

IV Sección

Literatura y poesía en su contexto histórico y geográfico

De México D. F. al contexto latinoamericano de fin de siglo XX: la ciudad en *Los rituales del caos* de Carlos Monsiváis

Jairol Núñez Moya
jairol.nunez@ucr.ac.cr
Universidad de Costa Rica

Recibido: 8 de mayo de 2015

Aceptado: 23 de mayo de 2015

RESUMEN

Los rituales del caos (1995) de Carlos Monsiváis caracteriza a la ciudad de México D.F. de fin de siglo XX. El presente artículo considera la conceptualización de la ciudad de los teóricos sociales con el fin de identificar la representación monsvaisiana, y además, reflexionar a través de la demanda expositiva del texto sobre el acontecer urbano, que se puede traducir a otros espacios latinoamericanos debido a la globalización, la sobrevivencia de la tradición y el consumo. Una posibilidad que nos brinda la literatura para reflexionar sobre los cambios culturales que en la actualidad permean todas las realidades sociales.

Palabras claves: Ciudad; México D.F.; Carlos Monsiváis; Los rituales del caos; literatura latinoamericana; siglo XX; cambio cultural

To the Mexico City from the Latin American context of end of the century XX: the city in *Los rituales del caos* de Carlos Monsiváis



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.ucr.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

ABSTRACT

Los rituales del caos (1995) by Carlos Monsiváis characterizes the city of Mexico D.F. the end of the twentieth century. This article considers the conceptualization of the city of social theorists in order to identify the monsvaisiana representation, and also think through expository text demands on urban events, which can be translated to other Latin American cities due to the globalization, the survival of tradition and consumption. One possibility that gives us the literature to reflect on the cultural changes that currently permeates all social realities.

Key words: city; Mexico City; Carlos Monsiváis; Los rituales del caos; Latin American literature; twentieth century; cultural change



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.ucr.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

“Estudiar las estrategias de representación de los terceros, estudiar su belleza, sus modos de exponerse, lleva a un ejercicio de asombro y sorpresa, si aceptamos que en los modos más recónditos de comportarse el Tercer Mundo es exagerado, sobrecargado, como aquel sujeto que no sólo se muestra desde el reflejo (sea una composición visual o discursiva), sino que anuncia que se está mostrando.”

Armando Silva, *Imaginario Urbanos*. 1992.

A fin de siglo XX en América Latina se llevan a cabo una serie de reflexiones las cuales apuntan a explorar el carácter cultural e identitario que permea nuestra dinámica social. Intelectuales y académicos proponen marcos teóricos que sustentan esos análisis, pero también abordan, mediante la apreciación de la cotidianidad, distintas formas de imaginar y representar el mundo.

Acudimos a la puesta en escena del cambio cultural. El proceso de globalización, la irrupción tecnológica y nuevas mediaciones comunicacionales, introducen variantes significativas que son sometidas a un escrutinio crítico.

En este periodo encontramos la figura de Carlos Monsiváis, quien caracteriza su trabajo a partir de la transformación experimentada en México D.F. durante la segunda mitad de siglo XX. El autor con su particular forma de construcción textual retórico-discursiva y con su amplia producción nos lleva a una revisión del contexto que él mismo vive como testigo y protagonista.

En el intelectual hacen eco los cambios vertiginosos que se estructuran a partir de la posguerra y la entrada en vigencia de un nuevo orden mundial. Ante la percepción de la realidad, Monsiváis alza su voz, y manifiesta una lectura del acontecer que le es contemporáneo. Su obra, acuñada mediante la sanción social de ensayo en su variante de crónica, pone sobre la palestra procesos culturales que se viven en la urbe, espacio que él recorre asiduamente y de donde recoge no sólo vivencias y experiencias, sino las múltiples historias que se constituyen en una de las herencias eruditas más significativas del México contemporáneo.

