Jiménez, C. y Martín, J. D. (2002). Calidad del sueño en estudiantes universitarios: importancia de la higiene del sueño. *Salud Mental*, 25(6), 35-43. <http://www.re-dalyc.org/articulo.oa?id=58262505>
- Straw, W. (2020). La noche urbana. En A. Mercado Celis y E. Hernández González (Ed.), *Noche urbana y economía nocturna en América del Norte* (pp. 21–42). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte.
- Thrasher, F. (1927). *La pandilla: un estudio de 1.313 pandillas en Chicago*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Universidad Autónoma de la Ciudad de México. (s. f.). *Antecedentes*. <https://uacm.edu.mx/inicio/institucion/antecedentes>
- Universidad Autónoma de la Ciudad de México. (s. f.). *Perfil institucional*. <https://www.economia.gob.mx/datamexico/es/profile/institution/universidad-autonoma-de-la-ciudad-de-mexico>
- Urresti, M. (1997). La discoteca como exclusión social. En M. Margulis (Ed.), *La cultura de la noche: La vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires* (pp. 11–30). Biblos
- Valenzuela, J. M. (2018). *Trazos de sangre y fuego. Bionecropolítica y juvenicidio en América Latina*. El Colegio de la Frontera Norte.
- Vergara, A. (2019). *Emosignificaciones. Antropología de los sentidos de las emociones*. Editores impresores.
- Vergara, A. (2023). *Territorio, guerra, memoria e imaginario. Epistemología, metodología y políticas*. Universidad de Caldas.
- Vergara, A. (2024). *El método etnográfico y el recurso de la escala: Epistemología, escolaridad y etnografía, conectores escalares, estudios de caso*. Fondo Editorial de la UNSCH.

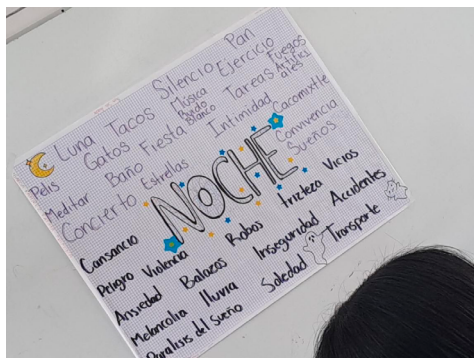
ANEXO 1

Mesa de trabajo 1



Fotografía: Participantes.

Mesa de trabajo 2



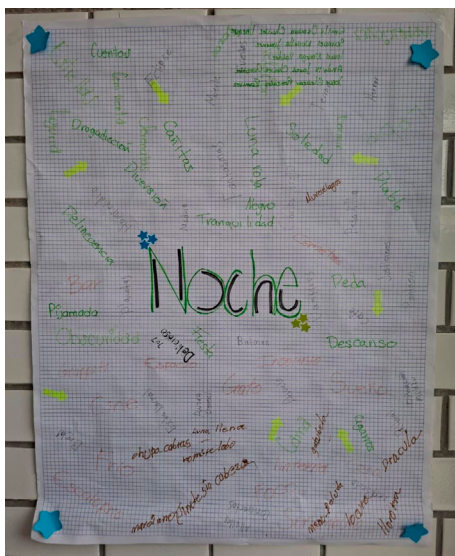
Fotografía: Participantes.

Mesa de trabajo 3



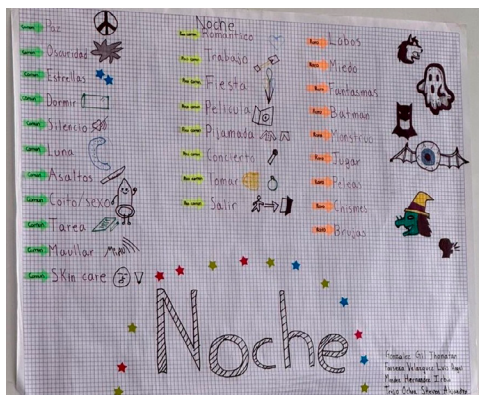
Fotografía: Participantes.

Mesa de trabajo 4

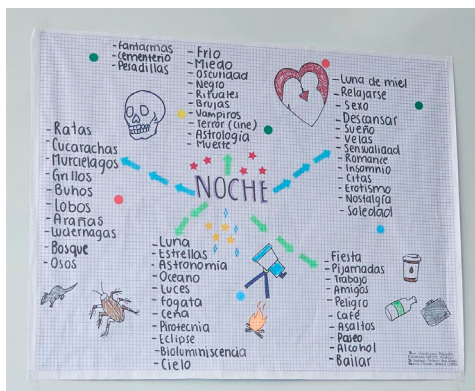


Fotografía: Participantes.

Mesa de trabajo 7



Fotografía: Participantes.



Fotografía: Participantes.

Mesa de trabajo 8



Fotografía: Participantes.



Fotografía: Participantes.

FENOMENOLOGÍA DE LA NOCHE Y DE LA OSCURIDAD COMO HERRAMIENTAS PARA EL REDISEÑO URBANO

THE PHENOMENOLOGY OF NIGHT AND DARKNESS AS TOOLS FOR URBAN REDESIGN

ALEJANDRA TREJO POO*

<https://orcid.org/0000-0002-0136-7950>

Fecha de entrega: 06 de abril de 2026

Fecha de aceptación: 22 de mayo de 2026

RESUMEN

* Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco. Antropóloga social egresada de la UAM Iztapalapa (2017), maestra en Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM Cuajimalpa (2021), y doctora en Diseño y Estudios Urbanos de la UAM Azcapotzalco (2026). Sus principales líneas de investigación son los estudios urbanos, antropología simbólica, estudios sobre la noche, fenomenología, la antropología del cuerpo y los estudios interdisciplinarios. Ha desarrollado proyectos sobre temas como el silencio, la noche y la oscuridad desde la antropología urbana con metodologías creativas y artísticas que la han llevado a dialogar con saberes alternos en diversos campos de conocimiento, por lo que se encuentra en constante diálogo y creación de métodos novedosos para la investigación social. Contacto: al-trepo.kaana@gmail.com

El texto propone una aproximación fenomenológica a la noche y la oscuridad como herramientas clave para repensar la ciudad contemporánea, cuestionando la hegemonía de la iluminación en el orden urbano que invisibiliza experiencias en la penumbra. Plantea la relevancia de la noche para los Estudios Urbanos a partir de visualizarla como un tiempo-espacio con dinámicas propias que transforman prácticas sociales, percepciones y usos del espacio. Analiza la oscuridad desde autores como Brayan Palmer (2000) y Jun'ichirō Tanizaki (2015), entre otros, entendida como construcción cultural y material —ámbito de transgresión, control y resistencia— y se destaca su potencial estético y proyectual para el redi-

seño urbano, abriendo posibilidades interdisciplinarias para imaginar ciudades más complejas, inclusivas y sensibles a la experiencia nocturna.¹

PALABRAS CLAVE: *noche urbana, oscuridad, rediseño urbano, fenomenología*

ABSTRACT

The text proposes a phenomenological approach to night and darkness as key tools for rethinking the contemporary city, challenging the dominance of lighting in the urban order that renders experiences in the twilight invisible. It highlights the relevance of night to Urban Studies by visualizing it as a time-space with its own dynamics that transform social practices, perceptions, and uses of space. It analyzes darkness through the works of authors such as Brayan Palmer (2000) and Jun'ichirō Tanizaki (2015), among others, understanding it as a cultural and material construction and presenting it as a realm of transgression, control, and resistance. Finally, the paper highlights its aesthetic and design potential for urban redesign, opening interdisciplinary possibilities for imagining cities that are more complex, inclusive, and sensitive to the nocturnal experience.

KEYWORDS: *Urban Night, Darkness, Urban Redesign, Phenomenology*

PRESENTACIÓN

Más allá de pensar a la noche como un periodo específico, en particular dentro de la ciudad, considerémosla también como una noción espacio temporal que permite analizar la vida cotidiana nocturna. En este sentido, ubiquemos a la noche como una posibilidad de análisis teórico y empírico, desde lo que nos incita a reconocer en la urbe, en sus diversas situaciones, como en sus imaginarios y representaciones.

El presente texto se centrará en realizar un análisis fenomenológico de la noche, basado en las experiencias vividas a través de la conciencia y el cuerpo. Resaltaremos el valor interdisciplinario de los Estudios Sobre la Noche dentro de los Estudios Urbanos para entender la ciudad contemporánea en múltiples dimensiones. A su vez, abordaremos el concepto de oscuridad nocturna como un ámbito de transgresión y transformación desde una perspectiva histórica y cultural, así como de creatividad y representación, identificándola como espacio y materia. Durante todo el escrito, se pretende visualizar la noche como una estructura de sentido vivida desde distintas aristas que se componen y complejizan en la vida urbana nocturna.

1. Este texto forma parte de la investigación doctoral *Elogio de la oscuridad urbana: rediseño y prácticas artísticas para resignificar la noche en la Ciudad de México* (2026) del posgrado en Diseño y Estudios Urbanos de la UAM Azcapotzalco.

ESTUDIOS SOBRE LA NOCHE PARA LOS ESTUDIOS URBANOS

En los Estudios Urbanos, hegemónicamente se abordan problemáticas que suelen ocurrir en el periodo diurno, muchas veces sin mencionar el horario en el que suceden, ya que se asume que ocurren durante el día. Esto quiere decir que se analizan situaciones urbanas “visibles” para la vida de la ciudad, en las que su complejidad suele ser evidente y transversal a muchas capas de la urbe; por ello, predomina la abundancia de investigaciones sin especificar su marco temporal de análisis. Así pues, cuando consideramos a la noche urbana como un periodo pertinente dentro de los Estudios Urbanos, nos referimos al análisis crítico de las diversas prácticas, actividades y condiciones que suceden dentro del tiempo nocturno y que poseen sus propias lógicas sociales, las cuales también influyen en el ámbito urbano.

Al hacer una revisión general del origen de los Estudios Urbanos en la primera mitad del siglo XX y los años sucesores en distintas áreas del mundo, principalmente Estados Unidos y Europa, detectamos que ya existía un interés cultural y social dentro del campo, además de los ámbitos propios del urbanismo y la arquitectura (Morales, 2015, p. 20). Asimismo, se observa una constante necesidad de generar nuevos enfoques y perspectivas de análisis complejas a partir del crecimiento de las ciudades (Morales, 2015, p. 20), así como la creación de categorías

analíticas para nuevos temas sobre la ciudad (Schteingart, 2000, p. 23) en cuanto a sus significados y representaciones a nivel social. Sin embargo, dentro de ese trayecto y a pesar de los intereses ya resaltados, no se presentó ni se detectó como tal un interés claro por estudiar la noche urbana en instituciones académicas mexicanas durante el periodo revisado, a pesar de que se menciona la constante urgencia de abordar nociones a nivel cultural, social, simbólico y representacional.

A partir del panorama que nos arroja Jorge Morales (2015) sobre el desarrollo de los Estudios Urbanos hasta su llegada a la UAM-A, se perciben varias insistencias por las que esta línea es muy pertinente para la investigación, en particular la necesidad de abordar imaginarios e interacciones sociales significativas, así como la posibilidad de una intervención desde el diseño de manera que en ambos planteamientos puede insertarse propiamente el contexto nocturno, la atmósfera de la noche, y la noche misma como periodo de análisis sobre la ciudad.

Cabe notar que, particularmente, en el posgrado de Diseño y Estudios Urbanos de la UAM Azcapotzalco, espacio académico al que pertencí de 2022 a 2026, de las tesis encontradas en el repositorio de la universidad², con un total de 162 (consultado el 26 de febrero de 2026) a nivel especialidad, maestría

2. Véase en el siguiente enlace: <https://zaloamati.azc.uam.mx/communities/bc85940f-faf2-42cb-a00a-f8d65c0b04c5?spc.page=1&query=>

y doctorado, no se encontraron investigaciones que aborden o atiendan temas dentro del contexto de la noche o la oscuridad nocturna. Incluso, al buscar por palabra clave y escribir la palabra “noche”, apenas se arrojan siete resultados, los cuales, ni en sus resúmenes ni en sus títulos, presentan como centro algún aspecto de la noche urbana. Quizá estos resultados son sugeridos porque los trabajos tocan temas relacionados con lo simbólico, lo espacial, lo representativo o lo cultural, y de ahí algún concepto o idea se relaciona, quizá de manera muy imperceptible, con el campo de la noche. Con esto damos cuenta de que, al menos en cierta institución, no ha habido una propuesta ni una perspectiva que muestre la noche como un campo de estudio necesario y urgente particularmente para los Estudios Urbanos.

Sin embargo, reconocemos la existencia de ciertas instituciones a nivel nacional que, en los últimos tiempos, han abordado el campo de la noche. Entre ellas se encuentran el CISAN de la UNAM, con su Seminario Permanente de investigación Estudios de la Noche³ desde 2021, y su libro *Noche Urbana y Economía Nocturna en América del Norte* (2020); el COLEF de la ciudad de Tijuana, con su Encuentro de Estudios Culturales: la noche y sus metáforas (2023); y la BUAP de la ciudad de Puebla, con sus congresos y publicacio-

nes sobre la noche y las nocturnidades, entre otras. No obstante, en algunos espacios dedicados específicamente a los Estudios Urbanos (como el PUEC de la UNAM⁴, el CEDUA del COLMEX⁵ y, como ya vimos, el área de CyAD de la UAM-A) se han presentado muy pocos acercamientos a este campo. Así pues, en las investigaciones que se dedican a estudiarla ciudad se puede incorporar el enfoque de la noche, lo nocturno y la nocturnidad, a saber: el trabajo nocturno, la economía nocturna, la gobernanza de la noche, vida nocturna desde un

4. En el que se han abordado temas sobre la contaminación lumínica en la Ciudad de México. Así también, en 2019, a través del Seminario Permanente de los Centros Históricos, se tuvo la presencia del Dr. Will Straw (McGill University), pionero importante de los Estudios Sobre la Noche, con una ponencia titulada *Night Studies: Thinkings Across Disciplines*, donde se enfatizaron las políticas públicas urbanas que reconocen el papel de la cultura nocturna en las ciudades. En aquel entonces durante ese mismo evento, el investigador Alejandro Mercado Celis (CISAN-UNAM), señaló la necesidad de hacer estudios de la noche en México, y destacó que en los Planes de Desarrollo Urbano de la Ciudad de México no existen referencias a la vida nocturna, ni figura la noche en los estudios de transporte, vivienda u otros instrumentos de planeación urbana.

5. Se tiene el registro solo de una tesis de maestría del año 2021 dentro del CEDUA de Germán Vargas Magaña titulada *El jazz viene de la noche: vida nocturna, ocio y consumo desde la escena de jazz y la música de improvisación en la Ciudad de México*. A su vez, la revista *Estudios Sociológicos* ha publicado reseñas sobre la nocturnidad urbana en América Latina, como la del libro *La cultura de la noche* (1994) de Mario Margulis sobre jóvenes en Buenos Aires.

3. Coordinado por el Dr. Alejandro Mercado Celis y la Dra. Yolanda Macías, del cual he sido colaboradora en la logística y moderación desde 2024.

enfoque de género, e incluso el diseño para la ciudad de noche. De manera que el campo de la noche permite no solo una contribución más, sino una ampliación de la óptica y la perspectiva que se tiene sobre la vida urbana y la constitución de la ciudad contemporánea a nivel local y global.

En este sentido, es importante resaltar que estudiar la noche es igual de relevante que estudiar el día, debido a que la noche también es un componente importante de la vida humana en el que se generan experiencias significativas y modos de existir (fiestas, trabajo nocturno, actividades ilegales, rituales, creatividad, migración, observación astronómica, etc.) las cuales influyen en cómo habitamos, percibimos y vivimos la ciudad nocturna y la noche misma. A su vez, muchas de las actividades que surgen en este periodo tienen una correlación con las del día, por ejemplo: desde el ocio y entretenimiento nocturno (a partir de cambios de roles y de la modificación de las normas diurnas), los encuentros y la formación de redes y vínculos sociales (que en ocasiones trascienden a las dinámicas diurnas), el trabajo nocturno (que sostiene una parte importante de la economía diurna), así como el mantenimiento urbano, los cambios en la movilidad, el uso, la percepción y la resignificación del espacio público, las sensaciones de peligro o seguridad, la regulación nocturna, los simbolismos sobre la noche, el cuerpo durante la noche e incluso la contaminación lumínica.

Uno de los aspectos por los cuales los Estudios Sobre la Noche se consideran importantes para los Estudios Urbanos, es que también ha habido un enfoque analítico para pensar distintos futuros sobre la ciudad desde conceptos como: la movilidad nocturna, la gobernanza nocturna, las ciudades 24 horas, la planificación urbana orientada a nuevas formas de organización en la ciudad nocturna, las ciudades más habitables durante la noche, y las políticas públicas que propician una iluminación más equilibrada. Considerando estos temas, vemos una conexión entre la creación de conocimiento sobre la noche urbana y su posible incidencia en la forma de planear y diseñar las ciudades.

Notemos que algunas de las situaciones de la noche que influyen en las formas de entender la ciudad son: la suspensión de actividades diurnas en el ámbito laboral, social y familiar; la transición de roles; el relajamiento de algunas reglas u obligaciones que ejercemos durante el día; la relevancia social de los espacios de encuentro y entretenimiento; pero también la sensación de misterio, desconocimiento e incertidumbre que genera la noche al cambiar la percepción de diversos espacios habitados y concurridos, la posibilidad de la creatividad en espacios de silencio y soledad, o el surgimiento de prácticas alternas a partir de la transgresión. En ese sentido, la noche no solo es un cambio en el espacio y el tiempo, sino también un periodo que “ofrece un tiempo para intentar ser alguien que el día no te deja

hacer” (Van Liempt et al., 2014, p. 2), una posibilidad para ser “un alter ego” o ejercer prácticas que también nos conforman como entes de la ciudad.

Gracias a que los Estudios Urbanos han pasado por distintos procesos de clarificación debido a los cambios que han experimentado las ciudades a lo largo del tiempo, estudiar una ciudad requiere una mirada inter, multi y transdisciplinaria, debido a los procesos físicos y sociales nocturnos que suceden y se entrelazan, de manera compleja, en distintas dimensiones sociales, biológicas, tecnológicas, estéticas y políticas. Por lo tanto, la noche urbana también necesita este enfoque al abordarla y plantearla como un *objeto de análisis* en sí misma, tanto en términos de tiempo como de espacio físico. Es decir, es necesario concebir la noche como un tiempo-espacio que se sitúa en un contexto, en este caso urbano, con sus múltiples fases que surgen a partir de los ritmos urbanos que se manifiestan en la transición de las horas.

Etapas de la Noche

Para tener una noción temporal sobre la noche, y a partir de las cuatro etapas nocturnas que plantean Hernández y Guérin (2016), aquí desarrollo una tipología analítica, la cual no busca ser universal ni estricta dado que los siguientes aspectos no se cumplen en todas las situaciones y contextos, sino más bien se sitúan principalmente en un ámbito urbano como el de la Ciudad de México:

•Transición día – noche (19:00 – 21:00 horas):

Fin del periodo diurno. Durante este tiempo muchas personas regresan a casa al terminar sus labores, o bien, comienzan algunas actividades de ocio y entretenimiento o trabajo nocturno, dependiendo del día de la semana. A su vez, surgen diversos servicios en el espacio público (restaurantes nocturnos, mantenimiento urbano, transporte nocturno, etc.).

•Noche activa (21:00–1:30/2:00 horas):

En este intervalo se intensifican las actividades en los espacios de encuentro, ocio y consumo, mientras que las prácticas diurnas (laborales, comerciales, de tránsito, entre otras) comienzan a aquietarse, y una parte de la población comienza a dormir.

•Vacío nocturno (1:30–4:30):

Durante esta etapa disminuye la intensidad de algunas actividades en el espacio público —aunque otras quizá se intensifican— como la reducción del movimiento vehicular, y se observa poca presencia de personas en la calle, ya que una parte de la población urbana se encuentra durmiendo, mientras otra porción sigue ejerciendo distintas actividades (festivas, laborales, personales, etc.).

•Fin de la noche (4:30–6:00/7:00):

En este lapso comienza a surgir de manera paulatina movimiento urbano en el espacio público, al mismo tiempo que aparece el alba.

Como se mencionó anteriormente, estas etapas difieren según el área geográfica en la que se localicen, así como

por factores geográficos, estacionales, culturales e infraestructurales. En latitudes con “noches largas” o días sin oscuridad, su noción de “amanecer” y “anochece” difiere completamente del resto de las regiones, por lo que las temporalidades se desdibujan; en ciudades con alta violencia, las fases que corresponden a la noche más profunda se alteran por el miedo; o bien, en contextos altamente iluminados, la noche “desaparece” por la predominancia de la luz y la tecnología. También es necesario considerar dentro del análisis temporal a los ritmos urbanos (Lefebvre, 1992) específicos de cada contexto y de cada ubicación socio-geográfica, así como la etapa del año.

Cuerpo y Nocturnidad

La transición del día hacia la noche también afecta al cuerpo, y esto lo podemos ver a través de la transformación de los ritmos circadianos⁶, la percepción, la emocionalidad y la sensibilidad espacial. Siguiendo a Tim Ingold (2000) y Merleau-Ponty (2012), entendemos el

cuerpo como un sistema perceptivo en relación con el entorno, en particular con su presencia en un espacio nocturno al experimentar cambios fisiológicos (como la reducción de estímulos visuales y la activación de otros sentidos); por ello, el cuerpo se vuelve más vulnerable o más libre —según el entorno o la situación— y entra en formas alternas de sociabilidad, o se vincula de otros modos con atmósferas, sonidos y texturas espaciales. Con este enfoque reconocemos la dimensión sensible del cuerpo en relación con las prácticas urbanas nocturnas, por lo que la noche nos habita y no solo la habitamos a ella. Por lo tanto, todo el período nocturno nos afecta también por las subjetividades y percepciones que surgen de la noche y de sus espacios y, a la vez, la noche es afectada en múltiples ámbitos por nuestra relación con los sitios nocturnos, la vida que gestamos en ellos, y las prácticas que emergen a lo largo de sus etapas, sin importar el lugar en el que nos encontremos, sea público o privado. Cuando la noche va cambiando, nosotros cambiamos con ella y la ciudad también se va transformando.

En la vida nocturna consideramos el concepto de *nocturnidad*, el cual se ha definido de diversas maneras: Jacques Galinier, et al. lo identifican como las “transformaciones nocturnas inducidas por cambios físicos internos y externos experimentados por el cuerpo humano y sus interpretaciones culturales” (2010, p. 819); Ernesto Licona menciona que la nocturnidad es la composición entre uni-

6. Se definen como los ciclos biológicos que ocurren en intervalos regulares de aproximadamente 24 horas, y cumplen características como: establecimiento de cambios físicos, mentales y conductuales que siguen un ciclo de 24 horas; respuesta a la luz y la oscuridad; control de la producción de melatonina la cual regula el ritmo de vigilia y sueño, entre otras. (Información proporcionada por la neuróloga la Dra. Paola Guraieb, y datos extraídos de Matthew Walker, *¿Por qué dormimos? La nueva ciencia del sueño*, 2020, p. 20).

versos nocturnos de sociabilidad “que remiten a biografías, comportamientos de clase o de grupo, rituales, lenguajes, aromas, música, entre otras formas de uso del cuerpo” (2021, p. 7). La intención de recurrir a estas definiciones es remarcar las transformaciones corporales, sociales, culturales y espaciales que emergen en la experiencia nocturna y que configuran modos específicos de habitar la ciudad; por lo que la nocturnidad no es solo un conjunto de prácticas, sino también una *epistemología situada* que permite saber cómo la vida nocturna actúa, se produce y se regula en la urbe. De esta manera, la nocturnidad se puede entender desde distintas dimensiones: corporal (a partir de los cambios de ritmo, el cansancio, la percepción sensorial); social (encuentros, rituales urbanos, sociabilidades); infraestructural (alumbrado, transporte, servicios); política (vigilancia, control, regulación, desigualdad); y simbólica (imaginarios, narrativas, representaciones culturales).

A partir de la dimensión simbólica, consideramos al sujeto que crea, interpreta y representa la noche desde su subjetividad por medio de las artes, las cuales se manifiestan de manera literaria, artística o visual desde tiempos remotos hasta la actualidad⁷. Con esto,

resaltamos los significados derivados de distintos simbolismos y asociaciones que se construyen sobre la noche, como los imaginarios urbanos (Silva, 2006), en este caso, los imaginarios urbanos nocturnos. Es decir, la noche no solo se entiende a partir de su periodo, sino también desde sus múltiples interpretaciones que han trascendido diversas culturas y contextos a lo largo de la historia.

Transformación de la Noche Urbana

Will Straw (2014) enfatiza que las ciudades están en constante transformación, en particular, porque surgen nuevas culturas y prácticas nocturnas a partir de múltiples factores, como la urbanización, la innovación tecnológica e incluso las políticas públicas para la vida y la gobernanza nocturna. En este sentido identificamos una correlación entre los Estudios Sobre la Noche y los Estudios Urbanos, puesto que lo que sucede en la noche es una variable más que determina cómo se organiza la ciudad, e incluso consideramos cómo pensar nuevas formas de rediseñarla⁸ al detectar la vida nocturna en ella desde distintos ejes como la movilidad, la accesibilidad a los

7. Un notable ejemplo de esto es el cuadro de Van Gogh de 1888, *Terraza de café por la noche*, en la que no solo retrata la vida nocturna de un espacio particular de Francia, sino también se hizo un registro de la ubicación de las estrellas en esa noche en particular, dato por el cual, posteriormente

se supo la temporada en la que el pintor realizó la obra.

8. Consideramos al *rediseño* como una forma de transformar desde lo que ya está establecido en un lugar, pero sobre todo una reformulación profunda de los fines, valores y efectos del diseño, —desde la perspectiva de Víctor Papanek (2014)—, viéndolo también como un diseño crítico, constructivo y social que busca una pertinencia contextual.

espacios, o incluso, el planteamiento de una ciudad más legible (Lynch, 2008).

Siguiendo a Straw, se indica que desde la década de 1990 la noche ha sido objeto de políticas públicas urbanas y debates sobre la economía nocturna (2014, p. 186). Esto muestra que dicho tema empieza a ser una preocupación constante para los gobiernos y los espacios de gestión y organización civil —que anteriormente se mantenía olvidado—, ya que deben considerar la planificación de las actividades nocturnas de una urbe, las cuales también sustentan la economía de la ciudad así como de las prácticas sociales. Un ejemplo de ello es el concepto de *ciudad 24 horas*, el cual aquí definimos como:

la ciudad que mantiene actividades sociales y económicas durante el día y la noche, que a su vez integra ámbitos como la movilidad, los cuidados, los servicios, la gobernanza, la iluminación, el trabajo, el ocio, el descanso, entre otros, de manera que estos aspectos también influyen en el desarrollo y crecimiento urbano.

Con esta noción observamos que las ciudades están en una constante transformación en medio de un sistema de producción y consumo. Dentro de esta conceptualización de *la ciudad 24 horas*, no solo cambia la noción del tiempo, sino que además se experimentan ciertos tipos de noches que moldean y distribuyen algunas actividades sociales, o incluso se plantea el diseño de nuevas experiencias nocturnas desde las industrias culturales que transforman la noche

urbana (picnics nocturnos, noche de museos, rodadas nocturnas en familia, etc.) generando dinámicas de socialización y expresión (Straw, 2014), las cuales son parte del tejido cultural de la población urbana, por lo tanto pertinentes para los Estudios Urbanos.

Al reconocer que las ciudades se transforman por diversos motivos relacionados con su historia, características sociales y culturales, e incluso su ubicación geográfica (como ocurre en la noche de las ciudades fronterizas), es necesario considerar cómo ha cambiado la noche urbana, y qué aspectos de la urbe han sido influenciados por procesos históricos como la modernización, la globalización, la migración o la gentrificación. Además, debemos examinar cómo ha cambiado la economía y los tipos de consumo durante el periodo nocturno, cómo y dónde se ubican distintos sectores según el género, la clase social, la etnia o la edad, y qué prácticas nocturnas han ido desapareciendo mientras otras han surgido, conformando así las ciudades que existen hoy en día.

Si tomamos en cuenta los cambios urbanos que se visibilizan en la noche, es necesario adoptar enfoques de distintas disciplinas que dialoguen entre sí; por ejemplo, abordar el rediseño desde un enfoque social, crítico y multidisciplinario mediante la implementación de dinámicas que producen nuevas experiencias, ya sea a través del ocio, el arte o la ocupación y transformación del espacio público. Como afirma Edensor (2013), queremos ver un enfoque inter-

disciplinario para el análisis de la noche desde los ámbitos científico, artístico y social, y “que también se base en la biología, la fenomenología y la geografía, así como en las prácticas sociales y la historia cultural, ya que las respuestas a la penumbra se forman en el encuentro espacial, histórico, físico, sensual y epistemológico situado con las cambiantes formas y variantes del espacio oscuro” (2013, p. 451).

Dicho lo anterior, nos percatamos no solo de cómo se habita la noche, sino también de cómo se transforma o la podemos transformar dentro de las propuestas disciplinarias, como ocurre desde el diseño y rediseño dentro de los Estudios Urbanos con su enfoque multi y transdisciplinario. Nos centramos en la noche como un periodo, una atmósfera, un territorio, un espacio-tiempo, pero, sobre todo, una experiencia, lo que nos permite desarrollar estrategias de interpretación en contextos urbanos a partir de habitar, percibir y organizar la ciudad que emergen en condiciones específicas como lo es la oscuridad, la iluminación, la temporalidad, la corporalidad y el control.

En el ámbito del rediseño, planteamos métodos y propuestas sobre lo que ya está establecido desde lo material y tangible, así como hacia lo que se puede modificar mediante una planeación o intervención urbana, considerando el enfoque social y cultural de la noche. En este caso, nos ubicamos dentro de la cohesión entre noche y ciudad para proponer diversas intervenciones y modifica-

ciones en el espacio público, las cuales buscan generar experiencias novedosas que planteen una resignificación de la noche a partir de simbolismos y representaciones que inciden en la vida nocturna y en las formas estructurales de una ciudad.

Junto con lo anterior, nos sostenemos desde esa relación de la noche con los afectos y emociones como el misterio, la sorpresa, la incertidumbre, la fascinación o el temor que se experimentan dentro de ella para crear y representar sus experiencias subjetivas:

Además de estar al alcance de la experiencia nocturna inmediata, la fantasmagórica ciudad nocturna ha sido promovida en numerosas representaciones culturales. Sobre todo, el auge de lo sublime nocturno, un “reino de fascinación y miedo que penetren los límites de nuestra existencia, atestado de sombras, plegado de incertidumbre y envuelto de intriga (Sharpe, 2008, p. 9)”. (Edensor, 2015, p. 430)

La noche se ha entendido no solo como un periodo, sino como un territorio afectivo que se habita y es habitado, un espacio en el que se producen diversas dinámicas donde los afectos circulan y organizan prácticas sociales. Al considerar la noche como un territorio, podemos ubicarla en mapas, ya sean ordinarios o subjetivos, con distintos niveles, capas y matices. En particular, esto incluye las interpretaciones personales de los espacios nocturnos: los lugares más favorecidos o evitados, las memorias urbanas y los sitios marcados

por imaginarios colectivos, que van desde espacios festivos hasta aquellos de introspección o miedo.

Finalmente, al entender la noche como un tiempo-espacio, un territorio, una atmósfera, un ensamblaje del cuerpo, tecnologías y afectos, reconocemos que es indispensable ubicarla como una condición existencial para comprender la ciudad contemporánea. A partir de la intersección entre los Estudios Urbanos con los Estudios sobre la Noche buscamos entender por qué al estudiar la ciudad se necesita considerar el período nocturno para entender su complejidad, sus cambios, sus incongruencias, y de esta manera, plantear formas de diseñar la ciudad diurna y nocturna. Así pues, abordamos a la oscuridad como una subcategoría de la noche y desde un enfoque interdisciplinario que abre posibilidades para intervenir creativamente en la vida urbana nocturna, reconociéndola desde un nivel social y cultural, y reimaginando una nueva relación con esa noche oculta de la ciudad.

ESTUDIOS SOBRE LA OSCURIDAD URBANA

Antes que nada, marcaremos la diferencia entre noche y oscuridad nocturna dado que ambos conceptos no se refieren al mismo significado. Por un lado, la noche es un periodo espacial y temporal que se rige por los ciclos naturales y la ausencia del Sol; por el otro, la oscuridad nocturna en el contexto urbano es una condición perceptiva, espacial y política, dado que depende de la

presencia o ausencia de luz artificial; es variable, desigual, y se configura desde una experiencia corporal, por lo que, podemos decir que la oscuridad es un constructo al ser una categoría producida a nivel cultural, técnico, político y simbólico. Así pues, los conceptos de *espacio nocturno* y *espacio oscuro* se rigen por las condiciones *temporal* y *perceptiva*, respectivamente.

Ahora bien, pensar en la oscuridad de la noche nos permite percibir más allá de lo evidente, ya que no solo se refiere a la carencia de iluminación; sino que es una condición espacial, política, sensorial y simbólica que se relaciona, e incluso reconfigura, la experiencia de la ciudad. Dentro de los Estudios Urbanos y los Estudios sobre la Noche buscamos trabajar con la noción de la oscuridad como una forma de acercarnos a uno de los ámbitos menos abordados en ciertos campos de estudio, así como a lo que sucede cuando estamos en espacios oscuros. En este apartado analizaremos cómo se ha concebido la noche y su oscuridad en distintos contextos desde una lectura crítica a través de ubicar la oscuridad como campo de posibilidad, tensión y presencia.

La oscuridad nocturna, lejos de ser un vacío, se encuentra como un concepto ambiguo y a la vez polisémico, ya que coexisten aspectos como vulnerabilidad, transgresión, imaginación, deseo, resistencia y suspensión temporal. A través de autores como Williams, Palmer, Lefebvre, Tanizaki y Edensor, se propone comprender la oscuridad como un

espacio, tiempo y proceso densamente material y afectivo que desestabiliza las lógicas diurnas del orden, control y visibilidad, ya que “los espacios nocturnos [y oscuros] no son uniformes y homogéneos. Más bien están constituidos por luchas sociales sobre lo que debe y no debe ocurrir en determinados lugares durante la oscuridad de la noche” (Williams, 2008, p. 514).

A partir de aquí, comenzamos con preguntas importantes como: ¿qué tipo de actividades están permitidas o prohibidas en la oscuridad de una ciudad y cómo se gestionan, si es el caso? ¿Existen restricciones sobre lo que no se puede hacer en espacios oscuros? ¿Hay grupos a los que se les impide estar en ciertos espacios de penumbra? Palmer y Williams muestran la transición de lo prohibido a lo permisible en el paso del día a la noche; es decir, aquello que se considera socialmente indebido durante el día (como el sexo o el placer en determinados espacios, sexualidades transgresoras, o prácticas místicas), puede convertirse en una actividad pseudo transgresora por la noche (Williams, 2008, p. 515), debido a las connotaciones de las prácticas nocturnas en ciertos sectores. Así, muchas actividades que pueden ser ilícitas durante el día encuentran un espacio para ejercerse por la noche, envueltas en la atmósfera social nocturna, y poniendo en entredicho ciertas normatividades.

Los autores coinciden en que la oscuridad habilita formas de resistencia, apropiación y liminalidad que más

adelante abordaremos. En este sentido, no se trata de romantizarla, sino de reconocer que la oscuridad permite desprenderse, en ocasiones, del escrutinio constante que rige la vida urbana bajo la iluminación artificial. Sin embargo, no dejemos de tomar en cuenta que la oscuridad también puede ser exclusión, violencia estructural, precariedad, y que al mismo tiempo la estética de la oscuridad no siempre es accesible para todas las poblaciones.

Oscuridad y transgresión

Es importante mencionar la obra de Brayan Palmer (2000) titulada *Cultures of Darkness: Night Travels in the Histories of Transgression (from Medieval to Modern)*. En este texto se aborda, por un lado, cómo la noche ha sido un espacio de transgresión, impulsada por el miedo hacia los espacios oscuros y la concepción del misterio que a veces impone la noche. Por otro lado, se explora la constante sensación de peligro y riesgo que caracteriza la vida nocturna. Esto ha permitido la existencia de lugares para los oprimidos y explotados (Palmer, 2000, p. 454, citado por Williams, 2008, p. 515), o para todos aquellos que se encuentran en los márgenes de la sociedad, cuyas voces han sido silenciadas por regímenes sociales. De este modo, la noche se ha convertido en un espacio contrahegemónico donde se cuestiona el control social y los intentos de crear orden en el paisaje urbano (Palmer, 2000).

Williams menciona que “la oscuridad de la noche facilita la oposición de las políticas o prácticas que pretenden crear una sociedad ‘unidimensional’” (2008, p. 515). Esto nos lleva a reflexionar sobre todos aquellos grupos desplazados, tanto a nivel social como espacial, y nos permite preguntar a quiénes se les prohíbe cierto tipo de prácticas, a quiénes van dirigidas las reglas del espacio público y privado en la noche, y cómo se concibe la vida nocturna para ciertos sectores que no han tenido reconocimiento.

Cabe señalar que en la noche también se visualizan las relaciones de poder que no solo se manifiestan, sino que se establecen órdenes y normas para estar en ella, las cuales son impuestas por una autoridad o por clases prestigiadas, o incluso por concepciones culturales y sociales según sea su contexto. Al reconocer los regímenes de la noche, la categoría de oscuridad puede ser un espacio para estar, compartir y relacionarse de maneras diferentes a las establecidas por el sistema. Williams afirma que “Al comprender las distintas concepciones del espacio, podemos entender no solo los comportamientos sociales, a veces contradictorios, que se ven facilitados por medios espaciales, sino también las actividades que se ven obstaculizadas por determinadas prácticas espaciales (...). En resumen, la oscuridad de la noche está mediada socialmente” (2008, p. 515). Además, la reducción de visibilidad no solo genera inquietud, sino que abre la posibilidad de encuentros discrecionales, el reconocimiento de redes

subalternas y la aparición de cuerpos y prácticas que el día reprime o invisibiliza. Por lo que dadas las actividades que ocurren a partir de la intimidad, clandestinidad o libertad reconfiguran el campo perceptivo que la oscuridad nocturna invita a habitar.

Sin embargo, consideramos que esta dimensión transgresora también convive con desigualdades estructurales: no todos los cuerpos, sectores o grupos sociales pueden ocupar la oscuridad en igualdad de condiciones. Para muchos, la penumbra es un territorio de riesgo; para otros, una oportunidad de exploración. La oscuridad urbana es, por tanto, un espacio atravesado por tensiones políticas y sociales, en el que conviven al mismo tiempo distintos aspectos subjetivos, perceptivos y sensoriales.

Al tomar en cuenta alternativas tanto en el espacio nocturno como en los espacios oscuros, identificamos que la categoría de la oscuridad se rige por acciones como: la creatividad artística que también propicia la noche, las experiencias colectivas dentro del misterio nocturno, y los espacios de resistencia (a partir de la noción de Lefebvre, 1991) frente al orden establecido (Palmer, 2000). En este último caso nos referimos a: grupos de anonimato que ocupan la penumbra para evitar la visibilidad (colectivos, redes informales, comunidades espontáneas de apoyo), actividades rituales que desobedecen lógicas de control, intervenciones y performances nocturnos que alteran el uso y percepción del espacio, cartografías subjetivas

de la noche, movimientos contra la contaminación lumínica en defensa de la ecología o la reivindicación del descanso, o incluso registros sensibles desde la escucha, el relato o la memoria colectiva⁹. En este sentido, la oscuridad puede sostener y albergar formas de vida que no encajan en el orden diurno, y por ello se aprovechan las condiciones de la noche en penumbra, redefiniendo las posibilidades de estar en ella.

En la obra de Palmer se presentan distintos sectores desde la Edad Media hasta el siglo XX que desafían las normas sociales dominantes. Estos grupos ocupan la noche como una metáfora de su transgresión y, al mismo tiempo, como un espacio —que podría concebirse como espacio liminal— en el que se ejercen actos transgresivos. Entre estos perfiles se encuentran campesinos, herejes religiosos, brujas, piratas, esclavos, prostitutas, fugitivos, revolucionarios, artistas, pandilleros, movimientos de la diversidad sexual y otros sectores situados al margen de las estructuras sociales, siendo percibidos como ‘subalternos’ o incluso sectores amenazantes. Lo relevante de todo esto es identificar que los espacios oscuros donde se gestan reuniones clandestinas fungen como un refugio, ya sea para propiciar estra-

tegias de transgresión o liberación. En este caso, la resistencia ejercida durante la noche es necesaria para las relaciones de poder que también se presentan en las prácticas nocturnas. Por lo tanto, la oscuridad ha sido un ambiente importante y sustancial para gestar estos ámbitos desde los márgenes sociales.

Al considerar lo anterior, reconocamos también como contraparte que existe un matiz en el que la oscuridad puede operar como herramienta de control a partir de regular territorios, comportamientos, e incluso cuerpos. En este sentido, puede controlar de manera indirecta y diferencial, por ejemplo: desde una ausencia estratégica de iluminación, la falta de luz al restringir el uso del espacio oscuro activando imaginarios de peligro o riesgo contruidos culturalmente, el marcar fronteras invisibles entre zonas accesibles e inaccesibles, legítimas o ilegítimas e incluso reforzando cierta segregación socioespacial. De hecho, algunos cuerpos que históricamente han sido marginados pueden ser leídos como vulnerables o sospechosos en la oscuridad (mujeres, personas trans, personas racializadas, migrantes, etc.), de manera que la libertad nocturna y la forma de habitar la noche es desigual. Finalmente, la oscuridad puede ser un vista como amenaza a partir de invisibilizar violencias, trabajos o vidas que no se reconocen ni se documentan, y que a su vez se aprovecha de la invisibilidad para ejercer control, represión y exclusión sobre otros.

9. Para más información sobre este enfoque, véase Trejo Poo, A. (2024) Oscuridad que ilumina. Intervención artística nocturna con El Clan de la Noche en Tlaltenco, Tláhuac, Ciudad de México. *ANUARIO DE ESPACIOS URBANOS, HISTORIA, CULTURA Y DISEÑO*, (31).

Sin embargo, lo interesante es cómo, simultáneamente, el espacio de la oscuridad nocturna funge como un símbolo y un escenario que propicia lugares para la resistencia y la creación de culturas alternas nocturnas, donde la vigilancia del poder, gracias a la escasa iluminación, es menor. Estas dinámicas también han marcado cambios sociales significativos en la historia y en las estructuras sociales dominantes como, por ejemplo, los grupos de guerrilleros y luchadores sociales que, en diferentes etapas se consolidaron para marcar un cambio social revolucionario (movimientos comunistas, liberales, etc.).

Dentro de esta noción, observemos los ambientes y grupos sociales en nuestra actualidad y en nuestro contexto urbano. ¿Qué tipo de grupos, hoy en día, se encuentran en los espacios públicos oscuros de la Ciudad de México? ¿Qué características tienen? A primera vista, podríamos pensar en pandillas o grupos delictivos, que son conocidos por propiciar la inseguridad nocturna. Sin embargo, además de estas situaciones, también existen quienes se apropian de los espacios públicos semioscuros, tales como los grafiteros, las personas en situación de calle, los deportistas urbanos¹⁰, los que tienen encuentros amor-

sos de cualquier orientación sexual, las organizaciones de rebelión, entre otros.

Paradójicamente, notemos que estos grupos se encuentran más vulnerables dada la situación de invisibilidad. De hecho, en la historia de la luz se sabe de su uso para ejercer control sobre poblaciones estigmatizadas: alrededor de 1700, en Estados Unidos, los administradores coloniales blancos impusieron las “leyes de la linterna” (Browne, 2015), las cuales consistían en obligar a las personas negras, mestizas e indígenas a portar una luz con ellas durante la noche para evitar que se reunieran y planearan algún acto de rebelión, y en caso de que esto sucediera, cualquier persona blanca podía denunciarlos. Así pues, con este acto se demostraba cómo la luz era una tecnología de control y vigilancia racial, pero sobre todo cómo la luz produce desigualdad.

También identificamos los cambios y transiciones que experimentan los espacios urbanos según la hora, las prácticas y el tipo de población de la zona en la que se encuentran. Para ello, utilizamos la metodología de Lefebvre (1992) sobre el *ritmoanálisis*, que permite analizar los ritmos de la vida cotidiana en la ciudad a partir de aspectos sociales, corporales, espaciales y naturales; en particular, llevamos esta interpretación al periodo de la noche. Con la noción de *ritmoanálisis*, no solo consideramos las actividades que emergen o desaparecen en los espacios, sino también aquellas que van más allá de lo que se percibe visualmente, tales como los imagina-

10. Un ejemplo de esto es en los espacios al aire libre que cuentan con aditamentos para hacer ejercicio (barras de movimiento, de carga, etc.), como es el caso de la Segunda Sección de Chapultepec de la Ciudad de México, que algunas de estas áreas se encuentran en completa oscuridad.

rios que se construyen sobre un lugar (si es recurrente o si está abandonado) junto con las repeticiones de actividades constantes que ocurren dentro de éste. Por ejemplo, un lugar en el que a cierta hora de la noche se encuentran personas, pero que, a medida que pasa el tiempo, se convierte en un espacio muy solitario y quizá temeroso; este efecto se repite una y otra vez en distintas noches.

Una vez que se identifican ciertas áreas oscuras de la noche en la ciudad ¿qué se quiere hacer o evitar en ellas? ¿cómo es el ritmo o los ritmos de la oscuridad? Al reconocer las constantes presencias o ausencias en los espacios públicos, se abre un análisis sobre la naturaleza de los lugares, que en nuestro caso son característicos por su oscuridad en medio de la urbe; o bien, si se encuentran en la periferia bajo ciertas condiciones, también tienen sus propios ritmos durante la noche. En este caso, el ritmoanálisis puede revelar cómo la oscuridad reorganiza jerarquías sociales y espaciales en diversos sitios, a partir de quién se repliega, quién se oculta, quién se hace visible, o qué se busca hacer bajo la penumbra.

Por ello, los ritmos, tanto del día como de la noche, nunca son iguales entre sí, ya que cada lugar tiene su propio orden. Como dice Lefebvre, este orden existe más allá de lo evidente y de lo visible, y pertenece a ciertas cotidianidades de zonas específicas. En el caso de la noche urbana se manifiesta en sus distintas etapas (mencionadas anteriormente) a través de su tipo de ilumina-

ción, sus sonidos, el tránsito vehicular y la disminución de la población, entre otros factores.

Al identificar que los espacios oscuros de la ciudad tienen sus propios ritmos más allá de la mirada normativa que los entiende como espacios de carencia o peligro, vemos que esto conlleva significados y usos particulares que nos ayudan a conceptualizar la oscuridad urbana desde la transgresión. Si bien la iluminación eléctrica normaliza los espacios al organizar comportamientos, percepciones y relaciones sociales, a su vez define los alcances de lo visible, reglamenta las zonas transitables y asegura la visibilidad para el control social (como el panóptico de Jeremy Bentham), de manera que también se pueden cuestionar estas normas dominantes al reconocer el valor de la penumbra y visualizar la oscuridad nocturna como un campo de posibilidades ante el dominio de la luz.

En este sentido, la oscuridad transgresiva puede convertirse en un espacio de prueba y error para crear, reimaginar o rediseñar a partir del cuestionamiento de la norma visual. Por ello, permite interrogarnos sobre lo permitido, lo prohibido e incluso sobre lo que aún no se ha puesto en práctica, como en actividades marginales o disidentes. Facilita otras formas de atención y recepción, teniendo en cuenta las cualidades del cuerpo fuera del sentido dominante, y así nos permite percibir el entorno de una manera diferente. Además, posibilita explorar lo improductivo, lo lúdico y lo errante, mostrando otros usos y ritmos

del tiempo. Con todo lo anterior, también reconocemos la oscuridad como una estrategia, una potencia e incluso como un recurso valioso para acceder a otras posibilidades, a otras aristas de los Estudios Sobre la Noche así como de los Estudios Urbanos.

Williams menciona que “la oscuridad sirve para desterritorializar la sociedad (...), obstruye o dificulta de cualquier otro modo el despliegue de las estrategias, técnicas y tecnologías que imponen el orden racionalizador de la sociedad” (2008, p. 518). Así, la falta de visibilidad también permite la creación de espacios donde emergen comportamientos que se apartan de la norma, o donde se apropian y habitan lugares de un modo distinto a como fueron planeados inicialmente en su diseño, excluyendo a ciertos grupos o personas.

Finalmente, una vez que hemos realizado este análisis sobre la transgresión de la oscuridad nocturna, particularmente en la ciudad, y considerando distintos grupos sociales o actividades que pueden ejercerse en ciertos espacios urbanos, o *contraespacios* como los llama Lefebvre (1991, p. 382, citado por Williams, 2008, p. 525), encontramos una gran variedad de prácticas alternativas, e incluso conspiracionales, que buscan desestabilizar —desde una cuestión política, económica o de organización territorial— las normas sociales y que, a su vez, forman parte de la vida social de una ciudad. En el caso de la oscuridad que hemos analizado como un espacio de resistencia, consideramos que tam-

bién es un espacio de *representación* (Lefebvre, 1991), es decir, “espacios en los que expresamos nuestros pensamientos, ideas, sueños, esperanzas, desesperación y angustia. Son los espacios de representación los que Lefebvre creía que tenían un potencial emancipador” (Williams, 2008, p. 520), principalmente por ser los sitios donde pueden gestarse o desarrollarse actos de transgresión.

Estética de la penumbra

Jun'ichirō Tanizaki invita a mirar la oscuridad desde una sensibilidad no occidental y no moderna en su libro *El elogio de la sombra* (2015, originalmente publicado en 1933). El autor señala la belleza de la oscuridad desde la cultura japonesa, presentando una noción positiva de lo oscuro y la sombra como espacios de profundidad, textura y delicadeza. Tanizaki habla del misterio y de la oposición a la luz como una necesidad de ocultarse ante lo visible, ubicando los contrastes lumínicos y sensoriales de la materia en un estado de penumbra que evoca otra apreciación de los objetos, tanto de aquellos que utilizamos como de aquellos con los que nos relacionamos desde la cultura material. Esto también se traduce en un estado y un espacio más silencioso y sutil, más lento y, sobre todo, más cauteloso a partir de lo que permite la ausencia de la luz al contraponerse con la claridad, lo evidente y la sobreexposición de la luminosidad.

El autor evoca la imaginación como una forma de relación profunda con la

oscuridad, sugiriendo que la mente opera de manera distinta al nublar el sentido de la vista y que despierta un poder evocador de la sombra hacia nuestras propias nociones y hacia lo que no es evidente. Nuestras percepciones, tanto racionales como sensitivas, adquieren un alcance cognitivo diferente de la realidad. Es decir, la oscuridad nos permite crear con la imaginación y expandir nuestro pensamiento y percepción de lo que nos rodea. En esta misma línea, también exploramos la relación con el cuerpo, la percepción a través de los sentidos en los espacios, y la posibilidad de crear distintas formas de estar en un lugar. Asimismo, nos invita a despertar nuestras herramientas corporales que a veces quedan ignoradas desde nuestra conciencia. Tanizaki busca que miremos desde lo tenue, la penumbra, lo desconocido, e incluso a confrontar lo incómodo que puede ser la oscuridad para una mente habituada a la iluminación y a la saturación de imágenes, ya que esta costumbre limita y empobrece la percepción sutil.

A partir de la noción del autor y de las tradiciones japonesas, en ciertos espacios de silencio y meditación, la oscuridad contribuye a crear un ambiente de serenidad y calma, donde se convierte en un espacio sagrado para la quietud y la concentración. Esto permite un acercamiento hacia lo inefable como el silencio; por lo tanto, propicia ciertas zonas de recogimiento. Es importante puntualizar que no se busca vivir en una eterna penumbra ni oscurecer por completo los

espacios que habitamos. Más bien, se trata de tener conciencia del equilibrio necesario entre el uso de la luz y la oscuridad en la noche, de modo que esta última nos otorga beneficios y propiedades diferentes a las de la luz del día.

En realidad, lo bello no es una sustancia en sí, sino un dibujo de sombras, un juego de clarososcuros producido por la yuxtaposición de diferentes sustancias. (Tanizaki, 2015, p. 69)

A partir de esto, la percepción multisensorial se intensifica, ya que el tacto, el sonido y el olor adquieren gran protagonismo para explorar los espacios oscuros, por lo que la oscuridad se configura como un escenario para la imaginación, un espacio de duda y desconocimiento en el cual se puede crear un mundo alterno.

La oscuridad de la noche permite apreciar los contrastes del espacio, del ambiente y de las proyecciones más allá de lo establecido en los lugares. Por ello, se ha concebido como un medio para recrear experiencias alternas, tanto en las representaciones pictóricas como en las artísticas: la oscuridad se ve como el equilibrio contrastante de la luz. Esto nos lleva a encontrarnos con el mundo de los sueños, la alteridad y el universo del inconsciente que se gesta en la oscuridad, recobrando otro sentido a las sensaciones de estar sin luz. ¿Es así como podemos encontrar espacios acogedores dentro de la penumbra? ¿Será que la ausencia de la iluminación artificial es lo que nos permite alcanzar un descanso sublime?

Oscuridad como espacio y materia

Con las obras de los autores y las perspectivas mencionadas anteriormente, podemos concebir la oscuridad como un *espacio* que revela una versión del lugar en el que uno se sitúa. Por lo tanto, se genera una situación, un momento o un encuentro, ya sea convencional o transgresivo, de modo que la noción de espacio puede ser un método para acceder a otras dimensiones de una misma realidad, las cuales suceden y aparecen en la noche. En este sentido, la oscuridad permite quitar el velo de la ceguera lumínica para mostrar lo que no se ve, revelando nociones que permanecen latentes bajo nuestra concepción de la noche y su oscuridad.

¿Por qué nos hemos resistido a la oscuridad? ¿Por qué nuestra cultura ha impedido que podamos reconocerla y habitarla? ¿Por qué ignoramos un mundo de creación que propicia nuevas formas de estar en la noche? ¿Por qué, a nivel social, no se busca ver lo que permanece oculto en ella?

Desde una perspectiva literal, la invitación a utilizar el sentido de la vista en la oscuridad nocturna, ya sea en un espacio público o privado, nos incita a desprendernos de las configuraciones espaciales que solemos concebir, y a darnos cuenta de que un conjunto de posibilidades imaginativas y sensoriales se activa durante la experiencia con el entorno oscuro¹¹. La concepción del

cuerpo también se transforma al estar en un espacio de penumbra. En palabras de Tim Edensor “cuando la oscuridad se hace más densa, los límites del cuerpo se vuelven indistintos, fundiéndose con el entorno y proporcionando una sensación de expansión del espacio más allá de nosotros cuando nos unimos a la oscuridad” (2013, p. 456). Esto implica una mimetización con el ambiente, que surge no solo de la falta de visión, sino también de una corporeización que nos conecta con la oscuridad sin marcar discrepancias con un otro, en la que se desmontan las clasificaciones y se permiten nuevas relaciones de afecto hacia los espacios oscurecidos que, naturalmente, colocan la omnipresencia de la luz en los márgenes de un lugar. En este caso, la oscuridad es una atmósfera viva que se despliega entre cuerpos, materiales y situaciones.

Dicho lo anterior, pensemos: ¿quiénes hoy en día buscan la oscuridad en la ciudad? ¿Por qué habría una inquietud o interés en ella? ¿Qué deseos surgen para estar en un lugar no iluminado, o bien, semi oscuro a partir de los contrastes con la luz? Edensor ha marcado que a lo largo de la historia siempre ha habido quienes buscan la oscuridad, ya sea desde un ámbito político, religioso, práctico, artístico o hedonista (2013, p. 462). Hoy en día, podemos encontrar múltiples usos de la oscuridad nocturna tanto en entornos urbanos como rurales, por ejemplo, en conciertos con juegos de luces y contrastes, retiros espirituales en cuartos oscuros, e incluso restaurantes

11. Véase el caso del proyecto *Dialogando en la oscuridad* de Andreas Heinecke.

que invitan a comer sin usar el sentido de la vista¹².

No olvidemos mencionar cierta cultura material relacionada con la oscuridad, tales como el uso de cortinas *black out* que impiden el paso de la luz en las ventanas, los antifaces para dormir, las lámparas indirectas con luz cálida, o la recreación de espacios simbólicos (rituales, teatrales, performáticos) que buscan acercarse a la penumbra con iluminación no eléctrica. Sin duda, se incita a crear experiencias sensoriales a través de otras herramientas, o como lo dice Edensor, desde “la movilización de modos alternativos de percepción visual, así como también la emergencia de formas de aprehensión no visuales” (2013, p. 465), lo que propicia nuevas formas de relacionarnos, convivir, crear, experimentar e imaginar.

CONCLUSIONES

En el presente texto se plantea una búsqueda entre las grietas de la noche, en los intersticios donde la oscuridad nocturna sobrevive ante la omnipotencia de la iluminación eléctrica. En estos rincones de presencia, existe una vida nocturna que muchas veces no se ajusta

a significados tradicionales ni a ciertos procesos de razonamiento. Aquí, el entendimiento lógico se ve limitado y la percepción actúa de diferentes maneras, donde la razón no alcanza para descifrar el comportamiento y la subjetividad en las atmósferas de penumbra.

En todo este escrito hemos visto cómo la oscuridad urbana reúne dimensiones políticas, sensoriales, fenomenológicas y estéticas, que permiten, principalmente, desestabilizar la hegemonía de lo visible en experiencias urbanas. En este sentido, se plantea la oscuridad de la noche como una posibilidad para pensar distintas prácticas sociales nocturnas desde la percepción, el cuerpo, la estética, e incluso desde espacios de resistencia.

Recordemos que comprender a la oscuridad incluye reconocer sus ambivalencias: su capacidad para ejercer prácticas transgresoras, así como para intensificar riesgos; su potencial estético y afectivo, pero también su dimensión política desde los lugares que están marginados; su poder para expandir la percepción, pero también para evidenciar desigualdades sociales, territoriales y corporales.

Finalmente, ¿cómo encontrar comodidad en la incomodidad de la noche? ¿Cómo comunicarnos con el silencio de la oscuridad? Debemos recurrir a la herramienta de la imaginación, como han señalado algunos autores, ya que nos impulsa a adoptar una actitud de creación artística, transformando el espacio urbano en un modo de transgresión. Así

12. Por ejemplo, el restaurante *Blinde Kuh* en Zürich, Suiza; la cadena de restaurantes *Dans le Noir?* en París, Madrid y otras regiones de Europa; *Nox – Dine in Dark* en Singapur; *Whale Inside* en Pekín; *Opaque* en San Francisco y San Diego; y recientemente *Dining in the Dark: Cena a Ciegas* en la Ciudad de México.

pues, es fundamental considerar la noche desde nuevos ángulos, como lo es en los Estudios Urbanos, para percatarnos de ese mundo oscuro al que a menudo no le damos importancia, a pesar de que forma parte de nuestra vida urbana en el día a día.