Los rituales del caos (1995) pone de manifiesto la vida en la ciudad de México a fin de siglo XX; con su verbo irónico Monsiváis persuade a una toma de posición



con respecto a lo que sucede, y llama la atención sobre una dinámica social, que fácilmente puede ser traducida al resto de Latinoamérica.

Se presenta a continuación una aproximación al surgimiento de la ciudad y su consolidación a través de la Modernidad, punto de partida para entender la forma que asume el México finisecular y que es retratada por Monsiváis. Esa representación monsvaisiana de la urbe, bella en su carácter descriptivo y expositivo, nos inquiera acerca del entorno cultural, social e histórico convocándonos a una reflexión sobre la vida en la ciudad. Tal como lo apunta Armando Silva (1992), aceptamos esos imaginarios exagerados y sobrecargados como reflejo de algo que está sucediendo y que se nos está mostrando posible a los latinoamericanos.

Una aproximación a la ciudad

El estudio de la ciudad se da de la mano de la concepción de la Modernidad; ya que se asume como ícono característico del paso del feudalismo al capitalismo; y subsecuentemente, generadora de la contraposición rural-urbano, producto del desarrollo industrial.

Podemos decir que la ciudad "...es una comunidad de considerable magnitud y de elevada densidad de población, que alberga en su seno una gran variedad de trabajadores especializados, no agrícolas, amén de una élite cultural, intelectual." (Sjoberj en Urrutia, 1999, p. 62), lo cual la hace un "escenario o teatro de grandes transformaciones y acontecimientos." (Mendoza, 2005, p. 46).

Así caracterizada, la urbe empiezan a ser motivo de reflexión de los teóricos sociales a inicios del siglo XIX, cuando la revolución industrial da lugar a controversias asociadas al modo de producción capitalista y la incidencia de lo económico en lo social.

Para Marx y Engels: "El vapor y la maquinaria revolucionaron [en ese] entonces la producción industrial." (1978, p. 31), lo cual se convierte en una expresión del modo de producción pero también en una marca contextual donde



“De los siervos de la Edad Media surgieron los vecinos libres de las primeras ciudades; [y] de este estamento urbano salieron los primeros elementos de la burguesía.” (Marx y Engels, 1978, p. 31).

En ese sentido, la cuestión urbana remite a medios de consumo y a los intereses de grupos, con miras al poder político de la burguesía. Por eso, la ciudad representa, en este contexto, el lugar de la búsqueda de trabajo y se contrapone a la vida del campo que había dominado el paisaje. Fábricas, talleres, puentes y ferrocarriles son las nuevas maravillas creadas por la sociedad moderna, las cuales proveen a su vez desplazamientos a nuevas tierras, el cosmopolitismo y la dependencia de la metrópoli.

“Las influencias que la ciudad ejerce sobre la vida social del hombre son mayores de lo que indicaría la magnitud de la población urbana, pues la ciudad no es sólo la morada y el taller del hombre moderno, sino también el centro de iniciación y control de la vida económica, política y cultural que ha traído a su órbita las más remotas partes del mundo y entrelazado en un cosmos diversas áreas, pueblos y actividades.” (Wirth en Urrutia, 1999, p. 96).

Existe por tanto una modernización colectiva aplicada a la totalidad de la realidad, no por los individuos sino por un sistema social demarcado en ese contexto urbe-progreso. Aquí la misma Modernidad construye los sujetos como producto histórico. Esa construcción de los sujetos implica que junto al nacimiento de la ciudad se da una nueva subjetividad económica y política. Para Simmel:

“Los problemas más profundos de la vida moderna se derivan de la demanda que antepone el individuo, con el fin de preservar la autonomía e individualidad de su existencia, frente a las avasalladoras fuerzas sociales que comprueben tanto la herencia histórica, la cultura externa como la técnica de la vida.” (2005, s.p.).

Sobreviene en consecuencia un cambio y la adaptación de los individuos, transformando su personalidad y adquiriendo nuevos comportamientos. Esta nueva forma de vida intensifica los estímulos nerviosos y conlleva una exigencia



intelectual, racional, individualista, regida por lo monetario y la especialización, y además, demarcada por una actitud anómica (*blasé*).

La ciudad actúa como una matriz social donde tiempo, exactitud, cálculo, puntualidad, aceleran la forma de vida. La diferencia de Simmel (2005) entre cultura objetiva (tecnología, ciencia, derecho, individualismo) y cultura subjetiva (saber tradicional, religión, costumbres), muestra que, a pesar de responder a lógicas distintas, éstas pueden sobrevivir juntas en el espacio urbano.

Esto suscita a una superación de la visión dicotómica campo-ciudad avanzado el siglo XX (García, 1997), lo cual es patente en la realidad contemporánea, donde esa mercantilización ha dado un paso aún mayor y está regida por la globalización (la coexistencia de lo local y lo global, de la tradición y el progreso, de lo moderno y lo posmoderno).

Ante la evolución del espacio urbano se tiene que “El crecimiento de las ciudades y la urbanización del mundo es uno de los hechos más impresionantes de los tiempos modernos.” (Wirth en Urrutia, 1999, p. 96), no necesariamente igual en todas partes, pero con características semejantes, las cuales se ciñen como determinantes en la lógica globalizada (v.gr. García, 2005).

Así, el aspecto económico-comercial es inherente a la constitución urbana, y articula producción y consumo de la mano con el aumento de la población, característica que es una constante en el tiempo. De hecho, Castells ve a la ciudad como una unidad de consumo colectivo:

“...la función social distintiva de la ciudad en el capitalismo tardío consistía [o consiste] en ser el lugar de reproducción de la fuerza de trabajo. Las ciudades, en esa fase del desarrollo capitalista, eran [o son] más el lugar central de los procesos de consumo colectivo que el lugar de producción e intercambio.” (Castells en Urrutia, 1999, p.25).

Ese crecimiento se vuelve apoteósico durante la segunda mitad de siglo XX, acompañado de un deterioro en la infraestructura; una mayor suburbanización y metropolización; la concentración de la pobreza, de indigentes y de desempleados; y desde luego, una notable transformación económica, principalmente en las



grandes ciudades (Sassen en Urrutia, 1999). La mundialización de la economía amplía la discusión sobre la ciudad, debido a la necesidad de interpretar cómo los modos de vida se diversifican; y además, cómo hay un desplazamiento del poder por parte de las grandes empresas hacia actividades y modos de organización social sustentados en fábricas, servicios y mercados (Sassen en Urrutia, 1999).

Así las cosas, con el crecimiento, la multiplicidad y el consumo se llega a romper el proyecto moderno que origina la ciudad (Augé, 2000). De hecho, el disparo tecnológico del siglo XIX es un ejemplo de que a partir de la revolución industrial y la “invención” de nuevas formas de energía, se exacerbaban los avances científico-técnicos, que paradójicamente le llegan a restar al individuo su participación social; al tiempo sobrevienen el dominio económico y la preeminencia cada vez más marcada de un modelo capitalista en el siglo XX.

En este devenir, surge la ciudad en Latinoamérica, marcada por un papel transculturador (*v. gr.* Rama, 1984). La instauración de un orden moderno conlleva la espacialización de un proceso cultural donde se involucran diversos actores, aún más que los llegados a la urbe metropolitana con la industrialización. Poco a poco en la conformación de nuestras ciudades se ponen en práctica los postulados modernos en manos de una élite ilustrada que fija los parámetros de progreso (Rama, 1984; Larraín, 1996).