REFERENCIAS

- Browne, S. (2015). *Dark Matters: On the Surveillance of Blackness*. Duke University Press.
- Edensor, T. (2013). Reconnecting with Darkness: Gloomy Landscapes, Lightless Places. *Social & Cultural Geography*, 14 (4), 446–465.
- Edensor, T. (2015). The Gloomy City: Rethinking the Relationship between Light and Dark. *Urban Studies* 52 (3), 422–438.
- Galinier, J., Becquelin, A. M. et al. (2010). Anthropology of the Night: Cross-Disciplinary Investigations. *Current Anthropology* 51 (6). 819–847.
- Hernández González, E. y Guérin, F. (2016). La experiencia de la caminata urbana durante la noche. *Alteridades* 26 (52), 35–50.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Lefebvre, H. (1991). *La producción del espacio*. Editorial Capitán Swing.
- Lefebvre, H. (1992). *Ritmoanálisis: Espacio, tiempo y vida cotidiana*. Continuum.
- Licona Valencia, E., y Figueroa Castellán, M. (coords). (2021). *La nocturnidad: espacios y prácticas sociales*. Fides Ediciones.
- Lynch, K. (2008). *La imagen de la ciudad*. Editorial Gustavo Gili.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Fenomenología de la percepción*. Editorial Planeta.
- Morales Moreno, J. (2015). *¿Qué son los estudios urbanos? Una definición del campo de estudio, breve historia, algunos temas clave y perspectivas*. *Anuario de Espacios Urbanos, Historia, Cultura y Diseño* (22).
- Palmer, Brayan D. (2000). *Cultures of Darkness: Night Travels in the Histories of Transgression (from Medieval to Modern)*. Monthly Review Press.
- Papanek, V. J. (2014). *Diseñar para el mundo real: Ecología humana y cambio social*. Pol-len Edicions.
- Schteingart, M. (2000). La investigación urbana en América Latina, *Papeles de Población*, 6(23), 9–25.
- Silva, A. (2006). *Imaginarios urbanos*. Arango Editores.
- Straw, W. (2014). The Urban Night. En Darroch, M. y Marchessault, J. (eds.) *Cartographies of Place: Navigating the Urban* (pp. 185–200). McGill-Queen's University Press.
- Tanizaki, J. (2015). *Elogio de la sombra*. Siruela.
- Trejo Poo, A. (2024). Oscuridad que ilumina. Intervención artística nocturna con El Clan de la Noche, en Tlalisco, Tláhuac, Ciudad de México. *Anuario de Espacios Urbanos, Historia, Cultura y Diseño*, (31).

- Van Liempt, I., van Aalst, I. y Schwanen, T. (2014). *Introduction: Geographies of the Urban Night*. *Urban Studies*, 52(3), 1–15.
- Walker, M. (2020). *¿Por qué dormimos? La nueva ciencia del sueño*, Paidós.
- Williams, R. W. (2008). *Night Spaces: Darkness, Deterritorialization, and Social Control, Space and Culture*, 11, 4, 514-532.

NOCTURNIDAD, RITUAL Y SONORIDAD: UN MOMENTO DE CONDENSACIÓN EN EL CARNAVAL POBLANO

NOCTURNALITY, RITUAL, AND SOUND: A MOMENT OF
CONDENSATION IN THE CARNIVAL OF PUEBLA

MARÍA FERNANDA GARCÍA PÉREZ*

<https://orcid.org/0009-0001-0765-3843>

Fecha de entrega: 15 de abril de 2026

Fecha de aceptación: 25 de mayo de 2026

RESUMEN

* Licenciada en Antropología Social y actualmente cursa la Maestría en Antropología Social en el Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Su trabajo se inscribe en la antropología urbana y del ritual, con experiencia de trabajo de campo continuo desde 2019 en los barrios antiguos de Puebla, particularmente en el barrio de Xonaca. Su investigación se desarrolla desde un doble posicionamiento como investigadora y participante en el carnaval, lo que le permite articular una perspectiva situada sobre las prácticas festivo-rituales. Ha participado en la elaboración de artículos académicos, documentales y exposiciones fotográficas. Asimismo, forma parte del grupo de investigación Espacios, territorios, lugares y procesos socioculturales, la Red Nacional de estudios del Carnaval (y fiestas tradicionales) y colabora en el proyecto comunitario Por amor a mi barrio, Carnaval Xonaca. Contacto: maria-fernandagarciaperez54@gmail.com

Este artículo analiza la Quema de la cola del Diablo en el Carnaval de los barrios antiguos de Puebla como un momento de condensación donde se articulan nocturnidad, ritual y sonoridad. A partir de una aproximación etnográfica, se examina cómo esta práctica configura formas específicas de habitar la noche, intensificando la experiencia colectiva mediante la interacción entre cuerpos, fuego y sonido. Se propone que la *Quema* no solo estructura la acción ritual, sino que produce una experiencia sensorial y simbólica que permite comprender el Carnaval como un sistema sociocultural complejo.

PALABRAS CLAVE: *habitar nocturno, ritual, sonoridad, Carnaval, Puebla*

ABSTRACT

This article analyzes the “Quema de la cola del Diablo” within the Carnival of Puebla historic neighborhoods as a moment of condensation where nocturnality, ritual, and sound intersect. Based on an ethnographic approach, it examines how this practice shapes specific ways of inhabiting the night, intensifying collective experience through the interaction of bodies, fire, and sound. It argues that the ritual not only structures action but also produces a sensory and symbolic experience that reveals the Carnival as a complex sociocultural system.

KEYWORDS: *Nocturnal Inhabiting, Ritual, Sound, Carnival, Puebla*

INTRODUCCIÓN

El Carnaval de los barrios antiguos de la ciudad de Puebla constituye una de las expresiones festivo-rituales más significativas del espacio urbano tradicional, en tanto articula prácticas, saberes y formas de organización social que han sido transmitidas intergeneracionalmente y que, en su despliegue contemporáneo, continúan configurando sentidos de pertenencia e identidad barrial. Lejos de tratarse de un evento homogéneo o aislado, el Carnaval se organiza como un entramado complejo de acciones colectivas en el que participan actores diversos; cuadrillas, músicos, animadores, espectadores y familias, cuyas intervenciones se inscriben en una lógica relacional que

involucra dimensiones simbólicas, corporales, espaciales y temporales. En este contexto, los llamados *Huehues*¹, junto con personajes como las *Maringuillas*² y los *Diablos*³, constituyen figuras centrales que, mediante el vestuario, la danza y la interacción con el público, materializan y actualizan un orden ritual que se reconoce como propio de los barrios.

Estas prácticas se sitúan en los barrios antiguos de la zona oriente de la ciudad, espacios históricamente vinculados a formas de vida comunitaria que, pese a los procesos de transformación urbana, continúan siendo escenarios privilegiados para la reproducción de la vida festiva. En ellos, el Carnaval no solo ocupa las calles, sino que las resignifica, transformando temporalmente su uso y sentido mediante la presencia de las cuadrillas, la música y la participación colectiva. Como se observa en la

1. Personaje central del Carnaval de Puebla. Su nombre proviene del náhuatl *huehue*, “viejo” o “anciano”, y representa una figura festiva, satírica y ritualizada que, mediante el traje, la máscara, la danza y la música, encarna la continuidad del carnaval barrial.

2. Personaje femenino representado tradicionalmente por hombres dentro de la cuadrilla. Su presencia forma parte del carácter paródico, lúdico y transgresor del carnaval, al tensionar temporalmente normas de género, corporalidad y comportamiento social.

3. Personaje ritual y festivo asociado al desorden, la provocación y la transgresión. En el Carnaval de Huehues suele interactuar con el público, abrir o acompañar recorridos y representar una fuerza ambigua que dinamiza la dimensión lúdica y simbólica de la celebración.

Figura 1, la calle se convierte en un espacio de ejecución festiva en el que los Huehues, Maringuillas, Diablos y espectadores participan en la construcción de una escena colectiva. De esta manera, el espacio barrial deviene un territorio ritual en el que se despliegan relaciones sociales específicas, mediadas por normas implícitas sobre cómo deben realizarse las prácticas carnavaleras.

Figura 1. Cuadrilla de Huehues Analco la 5 durante el desarrollo del Carnaval de Puebla



Fotografía: María Fernanda García Pérez, 2025.

La temporalidad del Carnaval, por su parte, no responde a una lógica lineal ni uniforme, sino que se estructura a partir de una secuencia de momentos diferenciados que configuran un ciclo ritual. Este proceso inicia con los preparativos, que implican la confección del vestuario, la organización interna de las cuadrillas y la definición de compromisos; continúa con los ensayos, en los que se afianzan las coreografías y se consolidan dinámicas colectivas; y se intensifica con las presentaciones foráneas,

que suelen realizarse el domingo previo al inicio formal del Carnaval. Posteriormente, el primer domingo marca la irrupción del Carnaval en los barrios, seguido por el lunes, jornada en la que la actividad tiende a disminuir debido a las obligaciones cotidianas de los participantes. Es el martes cuando se alcanza uno de los puntos más álgidos del ciclo con la realización de la *Quema de la cola del Diablo*, evento nocturno que congrega a cuadrillas y espectadores en un ambiente de alta intensidad ritual. Tras este momento, el domingo de la octava prolonga la experiencia festiva, mientras que los remates, organizados por cada cuadrilla en fechas diferenciadas, constituyen espacios de cierre que, además de su carácter celebratorio, introducen dinámicas de prestigio y competencia simbólica.

En este entramado temporal, la *Quema de la cola del Diablo* adquiere una relevancia particular no por su carácter conclusivo, sino por su condición de momento que requiere de la noche para su realización y que concentra una elevada densidad de prácticas, significados y experiencias. Su ejecución en un contexto nocturno no es un elemento incidental, sino una condición que posibilita la intensificación de la interacción social, la amplificación de los estímulos sensoriales y la reconfiguración del espacio barrial. Asimismo, se trata de un momento cuya intensidad ritual resulta difícil de observar en otras fases del Carnaval, en tanto articula de manera simultánea la participación colectiva, la expresividad

corporal, la carga simbólica del acto y una compleja trama sonora que envuelve la escena.

A partir de estas consideraciones, el presente artículo se propone analizar *la Quema de la cola del Diablo* como un momento privilegiado para comprender la articulación entre nocturnidad, ritual y sonoridad en el contexto del Carnaval de los barrios antiguos de Puebla. Para ello, se parte de la premisa de que dichas dimensiones no operan de manera aislada, sino que se configuran relacionamente, dando lugar a formas específicas de habitar la noche, organizar lo ritual y experimentar lo colectivo. En este sentido, el siguiente apartado desarrolla el marco conceptual y metodológico que sustenta el análisis, definiendo las nociones de nocturnidad, ritual y sonoridad, así como su articulación en el estudio de prácticas festivas situadas.

APROXIMACIÓN CONCEPTUAL Y METODOLÓGICA

La nocturnidad puede ser comprendida como un constructo sociocultural que trasciende la noción de la noche como mera franja temporal definida por la ausencia de luz solar. Si bien la noche, en términos físicos, remite a un fenómeno natural delimitado entre el ocaso y el amanecer, su apropiación por parte de los grupos humanos da lugar a formas específicas de experiencia, organización y significación que configuran lo que Ernesto Licona (2024, p. 50) denomina *nocturnidades*. Desde esta perspectiva,

la nocturnidad no es equivalente a la noche, sino que constituye su expresión social, en tanto resultado de la articulación entre actores, prácticas, lugares y significados que estructuran universos nocturnos diferenciados. En este sentido, la nocturnidad puede entenderse en relación con la noche de manera análoga a como el habla se vincula con la lengua: no como una mera condición dada, sino como la forma en que ese tiempo es culturalmente vivido, apropiado y resignificado por los sujetos en contextos específicos. Esta distinción permite problematizar las concepciones tradicionales que han reducido la noche a un periodo de inactividad o reposo. Como señalan Mercado y Macías (2026), la noche ha sido históricamente pensada como un “tiempo vacío”, sin embargo, en las sociedades contemporáneas constituye un espacio-tiempo complejo en el que confluyen prácticas sociales, desigualdades, afectos y tensiones políticas (pp. 13-14). Lejos de ser un intervalo pasivo, la noche se presenta como un campo dinámico en el que se producen formas específicas de sociabilidad, se reconfiguran las relaciones sociales y se intensifican ciertas experiencias que no encuentran lugar en la vida diurna. En este sentido, la nocturnidad implica no solo una reorganización de actividades, sino una transformación en las formas de percibir, habitar y significar el espacio, donde intervienen factores como la clase, el género, la edad, la trayectoria social y las condiciones urbanas.

Por su parte, desde una perspectiva antropológica, Nieto y Becerra (2024) proponen comprender la nocturnidad como parte de una diferenciación más amplia entre lo nocturno (*noctis*) y la nocturnidad (*noctem*), donde esta última refiere a la dimensión social y performativa de la noche, es decir, a aquellas prácticas que trastocan los márgenes de la vida cotidiana y que se inscriben en dinámicas colectivas específicas (p. 21). Esta distinción permite reconocer que la experiencia nocturna no es homogénea, sino que se encuentra atravesada por múltiples registros que incluyen tanto espacios de intimidad y recogimiento como escenarios de interacción pública, festividad y transgresión. En consecuencia, la nocturnidad se configura como un campo de experiencias heterogéneas, con liminalidades difusas, en el que coexisten prácticas diversas que no pueden ser delimitadas estrictamente por criterios cronológicos o espaciales.

A partir de estas aproximaciones, es posible definir la nocturnidad como una temporalidad socialmente producida, caracterizada por la apropiación simbólica y material del tiempo nocturno, en la que se articulan prácticas, relaciones y significados que configuran formas específicas de vida social. En este sentido, la nocturnidad no solo implica un cambio de horario, sino una transformación en las condiciones de posibilidad de la experiencia, en la que se intensifican las interacciones, se amplifican los estímulos sensoriales y se reconfiguran las dinámicas espaciales y corporales. En el

contexto del Carnaval, esta condición adquiere una relevancia particular, en tanto la noche no funciona únicamente como escenario, sino como un elemento constitutivo que posibilita la emergencia de ciertas prácticas rituales y formas de participación colectiva que difícilmente podrían desplegarse en otros momentos del ciclo festivo.

A partir de esta revisión conceptual de la nocturnidad, podemos definir a la nocturnidad carnavalera, la cual se trata de una modalidad específica de la nocturnidad en la que el tiempo nocturno es apropiado y resignificado a través de prácticas rituales festivas, configurando un espacio-tiempo social caracterizado por la intensificación de la experiencia colectiva, la centralidad del cuerpo y la activación de códigos simbólicos propios del orden carnavalero. A diferencia de otras formas de nocturnidad ligadas al consumo, al trabajo o a la intimidad doméstica, la nocturnidad carnavalera se distingue por su carácter ritualizado, comunitario y performativo, en tanto se encuentra estructurada por secuencias de acción, roles definidos y expectativas compartidas que organizan la participación de los actores. Por tanto, la nocturnidad se configura como una forma situada de habitar la noche, en la que se articulan tiempo, espacio y significación bajo una lógica ritual específica. En ella, la oscuridad, la luz, el sonido y la presencia colectiva no solo acompañan las prácticas festivas, sino que contribuyen a producirlas, dotándolas de una densidad simbólica y sensorial que distingue

estos momentos de otras expresiones nocturnas. En el caso de la *Quema de la cola del Diablo*, esta modalidad de nocturnidad alcanza una de sus expresiones más intensas, en tanto condensa elementos rituales, sonoros y afectivos que solo pueden desplegarse plenamente en el contexto de la noche carnavalera.

En estrecha relación con la nocturnidad, el ritual se configura como el dispositivo que organiza, estructura y dota de sentido a las prácticas que en dicho tiempo se despliegan. Si la noche, apropiada culturalmente, posibilita la emergencia de universos sociales específicos, es a través del ritual que estas prácticas adquieren coherencia, inteligibilidad y continuidad, en tanto se inscriben en secuencias de acción que condensan significados colectivos.

Desde esta perspectiva, el ritual puede ser comprendido como una forma de acción social estructurada que, mediante la repetición, la secuenciación y la dramatización, produce y comunica significados fundamentales sobre el orden social. Lejos de constituir un conjunto de prácticas meramente tradicionales o estáticas, el ritual opera como un dispositivo performativo a través del cual las sociedades no solo representan, sino que ponen en acto sus valores, normas y formas de organización. En este sentido, como señala Lagunas (2009), el ritual constituye una forma de comunicación simbólica compleja que permite expresar aquello que difícilmente puede ser enunciado de manera explícita, intensificando la experiencia colectiva mediante su dimensión dramatizada (p. 20).

Esta cualidad comunicativa se profundiza al considerar la propuesta de Evon Z. Vogt (1976), quien plantea que los rituales contienen un metamensaje, es decir, un nivel de significado que no reside únicamente en los elementos visibles, sino en la estructura misma que organiza materiales, acciones y relaciones en una secuencia coherente. A través de esta lógica interna, el ritual comunica cómo deben ser las cosas, estableciendo marcos de referencia para la acción social sin necesidad de explicitarlos discursivamente. De este modo, el ritual funciona como un modelo operativo del orden social, en el que se condensan normas, jerarquías y expectativas compartidas.

Por su parte, Victor Turner (1974, pp. 26-29) aporta la noción de liminalidad para dar cuenta de aquellos momentos dentro del proceso ritual en los que los participantes se sitúan en un estado intermedio, caracterizado por la suspensión parcial de las estructuras sociales ordinarias. En esta condición liminal, las jerarquías pueden flexibilizarse y las relaciones sociales reconfigurarse, dando lugar a formas intensificadas de comunalidad o *communitas*, en las que prevalece la experiencia compartida sobre las diferencias estructurales. En este sentido, el ritual no solo reproduce el orden social, sino que también abre un espacio de experimentación y transformación, donde se actualizan y renegocian los vínculos colectivos.

En consecuencia, el ritual puede entenderse como un proceso en constante

movimiento, en el que no todos los momentos poseen la misma densidad simbólica ni la misma intensidad. Existen, dentro de una misma secuencia ritual, episodios que concentran de manera particular la energía social, la participación colectiva y la carga afectiva, funcionando como puntos de condensación en los que se articulan múltiples dimensiones del fenómeno. Esta variabilidad permite reconocer la existencia de momentos de alta intensidad ritual, en los que la experiencia se amplifica y adquiere una cualidad excepcional.

En el contexto del Carnaval, esta estructura adquiere una expresión particular, ya que el ritual articula temporalidades y formas de interacción que organizan la participación de los actores bajo códigos compartidos. En este marco, la *Quema de la cola del Diablo* puede ser interpretada como uno de estos momentos de condensación, en el que se intensifican las prácticas, se amplifican las interacciones y se dramatizan principios fundamentales del orden carnavalero. No se trata de un cierre del ciclo, sino de un episodio en el que el ritual alcanza una densidad específica, permitiendo observar de manera privilegiada la forma en que lo social se organiza, se comunica y se experimenta colectivamente.

De manera complementaria, si la nocturnidad configura las condiciones de posibilidad de la experiencia y el ritual organiza las acciones y relaciones que en ella se despliegan, la sonoridad se presenta como la dimensión que ar-

ticula sensorialmente dicha experiencia, dotándola de ritmo, inteligibilidad y alcance en el espacio social. En este sentido, la sonoridad no puede entenderse como un elemento accesorio o meramente ambiental, sino como una forma de organización cultural del sonido que participa activamente en la producción de sentido y en la estructuración de la vida colectiva.

La sonoridad remite a la manera en que los sonidos son producidos, organizados y socializados en contextos específicos, adquiriendo significados compartidos dentro de una colectividad. Como plantea Ana Lidia Domínguez (2007), las manifestaciones culturales no solo se presentan a través de formas visibles, sino también como materia sensible, es decir, como complejos de estímulos que incluyen sonidos, olores, texturas y sensaciones que constituyen vehículos de significación. En este marco, el sonido se reconoce como un medio privilegiado de experiencia y conocimiento, en tanto permite acceder a dimensiones de la realidad social que no son inmediatamente visibles, pero que estructuran profundamente la conducta y la percepción. De este modo, la sonoridad puede entenderse como un sistema cultural de sonidos, organizado a partir de estímulos simbólicos que configuran códigos de comunicación y orientan la acción social. Tal como lo expone Licona Gámez (2025, p. 60), los grupos humanos no producen sonidos de manera aislada, sino que los inscriben en sistemas de sentido que permiten a los individuos reconocer lo

que ocurre en el espacio y actuar en consecuencia. Por tanto, la sonoridad opera como un lenguaje sensorial que, al igual que el lenguaje verbal, es aprendido, interpretado y socialmente compartido, posibilitando la transmisión de valores, normas y formas de interacción. Esta dimensión adquiere una relevancia particular cuando se articula con el territorio, dando lugar a lo que se ha denominado territorialidad sonora, es decir, la producción de sentido sobre el espacio a partir de prácticas acústicas. Como se observa en contextos festivos y religiosos, los sonidos no solo acompañan las acciones, sino que delimitan momentos, convocan a los participantes y establecen fronteras simbólicas entre lo cotidiano y lo ritual. La detonación de cuetes, por ejemplo, no constituye un ruido arbitrario, sino un marcador sonoro que indica transiciones, anuncia eventos y extiende el alcance del ritual más allá de su espacio inmediato, permitiendo que el acontecimiento sea percibido incluso por quienes no se encuentran físicamente presentes (Licona Gámez, pp. 86-87).

En este sentido, la sonoridad puede comprenderse como un dispositivo organizador de la experiencia colectiva, en tanto articula cuerpos, tiempos y espacios mediante la generación de ritmos, intensidades y atmósferas que orientan la participación de los actores. Como señala Domínguez (2007), los sonidos, en su diversidad de formas (palabra, música, ruido, vibración), constituyen expresiones propias de cada contexto sociocultural, revelando no solo prácticas,

sino visiones del mundo, modos de socialización y memorias colectivas. Así, la sonoridad no solo comunica, sino que también produce experiencia, al incidir en la manera en que los sujetos perciben, interpretan y habitan el espacio. En el contexto del Carnaval, esta dimensión se vuelve particularmente evidente, ya que la experiencia festiva se encuentra profundamente atravesada por una trama sonora compleja que no solo acompaña, sino que organiza y dinamiza el desarrollo de las prácticas rituales. La interacción entre música, voces, artefactos sonoros y detonaciones configura un paisaje acústico que estructura la participación colectiva y contribuye a la intensificación de la experiencia. En este marco, la *Quema de la cola del Diablo* se presenta como un momento en el que la sonoridad alcanza una densidad particular, pues articula múltiples capas acústicas que no solo ambientan el evento, sino que lo activan, lo comunican y lo expanden en el territorio.

A partir de las aproximaciones anteriores, es posible proponer una conceptualización integrada en la que la nocturnidad, el ritual y la sonoridad no operan como dimensiones aisladas, sino como una configuración sociocultural interdependiente que permite comprender la especificidad de ciertos momentos del Carnaval. En este sentido, la *Quema de la cola del Diablo* puede ser analizada como una forma particular de nocturnidad ritual sonorizada, en la que el tiempo nocturno, la acción simbólica y la organización acústica convergen para

producir una experiencia colectiva de alta densidad.

La nocturnidad, entendida como apropiación social del tiempo nocturno, no solo establece un marco temporal, sino que configura las condiciones de posibilidad para la intensificación de la experiencia, al transformar la percepción del espacio, amplificar los estímulos sensoriales y favorecer la concentración de cuerpos y prácticas. En este contexto, el ritual actúa como el principio organizador que estructura dichas prácticas mediante secuencias de acción, códigos compartidos y formas de participación que comunican y actualizan el orden social. A su vez, la sonoridad opera como el dispositivo sensible que articula y expande esta experiencia, funcionando como un lenguaje que orienta la acción, delimita momentos y territorializa el evento a través de la producción y circulación de sonidos socialmente significativos.

De manera conjunta, estas dimensiones permiten comprender que la experiencia carnavalera, y en particular la *Quema de la cola del Diablo*, no se agota en la observación de prácticas visibles, sino que se configura como un campo de interacción sensorial, simbólica y espacial, en el que la noche no solo alberga el ritual, sino que lo potencia; el ritual no solo organiza la acción, sino que intensifica la experiencia; y la sonoridad no solo acompaña, sino que comunica, sincroniza y expande el acontecimiento en el territorio. En este sentido, la relación entre nocturnidad, ritual y

sonoridad produce una forma específica de habitar el espacio y el tiempo, en la que los sujetos no solo participan, sino que se ven inmersos en una experiencia que articula cuerpo, emoción y sentido.

Así, se propone entender la *Quema de la cola del Diablo* como un momento de condensación en el que estas tres dimensiones alcanzan una articulación particularmente densa, dando lugar a una experiencia que solo puede desplegarse plenamente en el contexto nocturno, que se organiza a partir de una lógica ritual específica y que se manifiesta y expande a través de una compleja trama sonora. Esta perspectiva permite no solo describir el evento, sino comprenderlo como una configuración relacional, en la que el tiempo nocturno, la acción ritual y la producción sonora convergen para generar una forma situada de experiencia colectiva que resulta difícil de observar con la misma intensidad en otros momentos del ciclo carnavalero.

En términos metodológicos, el presente trabajo se sustenta en una aproximación etnográfica que privilegia la inmersión prolongada en el campo y la construcción de conocimiento a partir de la experiencia situada. El trabajo de campo se desarrolló entre los años 2021 y 2026 en cuadrillas de los barrios de Xonaca, Analco y El Alto, espacios en los que se llevó a cabo una observación directa de las prácticas del Carnaval en distintos momentos del ciclo ritual. Esta aproximación se complementó con el uso de entrevistas semiestructuradas dirigidas a integrantes de cuadrillas y par-

ticipantes, lo que permitió recuperar narrativas, interpretaciones y significados atribuidos a las prácticas observadas.

Asimismo, se realizó un registro sistemático de la dimensión sonora del Carnaval, atendiendo a la diversidad de fuentes acústicas, su organización y su función dentro de los eventos rituales, lo cual posibilitó un análisis posterior de la sonoridad como elemento estructurante de la experiencia. Este registro se articuló con documentación fotográfica, utilizada no solo como evidencia visual, sino como herramienta analítica para la interpretación de disposiciones espaciales, corporalidades y dinámicas de interacción. La estrategia metodológica se inscribe, además, en la tradición de la descripción densa, en tanto busca no solo documentar las acciones, sino interpretar los entramados de sentido en los que éstas se inscriben, atendiendo a los contextos, las intenciones y las relaciones que les dan forma.

En conjunto, estas herramientas permitieron aproximarse a la *Quema de la cola del Diablo* desde una perspectiva que integra lo observado, lo experimentado y lo interpretado, reconociendo la importancia de la presencia de la investigadora en el campo y su implicación en los procesos analizados. Esta presencia no fue asumida como una posición neutral o distante, sino como una mirada situada, atravesada por mi formación como antropóloga social, mi experiencia previa en el estudio del Carnaval de Huehues y mi cercanía con las dinámicas festivas, barriales y

rituales que conforman el sistema carnavalero. Desde esta perspectiva, la subjetividad de quien investiga no se considera un obstáculo, sino una dimensión que debe ser reconocida y reflexionada, pues incide en la manera en que se observa, se registra y se interpreta el acontecimiento etnográfico.

Así, la observación de la *Quema de la cola del Diablo* implicó también una experiencia corporal, sensorial y afectiva del campo: estar presente en el espacio, escuchar sus sonidos, percibir las reacciones de los participantes, registrar las tensiones del momento y reconocer las formas en que el evento produce sentido para quienes lo realizan. Asumir esta posición permitió comprender que el análisis no surge únicamente de la descripción de los hechos, sino también de la relación entre la investigadora, los sujetos y el contexto ritual observado. A partir de este encuadre conceptual y metodológico, el siguiente apartado se centra en la descripción etnográfica de la *Quema de la cola del Diablo*, con el fin de situar al lector en el desarrollo concreto del evento y dar paso al análisis de sus dimensiones constitutivas.

LA QUEMA DE LA COLA DEL DIABLO: DESCRIPCIÓN ETNOGRÁFICA DE UN MOMENTO RITUAL

En las distintas cuadrillas de los barrios antiguos de Puebla, la *Quema de la cola del Diablo* se presenta como una práctica ampliamente compartida que, si bien mantiene una estructura reconocible, se

despliega con variaciones que responden a condiciones específicas de cada agrupación. Estas diferencias se manifiestan en aspectos espaciales; calles más amplias o angostas que condicionan el movimiento, en recursos instrumentales; cuadrillas que incorporan la *Quema* de toritos frente a aquellas que se limitan exclusivamente a la cola del Diablo, y, en consecuencia, en la dimensión sensorial del evento, particularmente en el uso o no de pirotecnia. No obstante, más allá de estas variaciones, resulta significativo que el desarrollo de la *Quema* se ejecute de manera casi uniforme, como si existiera un conocimiento compartido que orienta la acción colectiva sin necesidad de explicitación, evidenciando la interiorización de un guion ritual que es reconocido y reproducido por los participantes.