Para Rama (1984) la ciudad no es una sola cosa, sino más bien un texto susceptible de lecturas, en la cual a partir de lo simbólico podemos adentrarnos en la dinámica social instaurada, donde las decisiones que toman unos afectan a los otros, y en la cual esa misma diversidad se nos muestra con todas sus contradicciones. De ahí que la producción simbólica, ideológica y cultural sea susceptible de análisis, con el fin de desentrañar cómo se llevaron a cabo estos procesos y cuáles son sus manifestaciones. Al respecto, señala Remedi (1997):



“La ciudad, el sistema espacial regional, el conjunto especializado y jerarquizado de espacios articulados y desplegados sobre el globo, se convirtió [...] en un punto de acceso, un aleph desde el cual visualizar y exhibir al desnudo el orden colonial primero, y el modelo cultural neo-colonial después, con todos sus rasgos principales y sus contradicciones.” (Remedi, 1997, s.p.).

El establecimiento de la ciudad moderna en América Latina conlleva múltiples significaciones a partir de la interacción de los diferentes actores sociales, las cuales estructuran una Modernidad adecuada a las características identitarias propias de nuestros países (Larraín, 1996). Para Sarlo (2003), en el caso de Buenos Aires, la urbe se articula: “frente a transformaciones que alteran las relaciones sociales y económicas, pero también perfiles urbanos, los planos y las perspectivas del paisaje, las topografías naturales, [por ello] la cultura suele elaborar estrategias simbólicas y de representación...” (2003, p. 31). Por eso la necesidad de profundizar en las representaciones y de ver el porqué de su reproducción y permanencia en el imaginario social.

A fin de siglo, la diversificación de representaciones producto de la diferenciación del espacio urbano hacen del mundo, un mundo plural, fragmentado, identificado con el caos y con un no sentido de las cosas. La proliferación de multiplicidad de interpretaciones suscitadas gracias a la vivencia en la ciudad avivan la conciencia de desorden, la cual se vuelve creadora debido a su fascinación. Más aún en Latinoamérica donde la diversidad siempre ha confluído. Por ello “el desorden puede traducirse en orden por el efecto de lo imaginario, lo simbólico y las prácticas ritualizadas.” (Balandier, 1990, p. 12).

En esa dirección, con Monsiváis, el orden oculto en el caos se interesa por desmenuzar las representaciones del mundo de la segunda mitad de siglo XX, la multiplicación de las preguntas y la identificación que pueda dar explicación; una explicación desde lo mexicano pero también desde lo latinoamericano.

El proceso interpretativo debe entonces enfrentar al caos en busca de órdenes parciales poniendo de manifiesto las configuraciones sociales trastocadas.



La sociedad llega de esta forma a verse comprometida con la historia de la ciudad dada su acción constante, conjugándose la ritualización de los acontecimientos con los problemas de la cotidianidad y los nuevos desafíos.

La ciudad en *Los rituales del caos*

Los rituales del caos muestra a la ciudad en tanto punto de anclaje de la realidad sociocultural mexicana. Esta se constituye en un sistema cognitivo que nos lleva a reconocer una serie de aspectos de orden, llámense estereotipos, opiniones, creencias, valores y normas, que la hacen parte de la cotidianidad de millones de individuos (Araya, 2002), los cuales coexisten en una pluralidad desbordante, caótica.

La ciudad en el texto sirve de guía para que el lector discorra por la multiculturalidad propia de nuestros pueblos; éste acude no a una conceptualización, sino más bien a la visualización de las diferentes actividades que se suscitan en ese entorno cultural. Así, se propicia un conocimiento de los hechos y una cercanía a través de lo descrito, donde entra en juego un horizonte cultural que permite la identificación de los procesos vividos, ya que tarde o temprano todas nuestras ciudades discurren por experiencias similares.

En *Los rituales del caos*, la ciudad se convierte en la depositaria metonímica de lo retratado. Desde el inicio queda claro cuál es el escenario sobre el que se construye el texto y desde luego al que aluden los diferentes hechos que son descritos.

En Monsiváis la ciudad de México adquiere un carácter de espacio catastrófico, en el cual el crecimiento es la característica determinante:

- “• México es la ciudad más poblada del mundo (¡La Super-Calcuta!!) (sic)
- México es la ciudad más contaminada del planeta (¡El laboratorio de la extinción de las especies!)
- México es la ciudad donde lo insólito sería que un acto, el que fuera, fracasase por inasistencia. Público es lo que abunda, y en la capital, a falta de cielo límpidos, se tienen, y a raudales, habitantes, espectadores, automovilistas, peatones.