El evento tiene lugar de manera recurrente alrededor de las ocho de la noche del martes de Carnaval, momento en el que el espacio barrial comienza a transformarse para recibir a los actores y espectadores. Es frecuente observar la disposición de sillas organizadas en el perímetro del área donde se llevará a cabo la *Quema* y el posterior baile, mismas que son rentadas a los asistentes por un costo que oscila entre los quince y los treinta pesos, dependiendo de la cuadrilla; sin embargo, también existen casos en los que no se recurre a este tipo de organización, manteniéndose el espacio más abierto y flexible. Esta disposición no solo delimita el área de acción, sino que configura una relación particular en-

tre quienes participan activamente en el ritual y quienes lo observan.

La secuencia inicia con la preparación de la *Quema*, la cual consiste en la elaboración de una bola de estopa impregnada con gasolina, misma que es sujeta mediante alambre o hilo a la cintura de quien interpreta al Diablo. Este elemento adquiere una relevancia particular, ya que en algunas cuadrillas no se trata de un solo personaje, sino de múltiples individuos llegando incluso a contabilizarse hasta veinte que encarnan simultáneamente esta figura. Mientras se realizan estos preparativos, en ciertos casos comienza la detonación de cuetes, generando un ambiente de expectativa que anticipa el inicio del momento ritual.

Figura 2. Quema de la cola del diablo, cuadrilla El Alto la Cruz.

La cuadrilla se prepara para salir



Fotografía: María Fernanda
García Pérez, 2025.

En la figura 2, mostramos un encuadre amplio, en el que se observa la calle como escenario ritual y festivo. Al fon-

do se distingue el fuego en el centro de la acción, mientras los músicos y espectadores ocupan los márgenes del espacio. Esta disposición permite reconocer cómo la práctica transforma temporalmente la calle en un espacio carnavalesco: el tránsito cotidiano queda suspendido y el lugar se reorganiza en función del evento, de la música, de los cuerpos participantes y de la mirada del público.

Una vez encendida la estopa, los Diablos irrumpen en el espacio corriendo de manera errática, recorriendo el área en la que posteriormente se desarrollará el baile de la cuadrilla. Este desplazamiento no es lineal ni coreografiado, sino que responde a una lógica de expansión que involucra tanto a los participantes como al público, quienes reaccionan ante la cercanía del fuego y el movimiento. Este acto, debe ser realizado de manera cuidadosa, pues ha habido momentos en los que ocurren breves accidentes, como que se le queme sin querer la capa a algún Huehue. (Gabriel, Carnavalero de Analco, comunicación personal, 2026). De manera paralela, en aquellas cuadrillas que incorporan este elemento, un Huehue o un apoyo externo enciende un torito cargado con cuetes chifladores, el cual también es desplazado por el espacio, intensificando la dinámica del momento. La coexistencia de estas acciones produce una escena en la que el fuego, el movimiento y el sonido convergen de manera simultánea.

La presencia de los Diablos en el espacio es efímera, ya que su permanencia está determinada por el tiempo que

tarda en consumirse la estopa. Una vez que ésta se extingue, los personajes se retiran del área, dando paso a una transformación simbólica que se hace visible en la pérdida de la cola. Si bien en momentos previos era posible observar a los Diablos portando una cola de pelo generalmente de caballo, tras la *Quema* ésta desaparece, marcando un cambio en su condición dentro del desarrollo ritual.

Figura 3. Huehues quemándole la cola al Diablo. Cuadrilla El Alto La Cruz



Fotografía: María Fernanda García Pérez, 2025.

Posteriormente, la cuadrilla ingresa al espacio de manera organizada, iniciando el despliegue coreográfico con el son de la morena, pieza que funciona como apertura del baile de los Huehues. La figura 3 muestra precisamente el desplazamiento de varios participantes sobre una calle empedrada, mientras uno de ellos sostiene o manipula la cola encendida. La escena muestra la dimensión dinámica de la práctica: no se trata de un acto estático, sino de una acción que involucra movimiento,

persecución, interacción y presencia del público. Los espectadores se colocan en los bordes de la calle, observando y registrando el momento, lo que evidencia también la construcción colectiva del acontecimiento.

En algunas agrupaciones, los participantes (Huehues y Maringuillas) portan pirotecnia fría durante su entrada, con el fin de evitar daños en los elementos del vestuario, particularmente en las plumas de los sombreros. La magnitud de las cuadrillas introduce también variaciones en el desarrollo del baile; en casos como el de La Xonaquera, con un número aproximado de doscientos cincuenta integrantes, resulta inviable ejecutar la totalidad del repertorio dancístico, lo que implica una selección de piezas y una organización particular del tiempo.

Figura 4. Huehue con bengala de pirotecnia fría. Cuadrilla Org. Illescas y Amigos



Fotografía: María Fernanda
García Pérez, 2023

Como lo muestra la fotografía antes expuesta (figura 4), el fuego aparece como

elemento protagónico. La cercanía entre el participante y la pirotecnia enfatiza el carácter espectacular del evento, así como la relación entre riesgo, control y ritualidad. La luz producida por las chispas ilumina parcialmente al Huehue, mientras el resto de la escena permanece en penumbra, reforzando la sensación de tensión y dramatismo propia del acto de la quema.

El baile tiene una duración aproximada de hora y media, lo que responde tanto a la intensidad de la actividad como a la necesidad de no prolongar excesivamente la jornada nocturna. Durante este periodo, es posible observar una participación activa y entusiasta por parte de los Huehues, quienes, a través de sus movimientos y expresiones, manifiestan un alto grado de involucramiento principalmente eufórico. Esta dimensión corporal se encuentra acompañada por una respuesta igualmente intensa del público, cuya presencia no se limita a la observación pasiva, sino que se expresa mediante porras, gritos, carcajadas y aplausos, configurando una atmósfera de interacción constante.

El día de la quema es el que más me gusta la verdad, siento que me pongo bien loco bailando, luego como tronamos los cuetes, la gente también se prende con nosotros, siento que todos nos ponemos bien contentos, echamos desmadre, los Diablos con los espectadores y nosotros también, ahí te darás cuenta con los gritos. (Enrique, Barrio del Alto, comunicación personal 2025)

La realización de este evento en el martes de Carnaval no es arbitraria, sino que se inscribe en una lógica temporal más amplia, en la que el día siguiente miércoles de ceniza, marca el inicio de un periodo asociado al recogimiento y la reflexión. En este sentido, la *Quema de la cola del Diablo* puede ser interpretada, en términos simbólicos, como un acto que anuncia el fin de la maldad y el triunfo del bien sobre el mal, operando como un momento de transición dentro del ciclo festivo (Héctor Hernández, Huehue del barrio de Xonaca, comunicación personal, 2024). Sin embargo, su relevancia no radica en su carácter conclusivo, sino en su capacidad para condensar, en un breve intervalo, una serie de prácticas, significados y experiencias que permiten comprender la complejidad del Carnaval en su dimensión vivida.

A partir de esta descripción, resulta posible avanzar hacia un análisis más detenido de las formas en que la nocturnidad, el ritual y la sonoridad se articulan en este momento específico, atendiendo a las condiciones que lo hacen posible y a los efectos que produce en quienes participan en él.

LA QUEMA COMO CONDENSACIÓN: ARTICULACIONES ENTRE NOCTURNIDAD, RITUAL Y SONORIDAD

La escena etnográfica descrita no solo permite identificar la convergencia de dimensiones analíticas previamente desarrolladas, sino que obliga a profundizar en su articulación como un fenómeno

que no puede explicarse desde una sola escala o registro. En este sentido, la *Quema de la cola del Diablo*, no es únicamente un momento dentro del ciclo carnavalero, sino un punto en el que el sistema carnavalero se vuelve particularmente legible, al condensar en un mismo evento la producción de temporalidad, la estructuración simbólica de la acción y la organización sensorial de la experiencia.

En este sentido, la nocturnidad no debe entenderse únicamente como una condición contextual, sino como una dimensión activa que reordena la experiencia y redefine los modos de habitar el espacio. La noche no solo oscurece: redistribuye el régimen sensible, desplazando la primacía de lo visual hacia lo acústico y lo corporal, intensificando la percepción de proximidad y alterando los umbrales de atención. La iluminación fragmentaria como los focos, fuego o pirotecnia, produce zonas de visibilidad intermitente que dirigen la mirada y, simultáneamente, expanden la escucha como vía privilegiada de orientación. En estas condiciones, el espacio adquiere una cualidad envolvente y porosa, en la que los límites entre actores y espectadores se vuelven más inestables, favoreciendo la inmersión y la copresencia. Esta reconfiguración no es neutra, sino que habilita un régimen sensorial propio del momento ritual, en el que los estímulos se intensifican y se encadenan para producir una experiencia de alta densidad. El fuego no solo ilumina, sino que introduce riesgo y atracción; el

movimiento no solo desplaza, sino que convoca y redistribuye cuerpos; el sonido no solo acompaña, sino que orienta, anticipa y amplifica. De este modo, la *Quema* deja de ser un acontecimiento que se contempla a distancia para convertirse en una experiencia que involucra corporalmente a quienes participan, ya sea desde la acción directa o desde la expectación situada. En consecuencia, la nocturnidad configura un campo de intensificación en el que se modifican las condiciones de percepción, interacción y significación. Es precisamente en este campo donde la *Quema* adquiere su potencia, pues la noche no solo la alberga, sino que la vuelve posible en términos sensibles y sociales, permitiendo que la articulación entre fuego, cuerpos y sonidos alcance un nivel de eficacia que difícilmente se reproduciría en otro momento del ciclo carnavalero.

Esta dimensión nocturna se entrelaza con la lógica ritual, pues la *Quema* no se presenta como un acto improvisado, sino como una secuencia altamente estructurada cuya eficacia depende de su repetición y reconocimiento colectivo. El hecho de que “todas las cuadrillas sepan qué hacer” no remite a una simple imitación, sino a la existencia de un conocimiento incorporado que opera como memoria práctica del ritual. En este sentido, la *Quema* puede ser leída como un momento en el que se actualiza un orden simbólico que no necesita ser verbalizado para ser comprendido, en tanto se manifiesta a través de la acción misma.

Desde esta perspectiva, resulta pertinente recuperar la noción de *meta-mensaje*, en la medida en que este hecho social no solo muestra una serie de acciones, sino que comunica una forma de organización del mundo social. La secuencia que va de la preparación al encendido, del desplazamiento caótico de los Diablos a su desaparición tras la consumación de la estopa, no solo produce una escena, sino que establece un orden narrativo que articula transformación, transición y apertura. Este orden no es explícito, pero es reconocible, ya que estructura las expectativas de los participantes y orienta su interpretación del evento. A su vez, la liminalidad se hace evidente en la manera en que se suspende temporalmente ciertas lógicas ordinarias del espacio público. La irrupción de los Diablos corriendo con fuego, el desplazamiento del torito y la reacción del público configuran un momento en el que las normas de circulación, proximidad y control del espacio se flexibilizan. Sin embargo, esta aparente desorganización está contenida dentro de un marco ritual que impide su desbordamiento total, produciendo una tensión entre control y apertura que es característica de los estados liminales.

Es en esta articulación donde la sonoridad adquiere un papel central, no solo como acompañamiento, sino como principio organizador de la experiencia, en estrecho diálogo con la condición nocturna previamente descrita. Es precisamente la noche que, al redistribuir el régimen sensible y privilegiar la escucha

sobre la visión, la que potencia la eficacia del sonido como medio de orientación, comunicación y expansión del evento. La *Quema* no podría entenderse sin su dimensión acústica, pues es a través del sonido que se marcan los ritmos del evento, se anuncian sus momentos clave y se produce su proyección más allá del espacio inmediato. En este contexto, los cuetes no solo irrumpen como detonaciones aisladas, sino que adquieren una cualidad particular en la nocturnidad: resuenan, se prolongan y se inscriben en el ambiente, convirtiéndose en vectores que anuncian, intensifican y territorializan el acontecimiento. La sonoridad, en este sentido, no solo organiza la acción, sino que se ve amplificada por la nocturnidad misma, generando una experiencia en la que lo acústico adquiere centralidad. Además, el sonido no se queda en el lugar donde se origina, sino que se desplaza, atraviesa y conecta espacios, produciendo una presencia que excede la visibilidad y que encuentra en la noche su condición óptima de expansión. De este modo, este hecho no solo ocurre en un punto específico, sino que se despliega en el territorio a través de su dimensión sonora, integrando a quienes escuchan aunque no vean, ampliando el radio de participación más allá de la copresencia física. Esta expansión acústica no es homogénea: los cuetes, las porras y las voces del animador producen gradientes de intensidad que permiten a los sujetos situarse, anticipar y decidir su involucramiento, configurando un mapa auditivo del evento. Así, la sonoridad no solo difunde información, sino que

ordena el espacio social, establece umbrales de proximidad y regula flujos de cuerpos en la noche.

Por otro lado y retomando lo anteriormente enunciado, resulta fundamental detenerse en la cuestión de las temporalidades rituales, pues es importante dar cuenta que la *Quema* de la cola del Diablo, no solo ocurre en un momento específico del calendario, sino que condensa distintas capas de tiempo que operan simultáneamente. Por un lado, se inscribe en una temporalidad cíclica más amplia (la del Carnaval), que organiza el devenir festivo en fases diferenciadas; por otro, activa una temporalidad interna, propia del evento, marcada por la secuencia de acciones que conducen desde la preparación hasta la consumación de la estopa y la posterior irrupción del baile. Esta doble inscripción permite comprender que el ritual no se desarrolla en un tiempo homogéneo, sino en un tiempo cualificado, estructurado por intensidades, transiciones y momentos de condensación. En este sentido, resulta particularmente revelador contrastar este momento con las bailadas que anteceden a la *Quema*, ya que en ellas operan lógicas distintas tanto en términos temporales como afectivos. Mientras que las presentaciones previas suelen desplegarse en una temporalidad más extendida, donde el baile se articula desde la repetición, la continuidad y una interacción más gradual con el público, la *Quema* introduce una ruptura en ese flujo, condensando la experiencia en un lapso breve pero altamente intensificado.

Esta diferencia no es menor, pues da cuenta de que no todos los momentos del ritual se experimentan de la misma manera: existen variaciones en la efervescencia colectiva, en los modos de participación y en la disposición corporal de los actores. En la *Quema*, la noche, el fuego y la sonoridad generan una atmósfera que, como se ha mencionado en renglones anteriores, difícilmente puede ser replicada en otros momentos, produciendo una forma de involucramiento más inmediata, más visceral y más compartida. Así, lo que en la bailada previa puede aparecer como despliegue coreográfico sostenido, en la *Quema* se transforma en una experiencia de intensificación que reorganiza tanto la percepción como la acción. De este modo, la temporalidad ritual no solo se diferencia por su ubicación dentro del ciclo, sino por la cualidad de la experiencia que produce, evidenciando que la nocturnidad no solo condiciona cuándo ocurre el ritual, sino también cómo se vive, cómo se siente y cómo se actúa dentro de él.

Por tanto, la *Quema de la cola del Diablo* puede entenderse como un dispositivo de condensación en el que tiempo, cuerpo y espacio se articulan de manera particularmente densa. No se trata de un cierre, sino de un momento en el que el sistema carnavalero se activa con mayor intensidad, permitiendo observar sus lógicas de funcionamiento en un nivel privilegiado. A partir de este análisis, resulta posible avanzar hacia una reflexión más amplia sobre los alcances de esta articulación en la comprensión

del Carnaval como fenómeno sociocultural, lo cual se desarrolla en el siguiente apartado de consideraciones finales.

CONSIDERACIONES FINALES

Como resultado de lo mencionado e investigado en este trabajo, es posible sostener que el Carnaval de Huehues, en los barrios antiguos de la ciudad de Puebla, no puede comprenderse únicamente como una práctica festiva, sino como una forma situada de producción de lo social en la que se articulan tiempo, espacio, cuerpo y sentido. En este marco, la *Quema* de la cola del Diablo ha funcionado como un punto privilegiado de observación, no por su carácter excepcional en términos aislados, sino por su capacidad de condensar y hacer visibles las lógicas que atraviesan el sistema carnavalero en su conjunto.

Desde esta perspectiva, el habitar nocturno en los barrios no se presenta como una condición dada, sino como una construcción que se activa y se transforma a través de prácticas específicas como el Carnaval. La noche, lejos de ser un simple telón de fondo, se configura como un campo de acción en el que los sujetos reorganizan sus relaciones, reconfiguran el uso del espacio y producen formas particulares de encuentro. En este sentido, el Carnaval no solo ocurre en la noche, sino que contribuye activamente a producir una nocturnidad propia, caracterizada por la intensificación de la interacción, la expansión de la presencia colectiva y la resignificación del espacio

barrial. La *Quema de la cola del Diablo* permite observar con especial claridad esta producción, ya que es posible dar cuenta de la articulación de dimensiones que en otros momentos del ciclo aparecen más dispersas. Sin embargo, su análisis no agota la comprensión del fenómeno, sino que abre la posibilidad de pensar el Carnaval como un sistema en el que distintos momentos, prácticas y actores participan en la configuración de un entramado complejo. En este sentido, la distinción entre las distintas fases del ritual (preparativos, ensayos, bailadas y eventos nocturnos) evidencian que la experiencia carnavalera no es homogénea, sino que se compone de múltiples regímenes de acción y percepción que se alternan y complementan.

De igual forma, el énfasis en la articulación entre nocturnidad, ritual y sonoridad permite proponer una lectura en la que el Carnaval no solo se analiza desde sus dimensiones visibles o simbólicas, sino también desde su capacidad para producir experiencias sensoriales y corporales. Este enfoque resulta particularmente relevante para comprender cómo los sujetos no solo participan en el Carnaval, sino que lo viven, lo sienten y lo incorporan como parte de su relación con el espacio y con los otros. En consecuencia, el Carnaval de Huehues puede ser entendido como una práctica que, más allá de su dimensión festiva, participa en la producción de territorialidad, en tanto redefine temporalmente los usos del espacio, activa formas específicas de interacción y genera senti-

dos de pertenencia que se inscriben en la memoria colectiva de los barrios. La noche, en este proceso, no solo amplifica estas dinámicas, sino que las vuelve posibles en su forma más intensificada, evidenciando que el habitar nocturno es inseparable de las prácticas que lo configuran.

Finalmente, este trabajo permite sugerir que el estudio del Carnaval desde la nocturnidad abre una vía analítica pertinente para comprender otros fenómenos urbanos en los que el tiempo nocturno adquiere centralidad. En este sentido, atender a la forma en que se producen, organizan y viven estas experiencias permite no solo describir prácticas culturales, sino comprender cómo se construyen modos específicos de habitar la ciudad. De este modo, la *Quema de la cola del Diablo* no solo aparece como un momento de alta intensidad dentro del ciclo carnavalero, sino como una ventana analítica que permite aproximarse a la complejidad del carnaval como sistema sociocultural, así como a las formas en que, a través de él, se produce y se experimenta el habitar nocturno en los barrios.

REFERENCIAS

- Domínguez Ruiz, A. L. M. (2007). *La sonoridad de la cultura. Cholula: Una experiencia sonora de la ciudad*. Universidad de las Américas Puebla; Miguel Ángel Porrúa.
- Licona Gámez, S. (2025). La compleja relación entre territorio, sonoridad y fiesta religiosa en los barrios urbanos originarios de Cholula, Puebla (México). En A. Gámez Espinosa & E. Licona Valencia (Eds.), *Territorios de lo sagrado: Diálogos culturales entre México y Argentina* (pp. 53-90). Lambda Editorial.
- Lagunas Arias, D. (2009). Ritos de paso 2: Experiencias iniciáticas en las sociedades modernas. En P. Fournier, C. Mondragón y W. Wiesheu (Coords.), *Ritos de paso. Arqueología y antropología de las religiones* (pp. 19-31). Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Licona Valencia, E. (2024). Las nocturnidades: Una propuesta de análisis. *Alteridades*, 34(68), 49-59. <https://doi.org/10.24275/BRTG9815>
- Mercado Celis, A., & Macías, Y. (2026). La noche como objeto sociológico. *Sociológica*, 41(113), 9-20. <https://doi.org/10.24275/YTEN7635>
- Nieto-Calleja, R., & Becerra-Pozos, J. C. (2024). Hacia una antropología de la noche urbana. *Alteridades*, 34(68), 11-23. <https://doi.org/10.24275/KCOF1449>
- Turner, V. (1974). Social dramas and ritual metaphors. En *Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society* (pp. 23-59). Cornell University Press.
- Vogt, E. Z. (1979). *Ofrendas para los dioses: Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. Fondo de Cultura Económica.

MISCELÁNEA

EXPERIENCIAS FORMATIVAS DE VINCULACIÓN COMUNITARIA DESDE LAS JUVENTUDES INDÍGENAS EN LA UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DE CHIAPAS, SEDE OXCHUC

FORMATIVE EXPERIENCES OF COMMUNITY ENGAGEMENT
FROM INDIGENOUS YOUTH AT THE INTERCULTURAL
UNIVERSITY OF CHIAPAS, OXCHUC CAMPUS

ÁNGEL HORACIO GÓMEZ ESCOBAR*
<https://orcid.org/0000-0001-7043-2632>

ANTONIO SALDÍVAR MORENO**
<https://orcid.org/0000-0003-2330-0770>

Fecha de entrega: 06 de septiembre de 2025
Fecha de aceptación: 22 de febrero de 2026

RESUMEN

Este artículo analiza estrategias para construir relaciones de confianza como principio ético-político en los procesos de investigación y vinculación comunitaria desde las experiencias formativas de las juventudes indígenas tseltales de la Unich-Oxchuc de Los Altos de Chiapas. Se analizan estrategias de vinculación con familias, el uso de la lengua ori-

* Maestro en Estudios Interculturales por la Universitaria Intercultural de Chiapas. Actualmente es estudiante del Doctorado en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable de El Colegio de la Frontera Sur. Sus líneas de Investigación se centran en: Juventudes Indígenas, Educación Superior Intercultural, prácticas educativas decoloniales y vinculación comunitaria crítica. Contacto: angel.gomez@posgrado.ecosur.mx

** Investigador titular y profesor del grupo académico: Procesos culturales y construcción social de alternativas en el Departamento de Sociedad y cultura de El Colegio de

la Frontera Sur. Trabaja en procesos de formación social y con metodologías participativas y cuenta con publicaciones sobre temas de educación, participación social y desarrollo desde una perspectiva crítica. Pertenecer al SNII y sus campos de investigación abarcan los temas de: Educación intercultural, Sistematización y evaluación de procesos educativos, Educación e innovación social, Participación social y desarrollo comunitario, Educación ambiental y Educación en valores. Contacto: asaldivar@ecosur.mx

ginaria Tseltal como puente dialógico y el involucramiento en la vida cotidiana (participación en la cocina, rituales, asambleas, trabajo en la milpa, entre otros), con las personas que se colabora. Estas estrategias de confianza en los territorios, por un lado, permiten vislumbrar vinculaciones basadas en la interculturalidad, pero, por otro lado, se evidencian tensiones institucionales, los conflictos intra e interculturales, y los obstáculos estructurales que dificultan la consolidación de procesos de investigación y vinculación comunitaria a largo plazo, más allá de los tiempos y requerimientos académicos.

PALABRAS CLAVE: *Vinculación comunitaria, relaciones de confianza, interculturalidad, juventudes indígenas*

ABSTRACT

This article analyzes strategies for building trust-based relationships as an ethical-political principle in research and community engagement processes, drawing on the formative experiences of Tseltal indigenous youth at UNICH-Oxchuc in the Highlands of Chiapas. It examines engagement strategies with families, the use of the native Tseltal language as a dialogic bridge, and involvement in daily life (participation

in cooking, rituals, assemblies, work in the cornfield, among others) with the people with whom they collaborate. These trust-building strategies in the territories, on one hand, reveal connections based on interculturality, but on the other hand, they highlight institutional tensions, intra and intercultural conflicts, and structural obstacles that hinder the consolidation of long-term research and community engagement processes, beyond academic timelines and requirements.

KEYWORDS: *Community Engagement, Trust-Based Relationships, Interculturality, Indigenous Youth*

INTRODUCCIÓN

La educación superior en América Latina, y particularmente en contextos de diversidad cultural de México y Chiapas, ha estado atravesada por una historia marcada por lo que Paulo Freire denominó educación bancaria. Una lógica que asume a las personas como seres vacíos, receptores pasivos de conocimiento, a quienes se les deposita información y “el mundo llena con contenidos” (Freire, 1973, p. 84). Bajo esta mirada, el conocimiento de los pueblos, su sabiduría y sus formas de comprender el mundo son vistos como algo inferior, invisibilizados por las lógicas de la modernidad. Frente a ello, la propuesta de la educación popular plantea un camino distinto: reconocer a las personas no como sujetos ajenos a su realidad, “sino

como cuerpos conscientes intencionados al mundo” (Freire, 1973, p. 84). Es decir, reconocer que los pueblos originarios poseen un conocimiento profundo, una intención propia de comprender y transformar su mundo desde su historia, su lengua y su territorio.

Desde la década de 1970, en respuesta a las prácticas hegemónicas de investigación —caracterizadas por el extractivismo epistémico y las dinámicas de intervención verticalistas que perpetúan relaciones de dominación (Grosfoguel, 2016)—, surgieron paradigmas alternativos que buscaban democratizar la producción de conocimiento. Fue en este contexto que la Investigación Acción Participativa (IAP), impulsada por Orlando Fals Borda (1999), emergió como una propuesta epistemológica y metodológica contrahegemónica. Al igual que la educación popular de Freire, la IAP se configura como un movimiento político de autonomía popular que busca transformar a los grupos sociales de objetos de estudio a sujetos participativos y conscientes de su papel como agentes de cambio social. Esta perspectiva se encuentra en consonancia con lo planteado desde la epistemología crítica por Zemelman y Quintar (2007), quienes destacan la importancia de formar al sujeto histórico, vinculado a proyectos de vida en los territorios; un “sujeto erguido” que construye futuros posibles frente a lo que denominan: sujeto mínimo o bonsái, al cual le han cortado sus raíces” y asume la realidad tal cual es sin cuestionarla.

Es decir, la tensión entre la IAP y el extractivismo epistémico en los procesos de investigación y vinculación comunitaria representa la disyuntiva entre colaboración e intervención en los territorios. Así pues, sostenemos que la lógica de la intervención se reduce a la extracción de conocimientos culturales, lenguas y formas de vida de los pueblos, ignorando que aquello que se extrae constituye, en realidad, la base misma de *otras* éticas de existencia, puesto que es “el modo en que cada pueblo vive su vida en comunidad, con su historia [y lenguas]” (Limón, 2012, p. 95). De ahí que la justicia social sea inseparable de la justicia cognitiva-epistémica (Santos, 2009).

En este sentido, la relación entre sujeto-contexto implica la defensa de las lenguas originarias “como instrumento ideológico de defensa cultural” (Baronnet, 2013, p. 199), porque son las múltiples lenguas las que nombran y verbalizan el mundo. Asimismo, en este trabajo se reflexiona sobre el papel que juega la construcción de estrategias para establecer relaciones de confianza como principio ético-político en la investigación y la vinculación comunitaria teniendo como referente las experiencias de jóvenes tseltales de la UNICH-Oxchuc con comunidades y actores locales. Así como las perspectivas y retos epistemológicos y metodológicos en los procesos de formación profesional en la interculturalidad y el diálogo de saberes.

DE LA INTERVENCIÓN A LA COLABORACIÓN
INTERCULTURAL EN LOS PROCESOS DE
INVESTIGACIÓN Y VINCULACIÓN
COMUNITARIA

El panorama actual de la educación intercultural, la investigación y la vinculación comunitaria como procesos articuladores de las Universidades Interculturales (UUII) (Casillas y Santini, 2006), se presentan como esfuerzos por trascender los procesos históricos de opresión que han vivido las poblaciones rurales, indígenas y campesinas del sur-global. Es importante reconocer que la colonialidad del saber es un dispositivo de poder que impone una forma única/occidental de conocer el mundo, y que ha sido reproducida históricamente por las universidades en América Latina (Maldonado-Torres, 2007). Muchas veces se expresa en “la producción de conocimientos coloniales, la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje” (Maldonado-Torres, 2007, p. 130). Esta lógica, que se ha reproducido en la educación, en las aulas y en las formas de investigar, se convierte en un *habitus* que, como plantea Bourdieu y Passeron (1979), es “un sistema duradero de esquemas de percepción adquiridos, de pensamiento y acción” (p. 250), que hace que muchas veces, sin que las personas sean plenamente conscientes, terminen reproduciendo esas mismas relaciones de poder que se pretende cuestionar y transformar desde los procesos socioeducativos.

Estas relaciones de poder, se presentan de manera sutil, puesto que como señala Foucault (2003), “producen realidad; ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción” (p. 180). Durante mucho tiempo, este poder ha configurado un tipo de conocimiento, producto de la racionalidad positivista, es decir, del paradigma científico/occidental, que ha negado otras epistemologías. En esta misma línea, Baronnet (2013) señala que los pueblos originarios han enfrentado una “[...] descalificación casi sistemática de los conocimientos étnicos y populares vinculados al contexto, a las vivencias y al desarrollo intelectual” (p. 76). A este epistemicidio, Santos (2010) lo denomina pensamiento abismal, una línea invisible que separa aquello que se considera conocimiento científico —y, por ende, válido— de aquello que es invisibilizado.