- México es la ciudad donde lo invivible tiene sus compensaciones, la primera de ellas el nuevo status (sic) de la sobrevivencia.” (Monsiváis, 1998, p. 19).

A la ciudad llegamos a través de la multitud como evidencia de un crecimiento desorbitante y caótico. Un crecimiento demográfico desproporcional (Sjoberj en Urrutia, 1999), el cual genera “una opresión sin salida”, el tumulto: “El gran hacinamiento, el arrepentimiento ante la falta de culpa, el espacio inabarcable donde casi todo es posible a causa de “el Milagro”, esa zona de encuentro del trabajo, la tecnología y el azar.” (Monsiváis, 1998, p. 17). La vida en ese espacio es una suerte de chovinismo al que se aferran los individuos. Valga la apreciación de Salazar:

“Para Monsiváis, la ciudad tiene la consistencia de un mosaico de imágenes entrelazadas, de espacios que adquieren unidad a partir de encontrarse unos sobre otros, de tiempos que se contraponen entre sí y se contradicen: composición que es montaje de miradas.” (2006, p. 31).

Al inicio del texto, en “La hora de la identidad acumulativa. ¿Qué fotos tomaría usted en la ciudad interminable?” se hace un recuento de esas, las imágenes más frecuentes de la vida enredada en la ciudad, las cuales ritualizan el espacio: el metro (seis millones de usuarios al día en 1994), el Estadio de la Ciudad Universitaria (en el examen de inscripción), los Tianguis (ejemplo de economía subterránea, subsistencia de la calle; o en los semáforos las ventas de *clínex*, la presencia de malabaristas, etc.), las piñatas (con figuras del Demonio, el Nahual, las Tortugas Ninja o Batman), la basílica de Guadalupe, el hervidero de vehículos (sólo con una disminución del tránsito a las dos de la mañana), las azoteas (continuación de la vida agraria, o espacio al que se amplía la “casa” para dar campo a toda la familia que emigra), el Museo de Antropología, el Zócalo (a cualquier hora), escenas de violencia (siempre presente la policía), y hasta los mariachis en la Plaza Garibaldi (con imperativo acústico).

Estas imágenes ponen en sobremesa la presencia, en primera instancia, de la multitud, pero también de otros elementos como lo son los medios de sobrevivencia y las estrategias utilizadas para ello. Se retratan los mercados, la



economía informal, el “actuar” o vender en los cruces de calles. Igualmente se destaca a la tradición, la cual convive con el espectáculo y el consumo, dándole significados a la ciudad.

En esa caracterización de la fragmentación urbana, se tiene que en México D. F. el terrible “suicidio” de los embotellamientos da al traste con una segunda naturaleza del ser humano, otras habilidades necesarias como apuntaba Simmel (2005). Ejemplo de ello es que en carro sólo se recorren dos kilómetros en tres horas: *“¡Qué horror, tres horas en mi automóvil para recorrer dos kilómetros!/ ¿Ya oíste hablar de los que caen desmayados por la contaminación?/ Falta el agua en muchas partes/ Nada más de viviendas se necesitan otros tres millones...”* (Monsiváis, 1998, p. 20, cursiva en el original).

Asimismo, la multitud es depositaria de una visión histórica de concentración poblacional en un espacio, en la cual la migración del campo a la ciudad se hace presente y emula la Reforma Agraria en las azoteas:

“En las azoteas se concentran las evocaciones y las necesidades, hay gallinas y chivos, hay gritos a los helicópteros porque espantan a las vacas y los labriegos que las ordeñan, hay la ropa tendida a modo de maíz crecido, hay cuartos en donde caben familias que se reproducen sin dejar de caber...” (Monsiváis, 1998, p. 18).