Frente a este abismo, la apuesta es dar un giro al paradigma científico/occidental, desde la “construcción de un nuevo paradigma en investigación desde el enfoque intercultural” (Navarro et al., 2025, p. 305). En este sentido, nuestras reflexiones apuntan a comprender que los procesos de investigación-vinculación no deben entenderse como una intervención en las comunidades —un término que sugiere llegar desde fuera para arreglar algo—, sino construir una relación de “trato”, como una colaboración, como el acto de acompañamiento y participación desde dentro, en don-

de todas las personas pueden aprender (Berlanga, 1995). No obstante, como advierte Limón (2012), la intervención restringe la participación comunitaria, mientras que la colaboración reconoce y valora los conocimientos culturales de las personas y entiende la tierra como un sujeto vivo. Entonces, colaborar implica, como propone Saavedra (2008), “asumir el desafío de construir procesos y disposiciones de diálogo [intercultural] que permitan el intercambio, la reciprocidad y la transformación” (p. 309), entre jóvenes universitarios con actores locales: sabios locales, mujeres, juventudes, infancias, familias, en este caso, en comunidades tseltales en los altos de Chiapas.

En este contexto, desde la investigación y la vinculación comunitaria como funciones sustantivas de las UUII, los territorios dejan de ser considerados como el lugar donde se llega a hacer trabajo de campo para investigar-intervenir. Pues, para las comunidades, el territorio es mucho más que un espacio geográfico; es, como señala Escobar (2014), “[el espacio] material y simbólico al tiempo, biofísico y epistémico, [...] un proceso de apropiación sociocultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su cosmovisión u ontología” (p. 91). Es el proyecto de vida mismo. En consonancia Barabas (2004) reafirma que: “en las sociedades indígenas el vínculo entre la identidad étnica y la territorialidad es estrecho y vivencial” (p. 12). De tal manera, que la identidad de los pueblos se cultiva

de este vínculo con su territorio, un vínculo que resiste a la homogeneización cultural del sistema dominante (Limón, 2013).

Pero ¿cómo podemos imaginar prácticas educativas que se desmarquen de los parámetros técnico-pedagógicos que, históricamente, han negado otras formas de conocimiento y han sido funcionales al sistema dominante? Asumimos que la interculturalidad crítica exige, en primera instancia humildad epistémica en las formas de relación con la otredad. De tal manera, que se configura como una alternativa emergente para repensar los procesos de educación intercultural, asumida como “herramienta pedagógica [que] cuestiona de manera continua la racialización, subalternización, inferiorización y sus patrones de poder, visibiliza maneras distintas de ser, vivir y saber” (Walsh, 2009, p. 13). Sin perder de vista que la interculturalidad exige “resignificar de manera profunda el hecho educativo desde la perspectiva de colocar en el centro del proceso los elementos culturales propios y vincularlos con otros” (Saldivar, 2013, p. 82). En este sentido, la apropiación de la interculturalidad se entiende como un proceso de construcción de sentido anclado en los contextos socioculturales de los sujetos visibilizando el conflicto cultural para trascenderlo.

Sin embargo, este camino no está exento de desafíos en los procesos de formación de las juventudes para la construcción de agencia ante las problemáticas sociales, ambientales, educativas y

culturales del entorno. La realidad en el aula y en el territorio es más compleja. Como señala una profesora de la UNICH, en la enseñanza de la interculturalidad a menudo se busca desmarcar de discursos institucionales reduccionistas:

A los estudiantes se les enseña que es una cuestión de equilibrio de la vida de los pueblos, y yo les digo que eso no es cierto. La interculturalidad no solo es en términos del respeto, sino que significa cuestionar las bases del racismo para que dos personas de dos pueblos puedan entablar un diálogo posible. [Pero] hay una tendencia al folclor en términos de inclusión.

Esta visión resuena en los estudiantes, quienes perciben la distancia entre el discurso y la práctica. Un estudiante señaló: “Mi postura sobre la interculturalidad, conforme he pasado los años en la universidad, pienso que es un discurso político [...] nos parece un poco utópica, [...] no siempre va a existir esta maravilla de la interculturalidad”.

De acuerdo con lo anterior, se identifica que la interculturalidad es un campo en disputa, un proyecto en permanente construcción que debe confrontar tanto las estructuras coloniales externas como las resistencias y contradicciones internas. Lo anterior exige eliminar los enfoques asistencialistas/paternalistas que históricamente han caracterizado a los programas de gobierno y las instituciones oficiales en los pueblos y comunidades. Los y las jóvenes indígenas universitarios que transitan los territorios en procesos de vinculación se encuentran,

en primer lugar, con una larga historia de relaciones de poder que han reducido a las comunidades a meros objetos de estudio, asumidos como simples fuentes de datos para extraer y sistematizar información. Esta tradición histórica de la investigación explica, en gran medida, la desconfianza hacia el *kaxlan* (la persona mestiza o extranjera que no pertenece a la comunidad), a quien se le percibe como alguien que llega a sacar información sin ofrecer una devolución y retroalimentación justa a las personas que comparten sus saberes.

Ante este escenario, desde la pedagogía crítica, Giroux (1999), plantea desmontar dichas relaciones de dominación, mediante “la naturaleza de la crítica autoconsciente y la necesidad de desarrollar un discurso de transformación y emancipación social” (p. 26). Es decir, no se trata únicamente de cuestionar al otro, sino de interpelarse a uno mismo, de vigilarse epistémicamente, desde qué lugar se conoce y desde dónde se establece la relación cotidiana con la alteridad. De allí que la disposición ética de la colaboración implica un posicionamiento desde un *pensar epistémico* que evite la imposición de categorías y teorías preestablecidas (Zemelman, 2021). Esto ante la pretensión de “estudiar” esas realidades socioculturales complejas, pues más bien se trata de “construir relaciones con la realidad sin precipitar juicios teóricos preestablecidos sobre lo desconocido. [Implica] distanciarse de la posibilidad de anticipar nombres teóricos a un fenómeno desconocido [y evitar] el

desajuste entre el pensamiento y la realidad” (Zemelman, 2021, p. 9). Es decir, escuchar antes de imponer, desde la quietud de caminar al lado de los sujetos históricos antes de construir cualquier diseño metodológico.

Lo anterior resulta fundamental ante la existencia de múltiples criterios epistémicos y metodológicos que se han construido desde América Latina, los cuales evidencian que no existe una única forma de hacer investigación y vinculación comunitaria. Por ello, posiblemente adoptar “un posicionamiento crítico ante la ideología hegemónica dominante” (Mignolo, 2006, p. 15) se vuelve una primera pista. Este posicionamiento implica una “ruptura epistemológica” (Estermann, 2020, p. 127). Pero ¿qué significa esto en los procesos de investigación y de vinculación desde metodologías participativas en los territorios? Significa, como apuntan Bourdieu y Passeron (2002), que debemos diferenciar la mirada científica (desde los lentes coloniales) —marcada por el enfoque positivista— de la mirada común, haciéndolo “a condición de someter a la experiencia de la explicitación total” (p. 41). Es decir, se trata de reconocer con honestidad nuestras ideas preconcebidas, prejuicios y herramientas académicas para, desde allí, situar los procesos de investigación intercultural.

Frente a este panorama, cabe mencionar que la educación bancaria, marcada por los parámetros de la geopolítica del conocimiento global (Mignolo, 2006) y centrada en el desarrollo de

competencias, la técnica, indicadores estandarizados, acumulación de créditos y credencialización mediante títulos, desdibuja la dimensión vivencial, afectiva y psico-corporal del hecho educativo, y, por lo tanto, generadora de una *crisis de sentido* (Navarro y Saldívar, 2019). De esta manera, ante la predominante desarticulación, entre los procesos educativos y los procesos productivos contextuales de las comunidades, surge la interrogante: ¿desde dónde es posible formar a las juventudes indígenas? como bien señala Saldívar (2021), implica salir del aula para reconocer que es en la cotidianidad de la vida sociocomunitaria, en el saber-haciendo, donde se construyen los sentidos de pertenencia e identidad en los territorios. En este sentido, siguiendo a Río (2015) desde la filosofía de la educación, surge una apuesta que implica trascender la lógica de la modernidad —la cual impone un modelo de vida individualista, competitivo y homogeneizante, centrado en una noción desarrollista del “ser” occidental—. Frente a esto, se hace necesario construir pedagogías del encuentro que partan de la corporalidad y la afectividad, desplazando el énfasis del “ser” abstracto —entendido como identidad fija, ajena y universalizante— hacia subjetividades relacionales y situadas, centradas en el “estar” (véase el cuadro 1).

Cuadro 1. Hacia las pedagogías del encuentro en la educación intercultural

SER	ESTAR
-Pensar desde modelos racional-científicos, técnicos y sistemáticos. -Basado en un pensamiento universal (visión individualizada del mundo). -Europa como referente: racionalidad, ciencia, técnica, individuo, pensamiento culto. -El otro es visto desde la distancia, con categorías de inferioridad y asimilación cultural. -Desencuentro: aislamiento, individualismo, indiferencia. -Impulsa una identidad homogénea, desconectada de la memoria histórica. -Reproducción de estructuras coloniales y de exclusión.	- Pensar desde nuestra América, lo comunitario, lo simbólico y lo histórico. -Basado en la pluriversidad epistemológica (reivindicación de la diversidad de saberes). -América como referencia: naturaleza, comunidad, historia, persona, sentir popular. -El otro es reconocido en su coexistencia y diferencia; hay diálogo y respeto mutuo. -Encuentro: amor, preocupación por el otro, lo comunitario. -Resalta las subjetividades heterogéneas, memorias históricas y modos diversos de vivir. -Responsabilidad ética y compromiso social con el bien común.

Fuente: Elaboración propia a partir de Río, 2015.

Este desplazamiento implica transitar conscientemente desde lo antropocéntrico y heteropatriarcal del ser deslocalizado (impuesto mediante modelos racional-científicos eurocéntricos) hacia el estar, un sujeto territorializado que problematiza su propia realidad. De acuerdo con lo anterior, y retomando el planteamiento de Foucault (2003), surge una pregunta: ¿es posible que la educación superior intercultural forme sujetos históricos capaces de cuestionar el disciplinamiento que produce cuerpos dóciles? Este horizonte implica confrontar el multiculturalismo neoliberal, el cual, como advierte Díaz Polanco (2006),

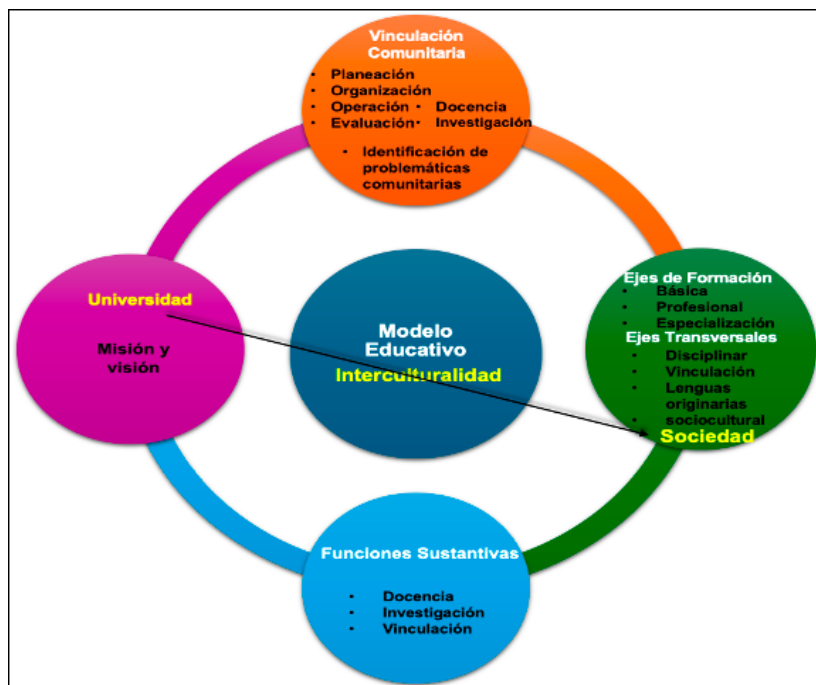
vacía de sentido la diversidad cultural al reducirla al mestizaje hegemónico del “ciudadano civilizado”. De allí que la educación intercultural territorializada requiere de un posicionamiento ético-epistémico puesto que, es en la propia “dimensión pedagógica de la dinámica social, [donde] se generan procesos de reflexión y de sentido en el que los sujetos son protagonistas” (Zelman y Quintar, 2007, p. 21). Es decir, se trata de la disposición de construirnos desde subjetividades comprometidas socialmente con la defensa del territorio y la vida (Barbosa, 2016).

APROXIMACIONES A LA INVESTIGACIÓN Y LA VINCULACIÓN COMUNITARIA EN LAS UNIVERSIDADES INTERCULTURALES

En México, la interculturalidad en educación superior se institucionalizó a través de políticas orientadas a una “educación intercultural para todos” (Schmelkes, 2003), como respuesta al “racismo institucional que históricamente ha permeado la educación intercultural” (Bermúdez-Urbina, 2015, p. 155). Esta propuesta educativa dio ori-

gen al subsistema de UUII, una propuesta educativa explícitamente intercultural (Casillas y Santini, 2006). Actualmente, la Subsecretaría de Educación Superior reconoce oficialmente 17 UUII en distintas entidades federativas. El modelo educativo intercultural de las UUII se sustenta en el constructivismo sociocultural (Barriga, 2006; Casillas y Santini, 2006), a partir de tres funciones sustantivas articuladas: docencia, investigación y vinculación comunitaria (Véase, figura 1).

Figura 1. Modelo Educativo Intercultural de las UUII



Nota. Este gráfico representa el Modelo Educativo Intercultural de las UUII. Fuente: Elaboración propia a partir de Casillas y Santini (2006) y Gómez y Nájera (2024).

Como se observa en el modelo intercultural, la investigación vinculada se promueve mediante el “desarrollo institucional y comunitario por parte de docentes y estudiantes mediante la vinculación con la comunidad” (Casillas y Santini, 2006, p. 154). Este enfoque pedagógico centrado en el Aprendizaje Basado en Proyectos (ABP), impulsa procesos educativos desde la enseñanza situada y el aprendizaje constructivista con enfoque intercultural (Casillas y Santini, 2006; Barriga, 2006). A partir de la construcción de Proyectos Integradores (PI) y Proyecto de Titulación (PT), durante el proceso formativo y como dispositivos pedagógicos en la relación docente-estudiante-actores locales de la Unich; orienta a “la integración de diferentes conocimientos [comunitarios] articulando la investigación y la formación metodológica” (Casillas y Santini, 2006, p. 188). Desde esta perspectiva, la investigación y la vinculación se realiza a través de “un conjunto de actividades que implica la planeación, organización, operación y evaluación de acciones en que la docencia y la investigación se relacionan internamente en el ámbito universitario y con las comunidades” (Casillas y Santini, 2006, p. 156). Además del eje de las lenguas originarias.

Asimismo, de acuerdo Ávila et al. (2016) y Sántiz (2022) la vinculación comunitaria en la Unich se articula a través de tres enfoques teórico-metodológicos: la Educación Popular, la Investigación Acción Participativa y el

Aprendizaje basado en Competencias. Este último; busca desarrollar habilidades, conocimientos y actitudes mediante el trabajo colaborativo en proyectos comunitarios. Estos enfoques se operacionalizan mediante el ABP, el cual integra el desarrollo de competencias con las asignaturas disciplinares y de la vinculación comunitaria. Esto mediante guiones de PI, el cual es un “documento que sustenta el aprendizaje basado en la vinculación comunitaria de acuerdo con un guion semestral elaborado por las y los docentes, mismo que cuenta con flexibilidad para que las y los estudiantes tomen las decisiones necesarias para su formación” (Sántiz, 2024, p. 100). Así, el proceso formativo se estructura en dos etapas: del primero al quinto semestre, los estudiantes construyen el PI, y del sexto al octavo, se enfocan en el PT (Véase, cuadro 2).

Como se observa en el cuadro, el proceso formativo inicia con la familiarización conceptual y metodológica (semestres 1º y 2º), continúa con la integración de saberes y el diagnóstico participativo (semestres 3º a 5º), y culmina con el diseño, ejecución y evaluación de proyectos comunitarios que derivan en el trabajo de titulación (semestres 6º a 8º). Especialmente en los semestres de especialización (6º a 8º), la continuidad del trabajo de vinculación es fundamental para consolidar las propuestas del proyecto de titulación que posibilita la construcción de los documentos recepcionales de titulación de las y los jóvenes universitarios.

Cuadro 2. Objetivos formativos de las asignaturas de vinculación comunitaria (PI y PT).

Semestre	Asignatura	Objetivo General
EJE FORMATIVO BÁSICO (PI)		
1º	Taller de vinculación comunitaria	Comprender los conceptos de comunidad, técnicas de investigación y relacionar su estudio con la comunidad elegida.
2º	Taller de análisis y métodos para la vinculación comunitaria	Desarrollar habilidades en el uso de métodos y herramientas para el estudio y análisis del espacio comunitario.
EJE FORMATIVO PROFESIONAL (PI)		
3º	Taller de integración de conocimientos comunitarios	Impulsar procesos de vinculación y participación social mediante la integración de sistemas de conocimientos culturales para la autogestión y alternativas de desarrollo.
4º	Taller de diagnóstico comunitario participativo	Identificar y aplicar elementos teórico-metodológicos para elaborar un diagnóstico comunitario participativo y detectar problemáticas locales.
5º	Taller de planeación participativa comunitaria	Definir un problema social con sus causas, efectos y posibles soluciones, diseñando propuestas de desarrollo comunitario con actores locales.
EJE FORMATIVO ESPECIALIZACIÓN (PT)		
6º	Taller para la elaboración de propuestas comunitarias	Diseñar propuestas o proyectos con actores locales para favorecer el desarrollo comunitario y construir el protocolo de titulación.
7º	Seminario de autogestión y acción comunitaria	Ejecutar propuestas comunitarias participativas conforme al protocolo de titulación, fortaleciendo la organización y la autogestión comunitaria.
8º	Seminario de evaluación para la vinculación comunitaria	Evaluar los procesos de vinculación comunitaria y valorar los aportes de la Universidad al desarrollo comunitario.

Fuente: Elaboración propia a partir del Programa de Estudio de Lengua y Cultura (2011).

Por otra parte, adentrarnos en la dimensión subjetiva de las experiencias estudiantiles en la UNICH-Oxchuc implicó reconocer el papel central que juega la vinculación comunitaria en la formación del “ser estudiante intercultural” (Limón, 2021). De acuerdo con Giménez (2007) la identidad, entendida como un repertorio cultural que posibilita a los actores reconocerse y diferenciarse en un mundo que los empuja hacia la homogeneización enfrenta hoy una tensión creciente. Como advierte Hall (2003), las identificaciones juveniles están cada vez más atravesadas por las lógicas del consumo y del mercado, lo que debilita el arraigo y diluye los sentidos de pertenencia territorial.

Pero, ¿qué significa ser un joven indígena en un mundo que sistemáticamente niega su identidad? Las y los estudiantes tseltales de la UNICH-Oxchuc se enfrentan a la paradoja: mientras buscan oportunidades educativas y profesionales, se enfrentan a estructuras coloniales que invisibilizan sus lenguas, saberes y territorios. En muchos casos, este dilema se profundiza cuando, al concluir la formación universitaria, deciden migrar en lugar de regresar a sus comunidades, debilitando los lazos de arraigo y pertenencia. Ante esta realidad, se vuelve fundamental que las UUH contribuyan a formar lo que Zemelman (2002) denomina “sujetos erguidos”: jóvenes capaces de resistir la lógica del “sujeto mínimo”. Transitar de ser sujetos mínimos o *bonsái* a quienes les han cortado sus raíces, siendo sujetos despojados de

su capacidad de crear, pensar, transformar sus realidades, hacia la construcción de sujetos erguidos productores de futuro, quienes en el presente apuestan por una nueva ética de la existencia al crear desde su cotidianidad formas particulares de vida, llenas de sentido, responsabilidad y compromiso consigo mismos, su cultura, sus comunidades y con la naturaleza.

Es decir, romper con la lógica del sujeto subalternizado y oprimido que para Foucault (2003), es moldeado como cuerpo dócil y funcional a las estructuras de homogeneización cultural. En contraste, Castoriadis (1997) plantea la necesidad de generar gérmenes de autonomía desde la vida cotidiana, donde lo instituido conviva con lo instituyente, abriendo la posibilidad de imaginar nuevas éticas de existencia ancladas en los territorios.

De tal forma, que la construcción de confianza de la Unich con las comunidades de Oxchuc, por tanto, no puede desligarse del reconocimiento de las realidades que viven las y los jóvenes tseltales, quienes transitan entre dos mundos: el académico-universitario y el comunitario. En este sentido, Navarro y Saldívar (2018) señalan que fortalecer las relaciones de colaboración con actores locales es esencial para evitar el desarraigo cultural y consolidar procesos de mejora y transformación social. No obstante, este camino no es sencillo: exige presencia constante, escucha atenta y ética del cuidado. Para las juventudes, este trabajo comienza caminando el

territorio y participando en la vida cotidiana de las personas: en el cafetal y la milpa, en las fiestas tradicionales, en los rituales al agua y en los múltiples espacios comunitarios. Tal como destaca Nájera (2024), lugares como la cocina y el fogón, los corrales, el bosque, los ríos o las asambleas comunales son escenarios didácticos que abren posibilidades de transmisión de conocimientos en clave comunitaria.

Desde esta perspectiva, la confianza entre universidad y comunidad germina cuando la vinculación trasciende la mera ejecución de PI y se arraiga en el compromiso y el reconocimiento mutuo. En este proceso, las herramientas participativas -como las cartografías sociales, los diagnósticos colectivos y la planificación comunitaria- actúan como puentes epistémicos que facilitan el diálogo y la reflexión colectiva. Ello permite a las y los estudiantes no solo aprender de la comunidad, sino también reconfigurar su propia mirada y fortalecer su capacidad de agencia. Por ello, los procesos educativos en las universidades interculturales deben superar lo que Keck y Saldívar (2016) señalan como “simulación educativa” y apostar por él “entre” constitutivo de la relación pedagogía, entendido como un encuentro humanizador y dialógico (Berlangua, 1995), que requiere cultivar la sensibilidad, el tacto y el cuidado en la experiencia formativa (Bárcena, Larrosa y Mélich, 2006).

“PARA NUESTRO TRABAJO ERA UN IMPEDIMENTO, PERO PARA ELLA ERA UN DERECHO, EL DE PROTEGER SU IDENTIDAD”: EXPERIENCIAS DE VINCULACIÓN COMUNITARIA CON ESTUDIANTES DE LA UNICH-OXCHUC

Este estudio se orientó por la pregunta de investigación: ¿cómo se construyen estrategias para establecer relaciones de confianza como principio ético-político en la investigación y la vinculación comunitaria con jóvenes indígenas de la UNICH-Oxchuc? Para responder, se adoptó un diseño cualitativo (Denzin, 1978), para sistematizar los significados y experiencias de estudiantes. La investigación parte del paradigma constructivista (Wiesenfeld, 2001), el cual concibe el conocimiento como una construcción social. El diseño metodológico integró elementos de la etnografía educativa (Rockwell, 2009), para observar prácticas cotidianas y dinámicas institucionales, con un enfoque colaborativo y doblemente reflexivo (Rappaport y Rodríguez, 2007; Dietz, 2009; Dietz y Mateos, 2020). La selección de participantes se realizó mediante muestreo intencional (Flick, 2007), con base en los siguientes criterios:

- Ser estudiantes de últimos semestres de la UNICH-Oxchuc.
- Identificarse como indígenas.
- Tener experiencia previa en proyectos de vinculación comunitaria.

- Pertener a los programas académicos de Derecho Intercultural, Desarrollo Sustentable, y Lengua y Cultura.
- Se priorizó la perspectiva de género para asegurar una representación equilibrada y diversa de voces.

Las técnicas de producción de datos incluyeron entrevistas en profundidad (Velasco y Díaz de Rada, 1997). Durante todo el proceso, se garantizó la protección de la identidad de los participantes mediante el uso de anonimato en el manejo de la información y la divulgación de resultados.

Ahora bien, en cuanto a las experiencias de investigación y vinculación comunitaria en la Unich-Oxchuc, se han buscado caminos para generar confianza en las comunidades. Uno de los primeros pasos ha sido apoyarse en un referente cercano: las familias de los propios estudiantes. Son ellas las que abren la puerta en las comunidades, y gracias a esos vínculos las y los jóvenes pueden integrarse en espacios donde, de no ser por esos vínculos, difícilmente serían recibidos. Esta confianza, sobre todo para quienes no dominan la lengua originaria, pues de otra forma sería aún más complicado entrar en diálogo y generar procesos de investigación y de acompañamiento comunitario.

Este proceso va de la mano con un permiso, que se solicita a las autoridades, mediante una carta de presentación que emite la Unich-Oxchuc. En ese documento se incluyen las personas

integrantes del equipo, los datos institucionales y las fechas que corresponden al calendario escolar, que marca dos semanas de vinculación cada semestre. La carta se dirige a las autoridades comunitarias, a los agentes municipales y a otros representantes, siempre evitando términos como “proyecto”, para no crear expectativas económicas o apoyos que después no puedan cumplirse. En este sentido, una estudiante de Desarrollo Sustentable señaló que en su comunidad enfrentaron un reto:

Las personas pensaban que nos íbamos a quedar con los datos o que íbamos a ofrecer iniciativas que no podríamos cumplir. Nosotras aclaramos que nuestro objetivo era únicamente realizar un trabajo de escuela. Fue de gran ayuda que un compañero del grupo perteneciera a la comunidad [Tolbilja] y dominará el tseltal, porque sin ser hablante de la lengua, es más difícil ganarte la confianza de la gente.

Así, el dominio de la lengua, junto con el respaldo de las familias, se convierte en una estrategia de vinculación comunitaria recurrente. Pero este andar requiere también de principios éticos- morales. Se trata de respetar la privacidad, proteger la identidad de las personas y contar siempre con su consentimiento. No se puede hacer pública la información sin autorización. Una estudiante de Derecho Intercultural compartió su vivencia: “Un desafío que encontramos fue cuando una mujer indígena nos habló sobre que no grabáramos o tomáramos fotos para nuestros trabajos; nos explicó que no podíamos divulgar su información”.

De esta manera, el primer núcleo de la vinculación nace en la familia y se va extendiendo hacia los vecinos, los actores locales y las propias autoridades. Los y las docentes reconocen la importancia de esta cercanía. Como mencionó un profesor de la Unich-Oxchuc: “Los estudiantes seleccionan una localidad donde se sienten seguros; de donde es su familia, frecuentemente porque alguno de ellos es de ahí o tiene parientes en el lugar”. Esta misma idea se refleja en las palabras de un estudiante de Lengua y Cultura:

La vinculación se da a través de los compañeros que tienen familiares en la comunidad; sin ellos no podríamos realizar la labor, ya que no tenemos contactos allí. Un compañero nos brindó la oportunidad de acercarnos a su familia, ese fue nuestro primer contacto. Aunque no seamos de la comunidad, es un error pensar que somos superiores; para mí se trata de conectarnos con otras personas que compartimos orígenes similares, todos tenemos el mismo valor.

En estas vivencias se muestra cómo la lengua originaria y los lazos familiares y comunitarios son los puentes que les permiten aproximarse al diálogo de saberes. Compartir la palabra en tseltal, por ejemplo, abre caminos en la asamblea comunitaria, permite relacionarse con las autoridades y generar confianza en los espacios comunales. Como bien señala Sántiz (2022), aprender la lengua originaria es un aprendizaje central en la vinculación, pues aproxima a los mundos de vida y a la cosmovisión de los pueblos. Una estudiante de Lengua y Cultura compartió:

Realizamos talleres en nuestra lengua con mujeres sobre la identidad de la mujer tseltal y su conexión con el universo, el *Ba-lumilal*, un concepto que integra todo lo existente: el cielo, la tierra, todo lo que nos rodea. Mantuvimos pláticas con la comunidad y compartimos nuestros aprendizajes en las localidades.

El contraste con el lenguaje académico es notorio. Los términos técnicos y abstractos levantan muros y reducen la participación de mujeres, niños, ancianos y jóvenes en los procesos de vinculación. Al respecto, un estudiante de Derecho Intercultural expresó:

El acercamiento inicial en la comunidad se realiza dialogando en la lengua materna. Al realizar entrevistas, es más sencillo en el tseltal, en su lengua, las personas se explican con mayor profundidad. En español se complica, ya que no comprenden algunos términos.

Además de la lengua, las herramientas participativas han sido un recurso importante. Desde el enfoque de la IAP, los estudiantes han podido reconocer necesidades y problemáticas con dinámicas, talleres, análisis FODA y otras metodologías. Sin embargo, el sentido no está solo en aplicar herramientas, sino en involucrarse de manera respetuosa en los espacios comunitarios, en sus prácticas ancestrales como parte de la memoria histórica y en su relación espiritual con la Madre Tierra. Una estudiante de Lengua y Cultura relató:

Utilizamos dinámicas y talleres. Aplicamos herramientas como el FODA y matrices de problemáticas para conocer la comuni-

dad mediante talleres participativos, donde contrastábamos las perspectivas de los participantes. Aunque hay quienes desconfían, pensando que queremos alterar su cultura y tradiciones, debemos ser muy transparentes con nuestros objetivos; que es contribuir al desarrollo local.

Desde este punto de vista, los estudiantes han participado en rituales, celebraciones, comidas y convivencias que forman parte de la vida de los pueblos. Una joven de Desarrollo Sustentable compartía con emoción como la vinculación interpeló su vida misma:

Es muy valioso respetar e involucrarse en sus creencias y costumbres. Por ejemplo, durante sus celebraciones, como el día del agua, nos invitaron a ascender al cerro donde se encuentran sus manantiales. Fue enriquecedor vivir esa experiencia, escuchar su música autóctona, sus plegarias y sentir la calidez de las velas. Además, te reciben en sus hogares, te comparten alimentos y te muestran su forma de vida. En el manantial, las mujeres preparaban tortillas y nos integramos a las labores de cocina. Es muy significativo porque te incluyen cuando valoras su cultura.

La montaña, el ojo de agua, la milpa, la cocina y, en especial, el fogón, se vuelven espacios de convivencia y aprendizaje. Allí no solo se fortalecen los lazos de confianza, también se cultivan saberes, se transmiten historias ancestrales y se vive la espiritualidad. Como señalaban Nájera (2024) y Sántiz (2022), estos lugares son potencialmente espacios pedagógicos-didácticos. Un estudiante de Lengua y Cultura expresó:

Nos transmiten que involucrarse en la comunidad de manera profunda, como estar en la cocina, ya que no nos quedamos en la superficie, sino que nos integramos con las familias. Ellos te enseñan diversas perspectivas sobre la vida, la relevancia de su espiritualidad, ese conjunto de expresiones, aprender de la lengua.

En esos espacios de apropiación socio-cultural, los estudiantes descubren que el aprendizaje no está solo en las aulas, sino en la palabra de los abuelitos, en las prácticas culturales, productivas y en la convivencia social. Como refirió una estudiante de Lengua y Cultura:

En la labor comunitaria, con lo que me compartían los ancianos, me abrió la mente. Si me hubiera limitado a la teoría de las aulas, podría haber escrito muchas cosas, pero sin conocer realmente la realidad de allá. Incluso nos proporcionan muchas lecturas metodológicas sobre cómo proceder, pero estando en campo, tú debes desarrollar tu propia estrategia.

Sin embargo, la construcción de confianza no es un proceso ajeno a las tensiones que emergen de las asimetrías de poder, la desconfianza histórica y los conflictos identitarios. Un obstáculo recurrente es la percepción negativa de la palabra *proyecto*, asociada a promesas gubernamentales incumplidas. Un estudiante de Lengua y Cultura advirtió:

Las comunidades tienen la idea de que cuando se habla de proyecto es algo económico. En la universidad, antes de salir al campo, nos sugieren: jóvenes, no vayan a la comunidad a decir “proyecto”

porque en generaciones pasadas, con ese término, la comunidad no lo permitió. Es trabajo de escuela.

Esta desconfianza se manifiesta en el temor a la sustracción de información y las prácticas gubernamentales basadas en apoyos sociales paternalistas que distorsionan las posibilidades de colaboración con las comunidades. Otra estudiante compartió: “En la comunidad tuvimos un percance porque nos dijeron que venimos a robar información y a prometer proyectos. Les explicamos que queríamos hacer un trabajo escolar y entonces nos abrieron las puertas”.

Más allá de la desconfianza hacia el exterior, existen tensiones internas que las y los estudiantes deben negociar. Una de las más complejas es la que viven las y los propios jóvenes indígenas al transitar entre los conocimientos de su comunidad, el discurso académico de la universidad y las perspectivas de sus compañero/as. Un docente reflexionó sobre la necesidad de cuestionar el ejercicio de poder y señaló que los contenidos educativos a veces presentan la interculturalidad como: “vivir bien, conversar sin cuestionarte”, lo que no forma al estudiantado para transformar las problemáticas.

Las cuales pueden emerger incluso en la relación con las personas y actores locales. Un testimonio de una estudiante de Derecho Intercultural sobre el derecho a la privacidad revela una tensión ética fundamental: su necesidad académica de obtener información se antepone al derecho de una señora a

“resguardar su identidad”. La estudiante reflexionó: “Para nosotros era un impedimento, pero para ella era un derecho”. Este tipo de situaciones no es algo que deba evitarse, sino que forma parte de la relación y debe ser gestionado éticamente. Las experiencias de las y los estudiantes también revelan tensiones con la estructura institucional de la universidad. Un obstáculo central es la limitación de tiempo. Un docente de Oxchuc lamentó: “La vinculación comunitaria ha sido limitada por la condición sociopolítica que se vive en el municipio. Debemos preocuparnos más por hacer que la vinculación deje algo para la comunidad”.

Las “semanas de vinculación” resultan insuficientes para construir las relaciones de confianza que las y los propios estudiantes identifican como fundamentales. Asimismo, existe una tensión entre el seguimiento académico del Proyecto Integrador (PI) y el acompañamiento en territorio. Un docente señala al respecto:

Es una mirada que hemos construido para que la vinculación comunitaria no sea una investigación para extraer información y un ejercicio de intervención que venga de metodologías de investigación de la antropología clásica, porque eso ya se vivió en las comunidades.

Desde esta experiencia vivida, sitúa la necesidad de una vigilancia epistémica en los procesos de formación de las juventudes y las prácticas de vinculación de manera constante para no reproducir las prácticas que se pretenden superar.

Esta experiencia en la investigación y la vinculación resuena con lo que Santos (2009) denomina como hermenéutica diatópica: un encuentro entre culturas que, sin ignorar sus diferencias, identifica preocupaciones comunes y construye respuestas propias. Una estudiante de Desarrollo Sustentable agregó:

Cuando llegas a la comunidad, experimentas la gastronomía, las celebraciones, la lengua; te vas impregnando y, sin notarlo, se vive la interculturalidad, porque te abres al diálogo, no te aferras a una metodología rígida con fechas fijas, sino que fluyes, y sin darte cuenta ya estableces una relación con las personas, conoces sus historias.

La vida cotidiana se convierte en el espacio del “entre” pedagógico, el encuentro que revaloriza el pensamiento distribuido (Moll, 2006), aquel que no está en nuestra mente, sino que se activa al conectarse con las personas y territorios y lo mantiene vivo, lo enriquece y proyecta hacia el futuro en formas de resistencia abierta y pasiva que da posibilidades a las culturas de seguir existiendo en un mundo que cada vez más las limita, ignora y debilita.

CONCLUSIONES

La experiencia de vinculación comunitaria en la UNICH-Oxchuc revela una tensión: por un lado, se observan avances significativos en la construcción de confianza impulsados por las y los jóvenes indígenas que promueven principios ético-políticos basados en la

reciprocidad y el respeto entre culturas; por otro lado, persisten limitaciones institucionales que limitan estos esfuerzos. Estos procesos se desarrollan a contracorriente de las lógicas de corto plazo que históricamente han caracterizado el quehacer universitario (Navarro, 2018). Esta situación confirma lo señalado por Navarro et al. (2025), quienes advierten que “el cambio de paradigma de la investigación como mecanismo de vinculación en clave intercultural no se vislumbra a corto plazo” (p. 299). De esta manera, uno de los principales retos de la vinculación comunitaria en la UNICH-Oxchuc gira en torno a la:

- Percepción del término “proyecto integrador”. Para muchas comunidades, esta denominación se asocia con prácticas asistencialistas de corte gubernamental, lo cual genera malentendidos y desconfianza para la participación de las personas. Frente a ello, las y los estudiantes suelen preferir denominar sus actividades como “trabajo de escuela”, lo que facilita el acercamiento y abre la posibilidad de realizar procesos de vinculación más inductivos.

- Tiempo y convivencia. La construcción de relaciones de confianza con los actores locales no puede lograrse mediante visitas breves o esporádicas. La vinculación comunitaria exige un compromiso prolongado que permita escuchar, convivir y compartir con las comunidades, reconociendo

do sus tiempos, dinámicas y formas de organización.

- **Flexibilidad curricular universitaria.** Resulta necesario superar la rigidez burocrática institucional para que las actividades de vinculación puedan adaptarse a los procesos y ritmos propios de la vida comunitaria, evitando que el currículo limite el alcance de los proyectos.

- **Vinculación comunitaria a largo plazo.** Es fundamental consolidar una relación que trascienda los semestres académicos y evite reducir la interacción universidad-comunidad a experiencias aisladas. La continuidad permitiría generar un verdadero sentido de pertenencia y fortalecer la devolución y retroalimentación en los procesos de investigación y vinculación comunitaria.

Frente a estos desafíos, se requiere ampliar la proyección social de la vinculación de una visión restringida a una ampliada, puesto que de acuerdo con Saldívar (2021), en el ámbito de la vinculación social en las IES predominan dos lógicas principales:

- **Visión restringida:** Concibe la vinculación como una extensión unidireccional de los conocimientos, innovaciones y tecnologías desarrolladas en las universidades hacia las comunidades, buscando mejorar la productividad y fomentar el desarrollo.

- **Visión ampliada:** Proponer una relación continua, dinámica y creativa entre las universidades y los territorios, que posibilite aprendizajes entre estudiantes y comunidades y posibilidades de trascendencia de las acciones que se implementan, atendiendo los conflictos culturales y construyendo posibilidades de futuro de los pueblos.

Desde la visión ampliada de la vinculación se posibilita construir relaciones de colaboración con diversos actores regionales de largo alcance (Ávila et al., 2016; Navarro y Saldívar, 2018). Asimismo, la construcción de Comunidades de Aprendizaje-comunidades de vida (Saldívar, 2021) ofrece un marco pedagógico en la formación intercultural de las juventudes indígenas. Mismo que puede ser un puente para la reafirmación identitaria, cultural y lingüística de los jóvenes universitarios y de las personas y actores locales con los que se colabora (Gómez y Nájera, 2024). Cabe mencionar que estas experiencias sitúan al estudiantado como agentes de cambio (Nájera et al., 2024) quienes, desde su doble condición de estudiantes y miembros de comunidades, impulsan las pautas que sientan las bases para una vinculación que reconozca y dignifique a las comunidades, sus culturas y sus mundos de vida. Finalmente, desde los esfuerzos por construir procesos de participación social dialógicos, se identificó que la confianza es un principio ético-político que se construye desde el hacer cotidiana-

no, el respeto por la lengua y la cultura del otro, y la disposición a involucrarse en sus mundos de vida. Sin embargo, también evidencian que este camino se desarrolla en contextos de tensión institucional que deben ser asumidas como parte del proceso de “interculturalización”. El reto para la universidad es doble: por un lado, debe reconocer y potenciar estas prácticas emergentes desde las bases; por otro, debe transformar sus propias estructuras institucionales para que el tiempo, la evaluación y el acompañamiento estén al servicio de estos procesos colaborativos y no los obstaculicen. Solo así se podrá transitar de un “proyecto integrador” como requisito académico a un “proyecto de vida común” como horizonte colectivo, desde, con y para las luchas de los pueblos originarios, en donde justamente el camino se hace al andar.

REFERENCIAS

- Ávila Romero, Ávila Romero, Betancourt Posada, Hernández, Agustín. (2016). Vinculación comunitaria y diálogo de saberes en la educación superior intercultural en México. *Revista mexicana de investigación educativa*, 21(70), 759-783.
- Barabas, A. M. (2004). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico. *Alteridades*, 14 (27), 105-119.
- Bárcena, F., Larrosa, J. y Mélich, J. C. (2006). Pensar la educación desde la experiencia. *Revista Portuguesa de Pedagogía*, 40 (1), 233-259.
- Baronnet, B. (2013). Lenguas y participación comunitaria en la educación indígena en México. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 8 (2), 183-208.
- Barbosa, P. (2016). Educación, resistencia y conocimiento en América Latina: por una teoría desde los movimientos sociales. *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, 3 (6), 45-79.
- Barriga, A. F. (2006). *Enseñanza situada: vínculo entre la escuela y la vida*. McGraw-Hill.
- Berlanga, B. (1995). Dignidad, identidad y autonomía: La cuestión ética como asunto central en la educación indígena hoy. *Sinéctica*, (6).
- Bermúdez Urbina, F. M. (2015). “Desde arriba o desde abajo”: construcciones y articulaciones en la investigación sobre educación intercultural en México. *LiminaR*, 13 (2), 153-167.
- Borda, O. F. (1999). Orígenes universales y retos actuales de la IAP. *Análisis Político*, (38), 73-90.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (1979). *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Laia.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J. C. y Passeron, J. C. (2002). *El oficio de sociólogo*. Siglo XXI Editores.
- Casillas, M. L. y Santini, L. (2006). *Universidad intercultural: Modelo Educativo*. Secretaría de Educación Pública-Coordinación General de

- Educación Intercultural y Bilingüe.
- Castoriadis, C. (1997). El imaginario social instituyente. *Zona erógena*, 35(9), 1-9.
- Denzin, N. (1978). Triangulación: un caso de evaluación metodológica y combinación. Métodos sociológicos. McGraw Hill Book, 2da edición.
- Díaz Polanco, H. (2006). *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Siglo XXI Editores.
- Dietz, G., Mateos, L. S. C. M., Naranjo, Y. J., y Zuany, G. M. (2009). Estudios interculturales: una propuesta de investigación desde la diversidad latinoamericana. *Sociedad y discurso*, (16).
- Dietz, G. y Mateos, L. S. (2020). Entre comunidad y universidad: una etnografía colaborativa con jóvenes egresadas/os de una universidad intercultural mexicana. En V. Álvarez, R. C. Enríquez, M. G. González & M. P. León (Eds.), *Investigaciones en movimiento: etnografías colaborativas, feministas y decoloniales* (pp. 47-81). CLACSO.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (Vol. 1). Ediciones UNAULA.
- Estermann, J. (2020). Ya no mirarse con los ojos del amo... Apuntes sobre una educación descolonizadora y descolonial. *Revista Lusófona de Educação*, 48 (48), 9-24.
- Flick, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa* (2ª ed.). Ediciones Morata/Fundación Paideia Galiza.
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Freire, P. (1973). ¿Extensión o comunicación?: la concientización en el medio rural. Siglo XXI.
- Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Giroux, H. A. (1999). *Teoría y resistencia en educación: una pedagogía para la oposición*. Siglo XXI.
- Gómez, E. y Nájera, C. (2024). Saberes y vinculación comunitaria: Construyendo decolonialidad en la educación superior intercultural. *Punto Cunorte*, 10 (19), 61–87.
- Grosfoguel, R. (2016). Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, (24), 123-143.
- Hall, S. (2003). ¿Quién necesita “identidad”? En S. Hall & P. du Gay (Coords.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Amorrortu.
- Keck, C. S. y Saldívar, A. (2016). Una mirada a la formación docente desde «la experiencia»: una apuesta por el no-futuro de la educación. *Sinéctica*, (47), 0-0.
- Limón, F. (2012). Intervención o colaboración: actitudes distintas en la relación con las comunidades campesinas. *ALAI. América Latina en*

Movimiento.

- Limón, F. (2013). Tensiones entre la educación escolar y la formación cultural en comunidades chujes. En G. A. Franco (Ed.), *Teoría y práctica de la educación intercultural en Chiapas* (pp. 127-139). PROIMM-SE-IIA-UNAM.
- Limón, F. (2021). Vinculación Universitaria. Praxis e Interculturalidad. En C. A. Nájera, P. M. Bolom, M. D. Guillén, F. E. Escobar & H. Martínez (Eds.), *Perspectivas y Retos de la Vinculación y la Interculturalidad* (pp. 21-46). CRESUR.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En R. Grosfoguel & S. Castro-Gómez (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, W. D. (2006). Postcolonialidad y de-colonialidad. *Revista Sigma. Revista de estudiantes de sociología*, (2), 1-30.
- Moll, L., Amanti, C., Neff, D., & Gonzalez, N. (2006). *Funds of knowledge for teaching: Using a qualitative approach to connect homes and classrooms*. En Funds of knowledge (pp. 71-87). Routledge.
- Nájera, C. A. (2024). Educación comunitaria en claves Chuj y Tojolabal. Procesos decoloniales desde el sur mexicano. *DEDiCA Revista de Educação e Humanidades (dreh)*, (22), 59-79.
- Nájera Castellanos, A. J., Sántiz Gómez, A. y Gómez Escobar, Á. H. (2024). Jóvenes indígenas: expectativas y experiencias en la Universidad Intercultural de Chiapas. *Sinéctica, Revista Electrónica de Educación*, (62), e1599.
- Navarro, M. (2018). Perspectivas y alcances de la vinculación comunitaria. El caso de la Universidad Intercultural de Chiapas, Unidad Oxchuc. *LiminaR*, 16 (1), 88-102.
- Navarro, M., Saldívar, A. y Galán, L. (2025). Investigación y vinculación comunitaria: hacia la construcción de nuevos paradigmas en clave intercultural. En Mateos Cortés L. S (Eds.), *Estudios interculturales desde Veracruz. Metodologías emergentes de investigación, docencia y vinculación*. (pp. 297-315). Universidad Veracruzana.
- Navarro, M. y Saldívar, A. (2018). La propuesta del Cesder-Chiapas en la construcción de una interculturalidad experiencial. *Sinéctica*, (51).
- Navarro, M. y Saldívar, A. (2019). La vinculación comunitaria como propuesta de formación social en el Cesder-Chiapas. En B. Baronnet & F. M. Bermúdez-Urbina (Eds.), *La vinculación comunitaria en la formación de profesionales indígenas en México* (pp. 283-418). ANUIES, Dirección de Producción Editorial.
- Rappaport, J. y Rodríguez, T. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colabora-

- ción. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197–229.
- Río, J. G. (2015). Para pensar una pedagogía del encuentro. 3er Congreso Latinoamericano de Filosofía de la Educación, vol. 3(3.10) Aproximaciones inter y transdisciplinarias. La filosofía de la educación desde perfiles profesionales en diálogo (pp. 1-14).
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós.
- Sántiz, G. A. (2022). Interaprendizaje por proyecto comunitario: experiencia con jóvenes universitarios en Oxchuc, Chiapas. *Voces de la educación*, 7(14), 8.
- Saavedra, J. L. (2008). Descolonizar e indianizar la universidad. *Temas Sociales*, (28), 299-313.
- Saldivar, A. (2013). La educación indígena en Chiapas. Situación actual y retos. En G. A. Franco (Ed.), *Teoría y práctica de la educación intercultural en Chiapas* (pp. 81-91). PROIM-MSE-IIA-UNAM.
- Saldivar, A. (2021). Perspectivas y dimensiones de la Vinculación Comunitaria. La experiencia de las comunidades de aprendizaje-comunidades de vida en Chiapas. En C. A. Nájera, P. M. Bolom, M. D. Guillén, F. E. Escobar & H. Martínez (Eds.), *Perspectivas y Retos de la Vinculación y la Interculturalidad* (pp. 47-72). CRESUR.
- Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. CLACSO, Siglo XXI.
- Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber; reinventar el poder*. Ediciones Trilce.
- Sántiz, G. A. (2022). Interaprendizaje por proyecto comunitario: experiencia con jóvenes universitarios en Oxchuc, Chiapas. *Voces de la educación*, 7(14), 8.
- Schmelkes, S. (2003). *Educación superior intercultural: el caso de México* [Conferencia]. Encuentro Internacional Intercambio de Experiencias Educativas, Vincular los Caminos a la Educación Superior, organizado por la Ford Foundation, la Unidad de Apoyo a las Comunidades Indígenas de la Universidad de Guadalajara y la ANUIES, México.
- UNICH. (2011). Programa de Estudio de Lengua y Cultura. Universidad Intercultural de Chiapas.
- Velasco, H. y Díaz de Rada, Á. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica*. Trotta.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) del in-surgir, re-existir y re-vivir. *UMSA Revista (entre palabras)*, 3(30), 1-29.
- Wiesenfeld, E. (2001). *La autoconstrucción. Un estudio psicosocial del significado de la vivienda*. Universidad Central de Venezuela.
- Zemelman, H. (2002). *Necesidad de conciencia. Un modo de construir conocimiento*. Anthropos.
- Zemelman, H. (2021). Pensar teórico y

pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas.

Espacio Abierto, 30 (3), 234-244.

Zemelman, H. y Quintar, E. (2007).

Conversaciones acerca de interculturalidad y conocimiento. IPECAL, Siglo XXI.

LA GUERRA EN EL TERRITORIO-CUERPO BINNIZÁ. MODERNIZACIÓN DEL ISTMO DE TEHUANTEPEC Y NUEVAS FORMAS DE VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES

THE WAR AGAINST THE *BINNIZÁ* BODY-TERRITORY:
MODERNIZATION OF THE ISTHMUS OF TEHUANTEPEC AND NEW
FORMS OF VIOLENCE AGAINST WOMEN

PATRICIA MATUS ALONSO*

<https://orcid.org/0009-0000-0286-656X>

Fecha de entrega: 24 de septiembre de 2024

Fecha de aceptación: 23 de febrero de 2026

RESUMEN

El objetivo de este artículo es mostrar que las nuevas formas de violencia contra las mujeres que caracterizan a las comunidades zapotecas del Istmo de Tehuantepec están íntimamente relacionadas con el proyecto modernizador y con el frente paraestatal. La instalación de megaproyectos en la región ha traído consigo un aumento en los feminicidios y una actualización en su ejecución. Pareciera que la intención de la crueldad contra los cuerpos de las mujeres es lanzar un mensaje que mantenga la ruptura de los tejidos comunitarios, además de establecer una pedagogía de la crueldad, esencial para el proyecto histórico de acumulación capitalista. Mediante una metodología cualitativa y etnográfica basada en observación participante, talleres y entrevistas en profundidad con mu-

* UNAM, Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Becaria del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, asesorada por la Dra. Jahel López Guerrero. Ha desarrollado investigación cualitativa y etnográfica en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca cuyo eje en común es analizar los procesos de subjetivación de mujeres zapotecas en relación con distintos sistemas de discriminación. Este trabajo es respaldado por el Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM (POSDOC). Contacto: patriciamatusalonso@gmail.com

jeros *binnizá*, y bajo un marco teórico que articula los estudios feministas, del cuerpo y la antropología médica crítica, la investigación revela que la modernización ha erosionado las tierras productivas y fragmentado la convivencia comunal, generando climas que sustituyen la tranquilidad previa. Los resultados demuestran que el aumento de la violencia, frecuentemente ejecutada con armas de fuego por grupos delictivos en connivencia con intereses estatales y corporativos, ha convertido el cuerpo femenino en un territorio de exhibición pública y ultraje. Asimismo, se evidencia que este contexto de ocupación territorial se encarna en las mujeres a través de padecimientos de etiología política. Finalmente, el estudio concluye que el género en el Istmo es un efecto del despliegue tecnológico de la modernidad, donde los padecimientos operan como testimonios de cómo el conflicto territorial se corporiza en la salud de las mujeres.

PALABRAS CLAVE: *Violencia, salud de las mujeres, Istmo de Tehuantepec, antropología médica*

ABSTRACT

The objective of this article is to demonstrate that the new forms of violence against women characterizing the Zapotec communities of the Isthmus of Tehuantepec are intimately linked to the modernizing project and the para-state

front. The implementation of megaprojects in the region has led to an increase in femicides and an updated sophistication in their execution. It appears that the intent of this cruelty against female bodies is to transmit a message that perpetuates the rupture of the communal fabric, while establishing a pedagogy of cruelty essential to the historical project of capital accumulation. Through a qualitative and ethnographic methodology based on participant observation, workshops, and in-depth interviews with Binnizá women—and within a theoretical framework articulating feminist studies, body studies, and critical medical anthropology—this research reveals that modernization has eroded productive lands and fragmented communal coexistence, creating environments that displace previous states of tranquility. The results demonstrate that the rise in violence, frequently perpetrated with firearms by criminal groups in collusion with state and corporate interests, has transformed the female body into a territory for public exhibition and outrage. Furthermore, evidence shows that this context of territorial occupation is embodied by women through conditions of political etiology. Finally, the study concludes that gender in the Isthmus is an effect of the technological deployment of modernity, where these ailments operate as testimonies of how territorial conflict is embodied within women's health.

KEYWORDS: *Violence, Women's Health, Isthmus of Tehuantepec, Medical Anthropology*

INTRODUCCIÓN

El Istmo de Tehuantepec es una gran franja ubicada al sureste del Estado de Oaxaca, México que colinda con Veracruz, Tabasco y Chiapas. Su localización, entre el Océano Pacífico y el golfo de México ha ocasionado que desde la conquista se le vea como un lugar de tránsito comercial que conecta con el Atlántico.

El Istmo es una zona de gran diversidad étnica debido a que en su territorio se asientan cinco grupos étnicos y por lo tanto cinco variedades lingüísticas: el zapoteco, el huave, el mixe, el zoque y el chontal. En este artículo me centro únicamente en el territorio zapoteca, una sección del Istmo de Tehuantepec que colinda con el puerto de Salina Cruz y varios pueblos y comunidades como Tehuantepec, Ixtepec, Ixtaltepec, Juchitán de Zaragoza, San Blas Atempa, Álvaro Obregón, Santa Rosa de Lima y Santa María Xadani.

En las siguientes líneas intentaré dar cuenta del contexto en el que se reproduce la vida cotidiana en la región, así como de las transiciones económicas, sociales y políticas que se están viviendo y que participan en el devenir de los sujetos.

Desde el siglo XIX un sinnúmero de inversionistas en conjunto con el gobierno de México han intentado construir

vías de intercambio comercial entre el Istmo de Tehuantepec y el extranjero (Calderón Toledo, 2021; Rodríguez Cabrera, 2015; Rodríguez Herrero, 2009). De hecho, uno de los proyectos principales del actual Gobierno de México fue construir un corredor interoceánico que se sumará a los 28 parques eólicos que ya se encuentran en la zona (Calderón Toledo, 2021; Diario Oficial de la Federación, 2020).

En este artículo propongo que el panorama de modernización del Istmo de Tehuantepec es una expresión del patriarcado colonial-moderno llevado a cabo a través del entramado Estado-empresa (Segato, 2013). Dicho entramado es determinante del devenir de los sujetos de género, pues no solo produce el territorio, sino también la subjetividad.

METODOLOGÍA

Los datos que presento en este artículo forman parte de un largo proceso de investigación desarrollado en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, cuyo origen se encuentra en la tesis doctoral titulada “Devenir neozapoteca. Cuerpo, discriminación y desobediencia en universitarias del Istmo de Tehuantepec”. Dicho trabajo constituyó el punto de partida de una indagación de largo aliento que, con el tiempo, ha derivado en una investigación de mayor alcance: “Las mujeres *binnizá* en el Istmo de Tehuantepec, manifestaciones somáticas y emocionales en un contexto de megaproyectos, violencia y militarización”, desarrollada

gracias al Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM (POSDOC).

El método utilizado fue la etnografía. Realicé tareas de observación participante, talleres y entrevistas en profundidad con mujeres zapotecas de entre 25 y 35 años. La metodología de análisis se basa en un entramado teórico compuesto por los estudios feministas, los estudios del cuerpo y la antropología médica crítica. El eje central de este entramado entreteje la propuesta de Rita Segato (2013) sobre las nuevas formas de violencia contra las mujeres en contextos de colonialidad, con los aportes de Michel Foucault (1988), Elsa Muñiz (2015) y Judith Butler (1998).

Entiendo aquí la violencia como parte de un dispositivo de poder productivo y positivo —en el sentido foucaultiano del término—, es decir, un dispositivo activamente implicado en la producción de subjetividades encarnadas. Desde este posicionamiento teórico establezco un vínculo con la antropología médica crítica, especialmente con la categoría padecimiento (Kleinman, 1988), la cual permite ubicar el contexto de violencia cotidiana y acelerada modernización como un dispositivo productor de padecer.

FORMAS CONTEMPORÁNEAS DE MODERNIDAD Y VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES

El proyecto de modernización del Istmo de Tehuantepec inició en el siglo XIX con la instalación del puerto de Salina Cruz y Coatzacoalcos, con las refinerías

y con el ferrocarril transístmico (Rodríguez Cabrera, 2015). Si bien no se trata de un proceso reciente, me he interesado por analizar la relación que se establece entre las expresiones más contemporáneas del proyecto modernizador del Istmo y lo que Rita Segato (2013) denomina las nuevas formas de violencia contra las mujeres.

Una de las expresiones más recientes y conflictivas del proyecto de modernización del Istmo son los parques eólicos. Esta zona se caracteriza por sus *nortazos* tan feroces que fácilmente pueden volcar automóviles, arrastrar lanchas y bolsas de basura que acaban atorándose en los árboles cercanos. Estos vientos son muy productivos para las empresas eólicas, las cuales ya se han instalado en gran parte del territorio zapoteca.

La instalación de los parques eólicos abrió una nueva forma de vida en la región, pues con ello se iniciaron trayectorias de conflicto y disputas (Mejía Carrasco, 2017) que debilitan la vida vincular (Segato, 2013) y producen nuevas formas de violencia, especialmente hacia las mujeres.

Uno de los problemas más denunciados en las movilizaciones sociales actuales es la falta de espacio para las actividades productivas. “El campo está triste”, dicen las personas, porque ya no hay espacio para pastar o sembrar, puesto que varios de los terrenos dedicados a la siembra y pastura han quedado erosionados por los aerogeneradores o han pasado a ser propiedad de las empresas. La gente, sobre todo la que vive cerca

de los parques eólicos ha perdido sus terrenos y además de tener dificultades para producir en el campo, tienen una serie de malestares de salud debido al ruido que provocan (DW Español, 2018; Manzo, 2019).

La instalación de los parques eólicos también ha afectado las dinámicas intra e intercomunitarias. Las comunidades, sobre todo las que están rodeadas de mar y viento, se han dividido entre quienes están a favor y en contra y se han generado conflictos que han llevado a pueblos vecinos a impedirse el paso para pescar. Uno de los ejemplos más emblemáticos ocurre en Santa María Xadani, Álvaro Obregón y Santa María del Mar.

Un aspecto central que se observa desde la instalación de los parques eólicos es un recrudecimiento de la violencia. Antaño, las casas del Istmo se caracterizaban por mantener sus puertas abiertas para apaciguar el calor. Sin embargo, hoy en día esas escenas han sido sustituidas por el encierro y el temor a los asaltos, balaceras y asesinatos a mano armada. Con el aumento de la violencia surgieron noticieros y páginas en *Facebook* donde se muestran los cuerpos mutilados como una nueva forma de entretenimiento.

En este paisaje violento, las mujeres son las más afectadas. De acuerdo con datos de la asociación civil Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad (2020) hasta marzo de 2020 el mayor número de feminicidios en el Estado de Oaxaca se habían registrado en cinco municipios istmeños: Juchitán de

Zaragoza, Salina Cruz, Asunción Ixtaltepec, Unión Hidalgo y Santo Domingo Tehuantepec. Estos feminicidios muestran una forma de crueldad nunca vista, lo cual no significa que antes no existiera violencia, sino que se ha actualizado de tal forma que los cuerpos de mujeres ahora son ultrajados y exhibidos en el espacio público.

Además, se ha hecho notar que el aumento en los feminicidios se asocia a la presencia de grupos delictivos en la región:

Es destacable que la mayoría de los asesinatos de mujeres en el Istmo han sido con arma de fuego, lo que se asocia en un 60 % a actos que cometen grupos delictivos que operan en la región, frente a los cuales las mujeres son víctimas potenciales. (Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad, 2020)

Algunas activistas aseguran que el aumento de violencia se origina de un entramado entre las empresas propietarias de los parques eólicos, el Estado y redes de sicarios (DW Español, 2018; Manzo, 2019; Manzo y Pérez, 2020). Lo cual coincide con la propuesta de la antropóloga feminista Rita Segato (2013) sobre las nuevas formas de violencia contra las mujeres y su relación con el frente paraestatal.

Segato (2013) señala que no podemos pensar las nuevas formas de violencia como actos aparentemente irracionales, fortuitos y caprichosos. La violencia, argumenta, es el fragmento más visible de una estructura oculta que debemos

develar para encontrarle sentido a una serie de datos que parecen estar desconectados, por ejemplo, la modernización contemporánea del Istmo, el aumento en los índices de violencia y los procesos de subjetivación. Las nuevas formas de violencia contra las mujeres son, hoy en día, una expresión del frente paraestatal característico de la modernidad tardía.

En un contexto de acumulación capitalista y disputa por los recursos, los cuerpos femeninos o feminizados se constituyen como un medio para demostrar la apropiación territorial. La violencia lleva implícito un mensaje cifrado que los grupos corporativos, lícitos e ilícitos, dirigen a sus rivales y a la sociedad. Instaure una pedagogía de la crueldad que busca desestabilizar al espectador y naturalizar la cosificación de la vida. Tal disciplinamiento genera una parálisis colectiva por el miedo, un estado subjetivo que es esencial en el proyecto histórico del capital.

Propongo apegarnos a la propuesta de Segato (2013), tanto para comprender los mecanismos mediante los que se ejerce la violencia actualmente, así como la red de relaciones que la constituyen. Como se ha dicho, el recrudecimiento de la violencia en el Istmo tiene una forma nunca antes vista, pues ahora posee un carácter público que demuestra su función pedagógica.

Por otro lado, si pensamos la violencia contra las mujeres como un dispositivo de poder (Foucault, 1988), podremos comprender también su carácter informal, capilar y cotidiano, aparente-

mente desvinculado del ejercicio represivo del Estado. El poder, nos dice Foucault, no es represivo sino productivo, lo cual nos lleva a preguntarnos sobre los efectos del poder en los procesos de producción subjetiva.

SUBJETIVIDADES ENCARNADAS

La manera en que el régimen patriarcal-colonial-moderno (Segato, 2013) opera en el Istmo de Tehuantepec da cuenta de un dispositivo de poder que participa en la producción de sujetos encarnados. Argumentamos aquí que el poder que se ejerce sobre el cuerpo de las mujeres zapotecas guarda una íntima relación con los proyectos modernizadores dentro del territorio istmeño y, desde dicha articulación, se producen formas de padecimiento específicas que exigen ser complejizadas desde marcos teóricos interdisciplinarios.

Hablar de subjetividades encarnadas implica situarse en una comprensión compleja del sujeto y la subjetividad (Laplantine, 2010). Contrario a las tradiciones de pensamiento que separan la carnalidad de la subjetividad, desde los estudios del cuerpo pensamos que subjetividad y corporalidad son aspectos indisolubles y que el sujeto no puede estudiarse con independencia de su medio o contexto (Muñiz, 2015).

En el caso que nos ocupa es posible determinar que el contexto se encarna en las mujeres desencadenando prácticas corporales (Muñiz, 2015) y una serie de malestares y padecimientos de etiología no biológica sino política.

A partir del trabajo de campo realizado con diversas mujeres istmeñas, fue posible identificar la presencia de malestares sutiles y no tan sutiles que, si bien escapan al registro biomédico, expresan una perturbación del bienestar vinculada al contexto sociopolítico. Tal es el caso de Estela, originaria de Unión Hidalgo, quien salió de su comunidad para cursar estudios universitarios. En sus palabras, al regresar al pueblo durante las vacaciones, la presencia de los parques eólicos alteró su experiencia del espacio habitado:

Los eólicos se pusieron en el 2011 y era impresionante porque estaban en toda la entrada del pueblo. Fue impresionante ver tantos ventiladores. Cuando yo llegaba a Unión, antes de que se instalaran, la vida era muy tranquila y pacífica y aunque el aire siempre ha estado y el calor, ¿no?, pero no lo sentías tanto como después de que se instalaron [...] hubo una temporada, que fue cuando empezaron a llegar los ventiladores eólicos dentro del pueblo y cuando había calma se escuchaba el zumbido, o sea sí llegaba el zuummmm zummm zummm y yo decía ¿Qué es ese ruido?, y nadie se daba cuenta. Yo una vez le dije a un amigo y lo cuenta y se ríe porque no sé si yo lo decía a manera de risa o algo, pero para mí sí fue una cosa preocupante, escuchaba un ruido constantemente estando en el centro y yo no me imaginaba la gente que vivía más cerca cómo vivía ¿no?, ahora se escucha más porque son más. (Estela, Entrevista 2022)

En una dirección igualmente reveladora, María expresa la incertidumbre que le genera reconocer al Istmo como un contexto violento para las mujeres:

Un golpe que me dio de realidad fue una noticia de una mujer que encontraron en una maleta. Yo viví toda mi vida en el Istmo y nunca había escuchado eso y eso me hizo preguntarme ¿Por qué acá? Eso no pasa, pasa en la Ciudad de México, aquí es el Istmo, acá es pueblo zapoteca. (María, Entrevista 2021)

Los testimonios de ambas mujeres ilustran los procesos mediante los cuales los dispositivos de poder se incorporan en la experiencia subjetiva. El sujeto se produce en una relación íntima con el poder y, por ello, sus procesos de padecimiento se articulan con su contexto.

La antropología médica latinoamericana, especialmente a través de sus corrientes críticas y en diálogo con la perspectiva de género, ha realizado aportes fundamentales para comprender el padecimiento como expresión de un orden social y político (Herrera, 2021). Desde esta lectura, las ansiedades, rupturas biográficas (Blanco, 2011) y trayectorias de padecimiento (Osorio Carranza, 2017) que experimentaron las mujeres entrevistadas al ver su territorio ocupado por los megaproyectos y la violencia constituyen la “expresión somatizada” (Herrera, 2021, p. 93) de un dispositivo de poder que opera de manera sostenida y que, sin embargo, se infravalora en el análisis de los procesos de salud-enfermedad (Santos Madrigal, 2024).

REFLEXIONES FINALES

Si entendemos que el sujeto y la subjetividad son procesos en constante producción, entonces es necesario vislumbrar cuáles son los elementos que participan en dicho proceso, cuál es su relación con el poder y cuáles son sus especificidades, dado que nos encontramos frente a sujetos localizados y producidos en la historia (Foucault, 1988; Grossberg, 2009).

En esta investigación retomé a Michel Foucault (1988) y a Elsa Muñiz (2015) para proponer la noción de dispositivo. Entiendo que las nuevas formas de violencia contra las mujeres zapotecas conforman un dispositivo de poder integrado por prácticas discursivas y no discursivas que actúan como una condición de posibilidad para la producción de sujetos de género.

La teórica feminista Teresa de Lauretis (1996) considera que el género no es una categoría inherente a los cuerpos, ahistórica y definitiva. En cambio, afirma que “el género es el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales por el despliegue de variadas tecnologías, discursos y prácticas institucionalizados y de la vida cotidiana” (p. 8). En este sentido, el género en el Istmo de Tehuantepec es el efecto del proyecto modernizador y de todas las dinámicas sociales que devienen del mismo, dentro de las cuales están las nuevas formas de violencia contra las mujeres.

En este artículo he intentado dejar claro que el género y la subjetividad son procesos encarnados, históricos, dinámicos, complejos y dependientes del medio o contexto (Muñiz, 2015). Los procesos de padecimiento que experimentan las mujeres zapotecas ante las dinámicas de su región son, de hecho, el testimonio de cómo el contexto se corporiza y, asimismo, del efecto de las dinámicas sociales en la salud.

Si bien es cierto que las ciencias médicas reconocen los efectos de la desigualdad y la violencia e, incluso se han desarrollado modelos de determinantes de la salud, todavía nos enfrentamos a diversos retos. Siguiendo a la investigadora feminista Odeth Santos (2024) en el campo de lo que hoy conocemos como salud pública y epidemiología, la categoría género es utilizada como una variable que funciona para arrojar datos diferenciados entre hombres y mujeres. Desde la perspectiva de las agendas de cooperación y desarrollo, el género es un hecho universal y biológico que desencadena una única forma de desigualdad derivada de la oposición entre lo femenino y lo masculino y, de dicha desigualdad aparentemente natural, proceden las desigualdades en salud.

La comprensión del género como categoría ahistórica y definitiva se operacionaliza en la política pública, sin tomar en cuenta que se trata de un proceso de constante producción, histórico y localizado. Desde esta comprensión es imposible reconocer que las nuevas formas de violencia contra las mujeres

participan en la constitución del género y que no es natural que un grupo de la población sea mayormente afectado por la desigualdad y la violencia.

Por otro lado, una de las potencias de la etnografía y la mirada antropológica es comprender cómo se constituyen los llamados determinantes sociales de la salud en contextos específicos, pues las condiciones en que las personas nacen, viven, trabajan y envejecen están determinadas por dispositivos de poder cultural, política y socialmente diferenciados.

Finalmente, si pensamos el género como un proceso encarnado, producido dentro de una estructura de poder, notaremos que las desigualdades en salud no son sentencias biológicas y que ante el padecer y la desigualdad se activan formas de autocuidado, disfrute y resistencia, dentro de la misma estructura de poder que lo produce (Butler, 1998).

REFERENCIAS

- Blanco, M. (2011). El enfoque del curso de vida: orígenes y desarrollo. *Revista Latinoamericana de Población*, 5(8), 5–31. <https://doi.org/10.31406/relap2011.v5.i1.n8.1>
- Butler, J. (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, 18, 296–312. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1998.18.526>
- Calderón Toledo, N. (2021). La interculturalidad: Pretexto para la implementación de megaproyectos en el istmo de Tehuantepec. *Gusanos de La Memoria*. <https://www.gusanosdelamemoria.org/post/la-interculturalidad-como-dispositivo-de-precariedad-para-la-implementacion-de-megaproyectos>
- Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad, A.C. (2020). El Istmo alcanza el mayor índice de feminicidios y mujeres desaparecidas en Oaxaca. *Consorcio Oaxaca*. <https://consorciooaxaca.org/el-istmo-alcanza-el-mayor-indice-de-feminicidios-y-mujeres-desaparecidas-en-oaxaca/>
- De Lauretis, Teresa. (1996). La tecnología del género, *Mora. Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer*, 2, 296–312. http://repositorio.filo.uba.ar/jspui/bitstream/filodigital/11003/1/uba_ffyl_r_mora_2.pdf
- DW Español. (2018). *México y Las Energías Renovables: Impacto En Los Pueblos Indígenas*. [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=LSiDVWAKZY&list=PLp0A9HOEpBczHDAVfWfuelMcYttC1VNs8&index=2>
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3–20. <https://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/61350>
- Grossberg, L. (2009). El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construcción y complejidad. *Tabula Rasa*, 10, 13–48.
- Herrera, T. (2021). Encuentros entre la

- antropología médica y la perspectiva de género en latinoamérica, 2009-2019. *Maguaré*, 35(1), 87–126.
- Kleinman, A. (1988). *The illness narratives. Suffering, healing, and the human condition*. Basic Books Inc.
- Laplantine, F. (2010). *El sujeto, ensayo de antropología política*. Bellaterra.
- Manzo, D. (2019). Energía limpia, contratos sucios. Así operan las eólicas en Oaxaca. *CONNECTAS. Plataforma Periodística Para Las Américas*. <https://www.connectas.org/especiales/energia-limpia-contratos-sucios/>
- Manzo, D., Pérez, J. (2020). Asesinan a 15 personas por disputas en San Mateo del Mar, Oaxaca. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2020/06/23/asesinan-a-15-personas-por-disputas-en-san-mateo-del-mar-oaxaca-5752.html>
- Mejía Carrasco, E. (2017). Sociedad civil y violencia: El conflicto por el parque eólico en territorio Ikojt de San Dionisio del Mar. *Acta Sociológica*, 74, 81–106. www.revistas.unam.mx/index.php/ras/article/view/62564/55022
- Muñiz, E. (2015). Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad. En E. Muñiz (Coord.), *El cuerpo, estado de la cuestión* (pp. 29–62). La Cifra.
- Osorio Carranza, R. M. (2017). El significado del diagnóstico en la trayectoria del enfermo reumático: De la incertidumbre a la disrupción biográfica. *Salud Colectiva*, 13(2), 211-223. <https://doi.org/10.18294/sc.2017.1144>
- Rodríguez Cabrera, V. (2015). *Las redes de la sexualidad en Tehuantepec. Belleza, espacio, prácticas sexuales, maternidad y violencia íntima*. La Cifra.
- Rodríguez Herrero, H. (2009). El Istmo de Tehuantepec y sus lecturas. En E. E. Ramírez Gasga (Coord.), *La cultura zapoteca. Una cultura viva* (pp. 91–122). Unistmo.
- Santos Madrigal, O. (2024). Hacia los feminismos descoloniales, negros y comunitarios para descolonizar los estudios de género y salud. *Cuadernos Del Pensamiento Crítico Latinoamericano, Segunda época* (95), 1–4. <https://www.clasco.org/hacia-los-feminismos-descoloniales-negros-y-comunitarios-para-descolonizar-los-estudios-de-genero-y-salud/>
- Segato, R. L. (2013). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.

VIOLENCIA ESTRUCTURAL EN LA ATENCIÓN OBSTÉTRICA: BUROCRACIA, PRECARIIZACIÓN Y EL TERRITORIO SALUD

STRUCTURAL VIOLENCE IN OBSTETRIC CARE: BUREAUCRACY, PRECARIOUSNESS, AND THE HEALTH TERRITORY

Alejandra Rodríguez Torres*
<https://orcid.org/0000-0002-2582-0625>

Fecha de entrega: 11 de febrero de 2025

Fecha de aceptación: 23 de febrero de 2026

Resumen

La violencia obstétrica ha sido un fenómeno al alza tanto cualitativa como cuantitativamente. Existen diversas acciones que buscan erradicarlas y la gran mayoría asume que el principal conflicto se encuentra en la interacción entre los servidores públicos/profesionales de la salud y las pacientes/familiares. Si bien se ha investigado sobre las manifestaciones presentes en la violencia obstétrica (verbales, físicas, psicológicas) y algunos mecanismos que la alimentan como *el habitus* o patrones culturales, poco se ha estudiado sobre la violencia estructural que no solo alimenta sino retroalimenta y reproducen ciertos patrones de violencia que de no ser transformados perpetuarán este fenómeno y cada día se magnificará a medida que la demanda se incrementa. El presente ensayo propone un análisis a tres categorías que son determinantes en los procesos de atención de las mujeres durante la

* Médica Cirujana, Maestra en Sociología de la Salud, Doctora en Ciencias en Salud Colectiva, Posdoctorado en Antropología Social. Profesora asignatura Universidad Autónoma del Estado de México. Coordinadora de Posdoctorado en Salud Colectiva Universidad de los Lagos Chile. Contacto: alededfra2013@gmail.com

maternidad: la burocratización, la precarización en la atención y el territorio de la salud; los cuales emergen como trasfondo a los problemas de violencia obstétrica. La incorporación de esta triada en el análisis de la violencia obstétrica debe abrir el debate sobre los cambios estructurales, conceptuales y materiales necesarios para atender los problemas de las violencias en los diferentes contextos, entendiendo la interrelación con diferentes determinantes sociales, no solo con la intención de describirlos sino de transformarlos.

PALABRAS CLAVE: *violencia obstétrica, atención obstétrica, violencia estructural*

ABSTRACT

Obstetric violence has been a rising phenomenon both qualitatively and quantitatively. There are various actions that seek to eradicate them, the vast majority assume that the main conflict is found in the interaction between public servants/health professionals and patients/relatives. Although there has been research on the manifestations present in obstetric violence (verbal, physical, psychological) and some mechanisms that feed it such as habitus or cultural patterns, little has been studied on the structural violence that not only feeds but also feeds back and reproduces certain patterns of violence that, if not transformed, will perpetuate this phenomenon and will magnify every day as demand increa-

ses. For this analysis, three categories of analysis are proposed: the bureaucratization of care, the precariousness of care, and the health territory. The incorporation of this triad in the analysis of obstetric violence should open the debate on the structural, conceptual and material changes necessary to address the problems of violence in different contexts, understanding the interrelationship with different social determinants, not only with the intention of describe them but transforming them.

KEYWORDS: *Obstetric Violence, Obstetric Care, Structural Violence*

1 INTRODUCCIÓN

La violencia obstétrica es el resultado de acciones, conductas, omisiones, abuso de poder, apropiación institucional, medicalización, patologización y pérdida de autonomía sobre los procesos naturales y reproductivos de las mujeres afectando negativamente la forma de vivir el embarazo, parto y puerperio. En 2007, Venezuela se convirtió en el primer país del mundo en impulsar una legislación dirigida a enfrentar la violencia obstétrica, posteriormente se le sumaron otros países como Argentina (2009), Panamá (2013), México (2014), Brasil y Uruguay (2017) (Bellón, 2015; Díaz y Fernández, 2018). Pese a que México se encuentra en esta lista, varios estudios de corte cualitativo señalan que el tema se encuentra ausente en las políticas de calidad de los servicios de salud. Según

reportes del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI, 2021), 31.4 % de las mujeres atendidas en México, cinco años previos a su publicación, sufrieron de maltrato en la atención obstétrica, siendo los estados de mayor prevalencia los de localización central y de menor prevalencia de localización hacia el sur del país. Esto tiene una descripción territorial importante ya que los estados del centro cuentan con mayor cantidad de accesos y servicios de salud, pero también con una mayor densidad poblacional, mientras que los estados del sur tienen una menor densidad poblacional, pero los recursos en salud y los accesos son más limitados, incluyendo el ingreso per capital y el nivel educativo; sumado a esto las mujeres del sur carecen además del recurso de la denuncia o demanda para evidenciar estos actos. Dentro de las primeras manifestaciones de violencia se encuentran los regaños y la urgencia por establecer un método de planificación familiar, pasando por diferentes formas de violencia psicológica y verbal e incluso llegando a la violencia física.

Esto contrapone lo señalado por las políticas públicas, las guías de las buenas prácticas, las normas oficiales sobre garantizar el acceso universal a una salud sexual y reproductiva segura, aceptable y de buena calidad, incluyente a fin de reducir morbilidad y mortalidad materna y perinatal. La maternidad se concibe para las instituciones en salud como un hecho biológico, patologizado, institucionalizado y despersonalizado,

alejándolo de los procesos socioculturales, la experiencia personal, de pareja y familiar. De esta manera, los sistemas de salud reproducen un modelo patriarcal, deshumanizando a la mujer y viéndola como un objeto de reproducción y no como un sujeto pleno de derechos, ejerciendo dominación y control sobre el cuerpo y los procesos reproductivos.

Las mujeres siguen pariendo en la calle, en la entrada de los hospitales, en transportes públicos, y mueren por no contar con una respuesta inmediata y eficaz cuando hay complicaciones obstétricas. La falta del acceso, los maltratos, la respuesta ineficaz ante las necesidades obstétricas son consideradas acciones que violentan los actos de atención obstétrica... “Araceli de 14 años que vive al sur acudió al hospital con trabajo de parto y le negaron el acceso le indicaron esperar en la calle y fue auxiliada hasta que se percataron que el bebé había muerto...” (Infobae, 2022). Este tipo de notas periodísticas muestran solo una parte del conjunto de violencias implicadas en la maternidad, ¿niña de 14 años embarazada?, ¿se trata de usos y costumbres?, ¿hay relación con la pobreza, inseguridad, inequidad o violencia intrafamiliar?

Cada día son más frecuentes los partos y complicaciones del embarazo en y por el uso de transporte público, madres trabajadoras algunas sin seguridad social, nulo control prenatal, con largas jornadas laborales y a distancia considerable de su domicilio (Guzmán, 2022). El peregrinaje para ser atendidas es otro

fenómeno muy común señalado por las mujeres... “María tuvo que recorrer tres hospitales hasta que en el último le informaron que su bebé había fallecido y tuvo que esperar 12 horas más para el parto y controlar la preeclampsia” (Infobae, 2023). El peregrinaje de mujeres embarazadas es una manifestación crítica de las fallas sistémicas como la falta de infraestructura, personal insuficiente, precarización laboral y mala gestión de recursos en salud, falta de garantías de salud en mujeres embarazadas trabajadoras y no solo la negligencia en la atención.

Margarita y María con VIH han tenido que sobrellevar su embarazo con regaños y discriminación, además de la falta de antirretrovirales, fórmulas lácteas y pruebas de testeo; pero dicen: “la gente no denuncia por miedo a que les quiten las ayudas de los programas sociales o los medicamentos antirretrovirales que necesitan” (Gómez, 2017). Además de las barreras sistémicas que limitan el acceso a la atención médica, las mujeres embarazadas con enfermedades infectocontagiosas se enfrentan a estigmas institucionales, discriminación, violencia psicológica, verbal y física, contraponiendo su derecho de una atención integral y respetuosa.

Las líneas precedentes son manifestaciones que apenas representan la punta de un iceberg; estas citas periodísticas muestran otros elementos que están por debajo de esta punta y que representan el motivo de este análisis. Como se puede observar, hay algunos elementos estruc-

turales que determinan los desenlaces y complicaciones a nivel de la atención que se han descrito, producto del desabasto, la carencia de recursos humanos, la falta de insumos materiales, la inequidad, desigualdad, etc. La crisis estructural de los servicios de salud no es un tema actual, la Comisión Federal para la Protección contra Riesgos Sanitarios (Cofepris) encontró anomalías en 124 establecimientos del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS)¹ como parte del programa de revisión hospitalaria que emprendió en 2013 (Vanguardia MX, 2017). Incluso diputados de Toluca constataron la carencia de las instalaciones, equipamiento y servicios con el compromiso de recoger las demandas ciudadanas de los servidores públicos para mejorar las condiciones laborales, estamos en el 2024 y todo continúa igual (El Sol de Toluca, 2019).

El 90 % de los partos atendidos en México se realizan en el hospital, lo cual es relevante ya que se han estudiado las acciones de violencia durante la atención obstétrica definidas como: violencia obstétrica, violencia institucional,

1. El Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) es un organismo descentralizado del gobierno federal mexicano, sectorizado a la Secretaría de Salud, dedicada a brindar servicios de salud y de seguridad social a la población que cuenta con afiliación al instituto (denominados derechohabientes). Su organización interna es tripartita (Estado, patrones y trabajadores). Con más de 80 millones de derechohabientes y beneficiarios, es la institución de seguridad social más grande de América Latina.

violencia simbólica, violencia de género; es decir, como el conjunto de prácticas, comportamientos y actitudes que afectan a la gestante de modo negativo en el desarrollo de su embarazo, trabajo de parto, parto y puerperio (Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE, 2023). Estas miradas colocan el foco de atención en la interacción entre los actores: servidores públicos para la atención y la paciente, y de esta se han desprendido categorías como el *habitus*, haciendo referencia a las conductas deshumanizantes, normalizadas en los procesos de formación del personal de atención (Castro, 2014; Castro & Erviti, 2003); la violencia institucionalizada con el uso arbitrario o ilegítimo de la fuerza, producida y reproducida por el personal de salud (Guevara-Ríos, 2024; Aguiar, Lucas-d'Oliveira, & Blima-Schaiber, 2013); la dominación del cuerpo, lo que implica la medicalización extrema y la pérdida de autonomía en los entornos hospitalarios, violando el derecho de decidir sobre su propio cuerpo (Martínez, 2023; Montes, 2008); las relaciones asimétricas donde el personal de la atención cosifica y subordina a la mujer (Arguedas, 2014; Iparraguirre, Mendoza, Córdor, & Muñoz, 2023). Es decir, todas las acciones u omisiones que pueden presentar en la atención de las mujeres embarazadas que se atienden en el marco del modelo médico hegemónico y el mantenimiento de patrones culturales machistas. De esto se han realizado diferentes aportaciones desde la sociología, la antropología, el trabajo social,

etc., que han visibilizado lo que por muchos años parecía oculto: las acciones de violencia en la atención obstétrica. Sin embargo, poco se ha señalado sobre la violencia estructural presente en este fenómeno/proceso social.

2. VIOLENCIA ESTRUCTURAL EN LA ATENCIÓN OBSTÉTRICA

La violencia estructural hace referencia a un término acuñado por Johan Galtung (1969) en el que describe estructuras sociales, económicas, políticas, legales, religiosas y culturales que limitan a los individuos, grupos y sociedades de alcanzar su máximo potencial. La violencia estructural es a menudo incrustada en espacios y momentos de larga data de estructuras sociales, normalizadas por instituciones y vivencias habituales, lo que la hace parecer tan ordinaria en nuestras formas de ver el mundo y casi invisible (acceso dispar a los recursos, al poder político, a la educación, la atención médica, etc.). En este sentido, la violencia estructural está ligada a la injusticia social y a la maquinaria social de opresión legitimada por el poder, sublimada por las instituciones e ignorada por los actores sociales (Farmer, 2004).

En este tipo de violencia (a diferencia de una directa, en la que agresor, víctima e instrumento de daño resultan visibles), el agresor, la víctima concreta y los mecanismos de agresión resultan mucho más difíciles de reconocer. Algunos son tan sutiles como procesos de estructuración social o institucionalizados, pero

producen efectos negativos sobre las oportunidades de supervivencia, bienestar, identidad o libertad de las personas, vulnerabilidad hasta la invalidez y la muerte. La Parra y Tortosa (2003) plantean que la violencia estructural tiene su origen en una conflictuada estratificación social, atravesada por el género, la condición étnica o etaria, la pertinencia nacional, entre otras variables, donde el reparto y acceso a recursos sistemáticamente favorece a una de las partes, en perjuicio de las otras, debido al propio mecanismo estratificado. En el caso de la atención a la mujer embarazada, la atención dentro de las instituciones de salud es larga, tortuosa, impersonal, inhumana, despersonalizada, incómoda con soledad; es decir, institucionalizada. La práctica privada es íntima, con acompañamiento, informada, cálida; a voluntad del cliente.

Esta diferencia, no solo en la concepción sino también en la materialización de la atención a la mujer gestante, encaja con lo señalado por Salama (2008), quien muestra que las sociedades latinoamericanas tienen una gran desconfianza hacia las instituciones debido a la exclusión social en la que viven, aunada a la insuficiencia de las políticas públicas para enfrentar las profundas desigualdades, siendo estos dos factores determinantes en el desarrollo de la violencia.

El análisis de la violencia estructural puede evidenciar la forma en que los arreglos sociales estructurados e invisibles (es decir, el acceso dispar a los re-

ursos, el poder político, la educación, la atención médica) que excluyen o marginan a grupos de personas, normalizan algunas formas de daño como legítimas, haciendo que la violencia sea omnipresente o una consecuencia de *malos* actores. Si bien la investigación hasta la fecha sobre el concepto, la medición y las consecuencias de la violencia estructural es escasa, existe un cuerpo de investigación que día a día demuestra una asociación directa entre los determinantes sociales y estructurales de la salud y las diferentes expresiones de violencia.

Por lo anterior, consideramos pertinente incidir en tres elementos de análisis y discusión cuando se habla de violencia estructural, relacionados con el proceso de salud-enfermedad-atención-cuidado-y muerte que determinan y retroalimentan las acciones de violencia en la realidad, en este caso de la atención obstétrica: la precarización en los servicios de salud, la burocratización en la atención y el territorio de la salud.

1.1 Precarización

La precarización merma en los sectores de las instituciones de salud estatales y tiene sus repercusiones y materializaciones en las acciones encaminadas a la salud de los colectivos. Hasta antes de la pandemia, poco se hablaba de la precarización estructural institucional, laboral e incluso ideológica dentro de estas. La precariedad se define como un fenómeno emergente vinculado a la pérdida o debilitamiento de los vín-

culos sociales de integración y protección social en forma de crisis del Estado de Bienestar².

La desaceleración del crecimiento económico, junto con la crisis de la deuda a inicio de 1980 y la ola privatizadora de empresas públicas y de desregulación constituyeron un marco de reformas estructurales de la política neoliberal sobre la organización de los sistemas de salud. Estas reformas modificaron y promovieron la exclusión del Estado de la intervención a nivel social de los sistemas de salud, gestando las condiciones de precariedad en todos los procesos de salud-enfermedad-atención que se desarrollan en las instituciones de salud. Sin embargo, también fueron mermando en las relaciones interpersonales de los diferentes actores que constituyen la red de atención llegando a la parte más elemental que es la interacción servidor público-paciente (López-Arellano y Jarillo-Soto, 2017).

La precarización, como fenómeno social, impacta a los actores que tienen interacción cara a cara en las diferentes instituciones de salud, causando malestar por parte de los prestadores de atención en salud, quienes buscan salida como la flexibilización laboral a fin de conservar un estatus económico y social. Esto implica mayor gasto físico, emocional y de prácticas cada día más

gerencializadas, burocráticas y estandarizadas basadas en la contención de costos y uniformidad de los problemas de salud. En el caso de los usuarios, se incrementa el gasto bolsillo ya que la respuesta de los sistemas de salud no responde a sus necesidades, lo que condiciona más pobreza y deja secuelas físicas y materiales.

En palabras de Lourau (1975), “el sustrato material, la infraestructura organizativa de la institución y su materialidad, hablan más fuerte que sus palabras articuladas [...] que buscan disimular y racionalizar valores, sistemas de decisión y modelos culturales” (pp. 78-80). En las instituciones de salud, existen sistemas de violencia estructural arraigados en las estructuras de racionalización, cultura laboral y organizacional. Estos sistemas, que incluyen carencias coyunturales y recursos materiales, generan una violencia que se manifiesta desde niveles estructurales hasta ideológicos y simbólicos. Esto resulta en consecuencias inmediatas para los pacientes, como la dificultad para acceder a atención médica, buscar recursos diagnósticos y terapéuticos.

2.2 Burocratización

El término burocracia se refiere al diseño de la organización fundamental para la prestación de bienes y servicios en el Estado moderno; según Max Weber, se trata de un “fenómeno social universal” (2002, p. 28). Cuando la burocracia es eficaz y se encuentra totalmente insti-

2. Entendido como un fenómeno emergente e irruptivo, una forma de ser/estar en el mundo vinculado a la pérdida o debilitamiento de los vínculos sociales de integración y protección social.

tucionalizada en una cultura política, la institución puede servir como una fuerza a favor del progreso y la modernización, pero una vez establecida completamente es, entre las estructuras sociales “la más difícil de destruir”. La burocracia según Weber, también es un instrumento de dominación que surge por necesidades históricas y que, en su aspecto positivo, sirve para administración del Estado y favorecer a la sociedad en general y, de manera negativa, utilizará su posición para perpetuar su control y dominio de los gobernados.

Ahora bien, de acuerdo con Marx (2002, pp. 73-77), la burocracia es un modelo de administración nocivo que genera alienación, y donde el Estado construye políticas para pretender dar solución a las necesidades de los ciudadanos. Por otro lado, la burocratización es un término que hace referencia a la institución de la burocracia y sus componentes como medio de *organización social del trabajo* que llevada al exceso de reglamentación y control termina despersonalizando las relaciones humanas atrapando a las personas en una “jaula de hierro” (Weber, 2024).

El término burocracia en la actualidad es utilizado de manera peyorativa para hacer a una estructura tipificada por su jerarquización, con un carácter preestablecido de tareas rutinarias y de funcionarios que atienden de manera impersonal, lenta, arrogante y relacionado con el poder.

En términos de salud, desde una perspectiva marxista sobre la atención

médica, el sistema de salud refleja la estratificación social y los diferentes intereses políticos y económicos de grupo. Las instituciones de atención delimitan las modalidades para el acceso, institucionalizan la enseñanza y formación de los profesionales para mantener sus estructuras económica, política y cultural. Cada institución representa un poder público que diseña e instrumenta estrategias de intervención de acuerdo con una ideología particular sobre cómo deben resolverse los problemas de la sociedad relacionado con la salud. De igual manera, cada institución tiene un origen histórico y formas regulatorias, orienta sus funciones a cierta población y guarda una jerarquización de niveles de atención de acuerdo con un criterio tecnológico-administrativo.

Así, la medicina institucionalizada estatal tiene un régimen burocrático muy estricto en el que el médico burócrata deja de interesarse por el paciente para responder únicamente a las exigencias del trabajo, al tiempo que interioriza y ejecuta las acciones preestablecidas, pero que generalmente no cubre las necesidades del paciente. Se señala que alrededor de 40 % de las consultas de atención primaria tienen un contenido exclusivamente administrativo, donde no se toma ninguna decisión clínica, únicamente se rellenan papeles que consumen recursos sanitarios, pero no se contribuye a mejorar la salud; sin embargo, son parte del ejercicio del profesional que quedan a merced de las normas y lineamientos institucionales (Bellon Samaño, 2006). Las jerarquías de autoridad restringen

la libertad del profesional, convirtiendo al profesional en un técnico impotente en conflicto con las demandas de los valores profesionales contra la burocracia, lo que abre el debate también entre la autonomía/burocracia.

Para la burocracia se debe codificar cada acción, contar cada minuto de actividad y considerar la actividad técnica, lo cual implica mayor tiempo con actividades administrativas. El modelo es de contención de gastos (indicadores) y aplicación homogénea de los conocimientos (guías de práctica clínica), las medidas son inflexibles y con sanción inmediata.

En las últimas décadas del siglo XX se generó un cambio de la burocracia a la tecnocracia, con la incorporación de funcionarios con estudios especializados (médicos con especialidad en gerencia o administración hospitalaria) con los que coexisten viejas y nuevas prácticas. Sin embargo, los problemas no son efecto de un gobierno de burócratas o de tecnócratas, sino de las contradicciones del sistema, del papel que realmente juega el Estado para la salud, sus responsabilidades, sus compromisos y sus límites, en consonancia con los intereses y necesidades de los trabajadores del área de la salud y de la población (pacientes, usuarios, derechohabientes) dentro de una racionalidad neoliberal, donde lo que importa es acelerar los procesos y tomas de decisiones, evitar atascos de información, estimular la iniciativa profesional y sacar el máximo rendimiento de la atención clínica.

2.3 Territorio de la salud

Como último eje de análisis, consideramos al *territorio de la salud* como un determinante de importancia tanto por sus componentes materiales como en sus dimensiones socioculturales, intentando dar una lectura multidimensional y escalar. Desde esta concepción de territorio, la salud se convierte en un campo de luchas, contradicciones y negociaciones entre múltiples actores con distintas lógicas de apropiación, gestión y transformación. El *territorio de la salud* es un proceso histórico determinado social, política y económicamente donde se encuentran en pugna las lógicas del capital y de los modos de producción investidos de un poder que conllevan a procesos de territorialización diferenciada que construyen y reconstruyen subjetividades e improntas en los colectivos, por lo que “interpretar el territorio es indagar en lo profundo de esas significaciones inscritas en el decir y posibilitadas en el decir” (Vergara, 2009, p. 237).

Desde este planteamiento, pretendemos romper la teorización de los procesos territoriales en salud pública, vinculada a la definición de territorio como espacio físico, trascendiendo la perspectiva epidemiológica del riesgo, apegándonos al análisis de la relación territorio y salud bajo una mediación social. Esto deja abierta la necesidad de considerar elementos macro políticos que articulan diferentes dimensiones de los determinantes sociales, considerando la distribución desigual territorial, los modos de

ordenamiento del territorio y los intereses globalizadores del mercado.

Para fines de análisis, el *territorio salud* se puede dividir en tres niveles: macro, meso y micro:

El primero está definido por el *statu quo*, es decir por la concepción del Estado en torno a la salud, el derecho a la misma y sus políticas públicas. En este sentido, la violencia estructural en salud inició y se alimentó en la etapa de transformaciones productivas y el proyecto neoliberal del país, cuyos efectos directos se observan en el debilitamiento de la regulación estatal, la entrega de sectores estratégicos a transnacionales, favoreciendo el extractivismo, el despojo territorial, incrementando la marginación, la estratificación social y condicionando la sobre posición de los intereses privados al bien colectivo (López, 2017). El Estado Benefactor pasó a deslindar la responsabilidad de la salud, el cuidado y su atención al ámbito privado, dejando a los colectivos a merced de la mercantilización y la industria sanitaria, abriendo más las brechas de desigualdad e inequidad, efectos que hasta el día de hoy son visibles en la gran mayoría de los países latinoamericanos. Sumado a esto podemos encontrar la herencia de los sistemas de salud, que en la gran mayoría de América Latina son fragmentados, estratificados, con distanciamientos socio-espaciales que retroalimentan de manera negativa al bienestar y la salud.

De esta manera, el nivel macro del *territorio en salud* constituye un marco donde se gestan condiciones violentó-

genas que vierten de manera transversal y horizontal a los otros niveles, potenciando los problemas estructurales, instituyéndolos y subjetivándolos en los diferentes actores. Es crucial destacar los efectos estructurales profundos y subyacentes del capitalismo sobre la salud y cómo influye en el modo de producción, adoptando nuevas perspectivas teóricas, científicas y políticas dentro de este campo. (Beckfield, Bambra, Eikem et al, 2015; Sell y Williams, 2020).

En el nivel meso, podemos concebir a las instituciones en salud como los aparatos por los cuales desciende la concepción de la salud y las políticas públicas en torno a ella según la mirada del Estado, y son los lugares donde se materializan esas políticas a través de la herramienta de los prestadores de servicio y recursos humanos para su ejecución. En términos más simples, esto significa que los sistemas institucionales (como el capitalismo) pueden crear y mantener una cultura de violencia. Esta violencia se vuelve parte de nuestra cultura y se refuerza a través de acciones directas que se vuelven repetitivas y casi ritualísticas. Los espacios institucionales evidencian además los proyectos políticos como una estructura orgánica con metas, objetivos y acuerdos nacionales e internacionales con un discurso político alejado de la realidad social. De esta manera, la salud queda subordinada a itinerarios burocráticos que impone el sistema, tipos de respuesta institucional frente a patologías, normas para la atención, protocolos para la

atención, estandarización de acciones médicas, límite en el tiempo para recuperación de una enfermedad; es decir, una agenciación del individuo en cuanto a su enfermedad para institucionalizarla y someterla a las directrices de la burocracia en salud.

El territorio meso institucional constituye un elemento de violencia estructural en la medida en que sus dinámicas afectan en la inequidad en el acceso, la limitación de sus recursos, la exclusión en los procesos de atención y subordinan culturalmente; es decir, en su interior se activan formas de violencia que constituyen sistemas estructuralmente violentos (Farmer, Nizeye y Keshavjee, 2006).

En el nivel micro se encuentran los actores que asumen y personifican lo que hemos detallado previamente. Este nivel cuenta con un subsistema de vigilancia-control y castigo, representado por los administradores y directivos, quienes tienen la función de legitimar, implementar y hacer cumplir las políticas, normas y toda decisión que emane de la supra estructura. Su función principal es mantener el *statu quo*, ejerciendo una dominación directa e indirecta sobre los prestadores de servicio y los pacientes-enfermos-familiares. Los efectos de esta dominación se traducen en violencia que a su vez se reproducen en forma de anomia, confusión de roles, frustración, agresividad y otros efectos como la escisión del rol ético, actitudes corruptas y trato agresivo a los pacientes, formas de desprofesionalización y despersona-

lización con consecuencias en la interacción entre actores. La humanización que frecuentemente se invoca como solución a las patologías del sistema que sufren los pacientes, contribuye a mantener alejada la vista de los procesos institucionales que determinan formas patológicas de relación social entre pacientes y profesionales de la salud. Los llamados a la *humanización* en las acciones y atención de la salud no solo colocan la responsabilidad de la solución en quienes no pueden darla, sino que blindan tácitamente a Estado y a las empresas del *sector* contra cualquier cargo que pueda imputárseles.

La violencia estructural en este nivel parte de la responsabilidad institucional que se proyecta hacia una individualizada y jerárquica, evadiendo responsabilidad al de menor nivel jerárquico en una forma coercitiva y amenazante, formando ambientes violentos contrario a lo que predica un clima organizacional (Palma, Gerber y Ansoleaga, 2021). El micro territorio en salud interpersonal violento se alimenta de espacios materiales violentos, como la falta de accesos a los servicios de salud, el distanciamiento para la atención, los largos tiempos de espera incompatibles con los tiempos sociales, las salas de espera y espacios de atención precarios, saturados, carentes de servicios higiénicos, las limitaciones para acompañamiento de los paciente, es decir de una serie de limitaciones físicas estructurales ajenas y carentes de sentido humano de las necesidades en situaciones de enfermedad.

3. A manera de conclusión

La violencia obstétrica hace referencia a un fenómeno social que no solo es producto de las interacciones interpersonales, institucionales o culturales, en la base se gesta una violencia sutil poco reconocida generada y reproducida por y desde las estructuras de la violencia de género, inequidad, desigualdad, vulneración a los derechos humanos, etc. La violencia estructural en el contexto de la atención materna se refiere a cómo las instituciones de salud, debido a su estructura y funcionamiento, pueden contribuir a la perpetuación de sufrimiento físico y emocional en ciertos grupos de personas. Esto ocurre de manera sistemática y estructurada, afectando tanto a individuos como a colectivos. (Galtung, 1990). La precarización en salud acentúa las desigualdades sociales, restringe los derechos de salud y limita el acceso a una atención digna y de calidad, desprotegiendo a los colectivos que quedan a merced de la mercantilización en salud. La burocratización en las instituciones de atención a la salud son procesos administrativos que se convierten en barreras que impiden dar la atención pronta y expedita a las necesidades en salud. La precarización y la burocracia son tipos de violencia donde no se tiene un agresor identificable, sino que son ejercidas por la propia estructura, alimentando y retroalimentando prácticas de violencia, la institucionalizan, interiorizan y normalizan, manteniendo el *statu quo* y las concepciones que tiene el Estado en relación con la salud y su atención.

Por otro lado, el territorio de la salud abarca diferentes niveles de análisis y la violencia que se gesta de igual manera tiene origen multinivel. En el área de la salud se recurre a dar las explicaciones enfocadas en el nivel interpersonal, deslindando la responsabilidad y las implicaciones legales que tienen las estructuras en la generación de la violencia.

La violencia puede comenzar en cualquier punto de las estructuras y ser transmitida a otros niveles. Con la estructura violenta institucionalizada y la cultura violenta interiorizada, la violencia directa también tiende a volverse institucionalizada, repetitiva y ritualista (Galtung, 1990).

Así, la violencia estructural día a día alimenta a las diferentes manifestaciones de violencia: la de pareja, la falta de seguridad, discriminación, *burnout*, *mobbing*, violencia de género a la misma violencia obstétrica, etc., culpabilizando a los actores sociales de los efectos que cada día se magnifican, perpetúan y ritualizan, porque son alienados y alienantes por las mismas estructuras sin modificar de fondo la génesis de estas.

Esta triada de elementos que proponemos para el análisis de la violencia institucional debe abrir el debate sobre los cambios estructurales, conceptuales y materiales necesarios para atender los problemas de las violencias en los diferentes contextos, entendiendo la interrelación con diferentes determinantes sociales, no solo con la intención de describirlos sino de transformarlos.

REFERENCIAS

- Aguiar, J., Lucas-d'Oliveira, A. F., & Blima-Schaiber, L. (2013). Violência institucional, autoridade médica e poder nas maternidades sob a ótica dos profissionais de saúde. *Cadernos de Saúde Pública*, 29(11), 2287-2296. <https://doi.org/10.1590/0102-311x00074912>
- Arguedas, G. (2014). La violencia obstétrica: propuesta conceptual a partir de la experiencia costarricense. *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 11(1), 145-169.
- Beckfield, J., Bambra, C., Eikemo, T. et al. Una teoría institucional de los efectos del estado de bienestar en la distribución de la salud de la población. *Soc Theory Health* 13 , 227–244 (2015). <https://doi.org/10.1057/sth.2015.19>
- Bellón Saameño J. A. (2006). Demanda inducida por el profesional: aplicaciones de la teoría económica a la práctica clínica [Doctor-induced demand: Applications of economic theory in clinical practice]. *Atencion primaria*, 38(5), 293-298. <https://doi.org/10.1157/13092989>
- Bellón Sánchez, S. (2015). La violencia obstétrica desde los aportes de la crítica feminista y la biopolítica. *Dilemata*, 7(18), 93-111. <https://www.dilemata.net/revista/index>.
- Castro, R. (2014). Génesis y práctica del habitus médico autoritario en México. *Rev. Mex. Sociol*, 76(2), 167-197. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032014000200001
- Castro, R., & Erviti, J. (2003). Violations of Reproductive Rights during Hospital Births in Mexico. *Health and Human Rights*, 7(1), 90-110. <https://doi.org/10.2307/4065418>
- Díaz García, L. I., & Fernández, Y. (2018). Situación legislativa de la Violencia obstétrica en América latina: el caso de Venezuela, Argentina, México y Chile. *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, 51(segundo semestre), 123-143. <https://www.scielo.cl/pdf/rdpucv/n51/0718-6851-rdpucv-00301.pdf>
- Farmer, P. (2004). An anthropology of structural violence. *Curr Anthropol*(45), 305-326.
- Farmer PE, Nizeye B, Stulac S, Keshavjee S (2006) Violencia estructural y medicina clínica. *PLoS Med* 3(10): e449. <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.0030449>
- Galtung, J. (1969). Violence, peace and reserarch. *Journal of Peace Research*, 6, 167-197.
- Galtung, J. (1990). Cultural Violence. *Journal of Peace Research*, 27(3), 291-305.
- Gómez, B. (19 de junio de 2017). Amenazas, insultos y violencia, la realidad de las mujeres embarazadas y con VIH en Veracruz. *Animal Político*. <https://www.animalpolitico.com/sociedad/veracruz-vih-mujeres-embarazadas>
- Guzmán, Ó. E. (23 de agosto de 2022).

- Nace bebé en la estación del Metro Eugenia de la CDMX. *Quinto Poder*. <https://quinto-poder.mx/tendencias/2022/8/23/nace-bebe-en-la-estacion-del-metro-eugenia-de-la-cdmx-14612.html>
- Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE). (2023). *Qué dicen los datos públicos? Radiografía de la violencia obstétrica y la muerte materna*. <https://violenciaobstetrica.gire.org.mx/>
- Guevara-Ríos, E. (2024). Estrategias para la prevención de la violencia institucional contra la mujer en la atención obstétrica. *Rev Peru Ginecol Obstet*, 1-6. <https://doi.org/10.31403/rpgo.v70i2641>
- INEGI. (2021). *Encuesta Nacional sobre la dinámica de las Relaciones en los Hogares ENDIREH 2021*. www.inegi.org.mx/contenidos/programas/endireh/2021/doc/endireh2021_presentacion_ejecutiva.pdf
- Infobae. (13 de Nov de 2022). Araceli de 14 años dio a luz en la banqueta y su bebé murió afuera del hospital donde no la atendieron en Chiapas. *Infobae*. <https://www.infobae.com/america/mexico/2022/11/13/nina-de-14-anos-dio-a-luz-en-la-banqueta-y-su-bebe-murio-afuera-del-hospital-donde-no-la-atendieron-en-chiapas/>
- Infobae. (13 de enero de 2023). Una bebé murió por presunta negligencia médica en hospital de Ecatepec. *Infobae*. <https://www.infobae.com/america/mexico/2023/01/13/una-bebe-murio-por-presunta-negligencia-medica-en-hospital-de-ecatepec/>
- Iparraguirre, M., Mendoza, J., Córdor, M., & Muñoz, R. (2023). La violencia obstétrica como biopoder: a propósito de la dignidad de la mujer. *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas Teoría Social y pensamiento crítico*(17), 411-423. <http://doi.org/10.5281/zenodo.7527761>
- La Parra, D., & Tortosa, J. (2003). Violencia estructural: una ilustración del concepto. *Documentación social*, 131(3), 57-72.
- Lourau, R. (1975). *El análisis institucional*. Amorrortu editores S. A.
- López-Arellano, O., & Jarillo-Soto, E. (2017). La reforma neoliberal de un sistema de salud: evidencia del caso mexicano. *Cadernos de Saúde Pública*, 1-13.
- Martínez, A. (2023). Una mirada a la violencia obstétrica: la relación individuo-cuerpo y sociedad-cuerpos. *Eikasia. Revista de Filosofía* (114), 167-184.
- Marx, K. (2010). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Editorial Biblioteca Nueva.
- Montes, M. (2008). Cuerpos gestantes y orden social. Discursos y prácticas en el embarazo. *Index Enferm*, 17(1), 25-29. https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1132-12962008000100006
- Palma, A., Gerber, MM., Ansoleaga, E. (2021). Riesgos psicosociales laborales, características organizacionales y salud mental: el rol mediador

- de la violencia laboral. *PSYKHEC*. 31(1), 1-18. <https://doi.org/10.7764/psykhe.2019.22383>
- Salama, P. (2008). Informe sobre la violencia en América Latina. *Revista de Economía Institucional*, 81-102.
- Sell, S., & Williams, O. (2020). Health under capitalism: a global political economy of structural pathogenesis. *Review of International Political Economy*, 1-25.
- Sol de Toluca, El. (3 de abril de 2019). Diputados encuentran carencias en hospitales públicos durante visita sorpresa. *El Sol de Toluca*. <https://www.elsoldetoluca.com.mx/local/diputados-encuentran-carencias-en-hospitales-publicos-durante-visita-sorpresa-3273681.html>
- Vanguardia MX. (16 de marzo de 2017). Las fallas en los hospitales de México revelan la crisis de la seguridad social. <https://vanguardia.com.mx/noticias/nacional/las-fallas-en-los-hospitales-de-mexico-revelan-la-crisis-de-la-seguridad-social-FC-VG3293699>
- Vergara, N. (2009). Complejidad, espacio, tiempo e interpretación. Notas para una hermenéutica del territorio. *Alpha*, 233-244.
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2024). *¿Qué es la burocracia?* Ediciones Sequitur.

RESEÑA

GÉNERO: SUS EXPERIENCIAS Y SUS ESPACIOS

LUIS FAJARDO VELÁZQUEZ

Género, ciudad y espacio social. Aportaciones para aprender de la pandemia.

Coordinadores: Karime Suri Salvatierra y Javier Delgado Campos

Año: 2024

Editorial: Universidad Nacional Autónoma de México.

Número de páginas 109.

La ciudad es un producto que refleja la máxima realización y aspiración del ser humano. En su aparente caos esconde, oculta y disimula un orden por descubrir, descifrar e interpretar para que sea habitable para todas y todos. De ahí que, la pandemia de COVID-19 representó una inmejorable oportunidad para que los eventos coyunturales adquirieran un matiz de notoriedad, visibilidad y contemplación. El texto *Género, ciudad y espacio social*, coordinado por Karime Suri Salvatierra y Javier Delgado Campos presenta un conjunto de textos que enmarcan las complejidades y retos de ser mujer en pleno siglo XXI. Su obra comprende una presentación, a cargo de Delgado Campos, y cuatro artículos, cuatro experiencias, de diversas autoras. Al inicio, el autor mexicano describe la complejidad mundial en la que la sociedad se vio inmersa debido

* Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma de Nayarit. Profesor de la Licenciatura en Derecho y de la Licenciatura en Arquitectura de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Contacto: luis.fajardove@correo.buap.mx

a la pandemia y que, por decirlo de una manera, se experimentó una doble situación impensable. Por un lado, la de la sociedad que debía de replantearse sus hábitos y costumbres que habían regido su forma de ser y estar en el mundo; o sea, su comportamiento cotidiano; y, por otro, la del gobierno que se vio forzado a actuar reactivamente e implementar decisiones y políticas públicas para supuestamente proteger a la ciudadanía. La realidad, la nueva realidad impuesta, en un escenario pospandémico, propició que el espacio público se prohibiera y se trastocara profundamente para evidenciar que la ciudad restringe su acceso a las mujeres.

La primera aportación es de Karime Suri Salvatierra. En su texto, haciendo un énfasis en el Segundo Congreso Internacional de Estudios sobre la Ciudad, describe a la ciudad como una categoría y realidad que se resignifica, condicionante y condicionadora, de distintas realidades en un constante, e inevitable, conflicto. Para ello, la autora utiliza como eje central de su propuesta a Pierre Bourdieu para justificar que tanto el espacio y como el habitante se entrelazan mutuamente el uno al otro. Además, como *quid* describe que el espacio no es (ni idealmente puede llegar a ser) un espacio neutro, superando así la conocida dicotomía *público-privado*. Igualmente, la autora propone superar el androcentrismo, lo cual, quizá sin pretenderlo, recuerda a lo ya previamente expuesto por Pacheco (2010). También resulta pertinente la mención que hace res-

pecto a que las indagaciones realizadas son de carácter situadas. Es decir, dicha técnica posibilita establecer claramente quién o quiénes y desde dónde se está realizando una determinada búsqueda. Así, también comparte la pertinencia de que las investigaciones urbanas pueden complementarse mediante una metodología mixta; es decir, hacer uso de una epistemología feminista mediante la utilización de entrevistas, etnografía y técnicas cuantitativas.

Posteriormente, Edith Mendoza profundiza en la utilización y el disfrute del espacio público mediante una postura fenomenológica-hermeneútica y la exposición de un triada basada en el disfrute, la experiencia y la danza contemporánea. La pandemia, de acuerdo con la autora, cambió diametralmente nuestra cotidianidad pues logró implementar ciertas conductas que previamente se consideraban como impensables; por ejemplo, quedarnos en casa y evitar el contacto con los otros provocó nuevas formas de gestionar el cuerpo-mente y su vínculo con la ciudad. Como estrategia, hace un énfasis en los nuevos verbos que describen la experiencia urbana como: evitar, reducir o refugiar; todas emociones que giran en torno al miedo debido a que, entre otras, las calles se quedaron vacías y andar en ellas conllevaba un riesgo, *a priori*, innecesario. La ciudad moderna, dice la autora, desconecta más que conectar, y las reuniones e interacciones se vuelven inusuales y menos recurrentes. El taller-laboratorio efectuado sirvió como un espacio de

desahogo, encuentros y significación de momentos, circunstancias y devenires resultantes de la ya mencionada pandemia. Como aportaciones novedosas de este texto consiste en que dicho laboratorio no se pudo llevar a cabo en algún espacio público, sino que, dadas las circunstancias imperantes, se realizó en el espacio virtual.

El tercer texto es de Calderón Salazar y Claudia Rafful Loera. Como núcleo de su propuesta se relaciona la segregación espacial a través de un evento de la nueva Red de bailadores. Hacen uso de una metodología mixta e interdisciplinaria y entrevistas en profundidad para cartografiar en dónde se articulan conceptos como espacio, identidad y sexualidad, entre otras. Particularmente, resulta interesante el rescate y la mención del baile como una habilidad para todo tipo de mujeres, desde la ama de casa hasta las madres trabajadoras. Asimismo, como núcleo central y soporte para todo el texto, que para el desarrollo de sus aportaciones utilizan el concepto de movimiento de disidencia sexual, para todo aquello no reconocido, o validado, por la esfera heteropatriarcal. La noche se considera, en su significación en la cultura popular, como prohibido pero que también puede significar espacio de libertad, y más, a partir de un evento disruptivo como lo fue la pandemia. Para ambas, la(s) otra(s) identidad(es) se construye(n) a partir de lo histórico, lo económico y los procesos territoriales para que la utilización del espacio se vuelva una transgresión ante

lo típicamente aceptado y reconocido como permitido pues existe un sistema que complejiza y marginaliza a los cuerpos que no son visto como aceptados. La calle, la plaza, el espacio público se convierten, para la realidad latinoamericana, en un espacio de constantes luchas y tensiones interminables.

El cuarto, y último texto, corresponde a Eva Ortiz Ávalos. Ella afirma que el espacio surge debido a las relaciones de poder; de ahí que la histórica división sexual del trabajo ha logrado invisibilizar a las mujeres para, notoriamente, vivir en una sociedad de y para los varones; es decir, una mirada androcéntrica del mundo que se ha impuesto regularmente y que afecta el espacio público de las mujeres. Como método utilizó un estudio de corte cualitativo e inductivo que evidenció las recurrentes necesidades; por ejemplo, que la existencia de espacios invadidos desconoce las necesidades femeninas subordinándolas, otra vez, a las necesidades de los otros, los varones. La ciudad es las historias que se cuenta, que se reinventan y que se viven. Los destinos y los horarios mediante la pandemia de Covid produjeron nuevas formas de relacionarse posibilitando un entretejido de nuevos vínculos, aunque, parece que, aumentaron la carga del trabajo para las mujeres. El espacio no es un contenedor estático, sino que, por el contrario, está en constante crecimiento, aunque dicho por la autora, el cuidado, el de la sociedad, y el de su familia, se volvió prioritario menoscabando el propio.

En resumen, estos textos, experiencias y memorias nos permiten enfrentar y confrontar la realidad como espacio neutro, algo inviable (incluso peligroso), si es que se está hablando a través de la categoría de género. Eso sí, a pesar de las enormes complejidades, insatisfacciones y prejuicios, los autores difunden y logran su cometido acertadamente. Ello gracias al uso de metodología fenomenológica-hermeneútica pues permiten visibilizar *in situ* y establecer, a pesar de todo y contra todo, espacios de disfrute en los que la memoria y la cotidianidad generan nuevas formas de cuidado y de convivencia. Sin embargo, la utilización de lo que actualmente se conoce como lenguaje inclusivo, particularmente del uso del todes en uno de los relatos, resulta innecesario para textos académicos.

REFERENCIAS

Pacheco, L. (2010). *El sexo de la ciencia*. Universidad Autónoma de Nayarit.