Sin duda, en estos espacios tenemos un cuadro acumulativo de formas e identidades que llevan a la situación caótica y contradictoria que engloba la ciudad, la cual se ha venido a constituir en el espacio sincrético de la identidad latinoamericana contemporánea. Por ello en el texto se reconocen fácilmente ejemplos, como continuidad de las fotografías que lo acompañan. Conciertos, celebraciones religiosas y futbolísticas, lugares de esparcimiento saturados como los balnearios, el metro y el Auditorio Nacional, confirman lo descrito.

Pese a lo anterior, la visión de Monsiváis si bien se retrata catastrófica no es catastrofista (Salazar, 2006). La reflexión que sobreviene nos enfrenta a un escenario simbólico en el cual los mismos rituales sustentan una posibilidad, la sobrevivencia de la cultura popular en la cotidianidad. Por ello, la conceptualización



de la ciudad acontece mediante tres definiciones: la ciudad religiosa, el metro como ciudad y la ciudad como un gran tianguis. Ellas coinciden con la tradición, la multitud y el mercado, tres aspectos que son claves en la construcción retórica del texto y en la resignificación de la cultura popular a través de la sociedad de masas que lleva a cabo el autor.

La ciudad religiosa, es aquella que se despliega en función de la celebración a la virgen de Guadalupe, “Cada 12 de diciembre la *ciudad religiosa* se aglomera en la Basílica.” (Monsiváis , 1998, p. 47, la cursiva es nuestra), ya sea por la peregrinación o por las actividades que se organizan, entre ellas la serenata del día anterior que es transmitida por la televisión nacional.

La religión amalgama la población, genera un sentido de pertenencia y reivindica a los más desfavorecidos que tienen la posibilidad de tomar partido en esta actividad masiva: “¿Se produce allí, y de qué modo, lo que los teólogos de la liberación llaman *eclesiogénesis*, la creación de la iglesia desde abajo, desde el pueblo?” (Monsiváis, 1998, p. 47, cursiva en el original). La muchedumbre se procura disolver el orden jerárquico, dando cuenta de que la devoción a la virgen de Guadalupe le da sentido a la vida en la ciudad, ya que se constituye en un elemento identitario propio de la tradición, arraigado en prácticas cotidianas que se reavivan constantemente en la religiosidad popular.

Por otro lado, *el metro es la ciudad*, ya que en el confluye la multitud, y ahí todo es posible. Señala el ensayista:

“*El Metro es la ciudad*, y en el Metro se escenifica el sentido de la ciudad, con su menú de rasgos característicos: humor callado o estruendoso, fastidio docilizado, monólogos corales, silencio que es afán de comunicarse telepáticamente con uno mismo, tolerancia un tanto a fuerzas, contigüidad extrema que amortigua los pensamientos libidinosos, energía que cada quien necesita para retenerse ante la marejada, destreza para adelgazar súbitamente y recuperar luego el peso y la forma habituales.” (Monsiváis, 1998, p. 111, la cursiva es nuestra).

El metro es un no lugar (Augé, 2000), donde hay un deslizamiento del centro de interés, es decir, se utiliza por ser una necesidad pero no un espacio simbólico



a través del cual se construye un sentido de pertenencia. Esto es imposible para los cerca de 6 millones de usuarios (a 1994 según el texto) y es una situación cada vez más plausible en la ciudad, la cual se va poblando de no lugares, espacios que son más bien interiores en el que, el afuera se evade, porque ahí no se quiere pertenecer, o porque cada uno le da un significado diferente.

Quizá el único elemento que provee de significado a la ritualización de esos no lugares es el consumo, una especie de amarre identitario propio de fin de siglo. “*En el inmenso tianguis que es la ciudad, el Chopo es un territorio donde la solemnidad toma la forma de lo que, fuera, aún se considera provocación.*” (Monsiváis, 1998, p. 121, la cursiva es nuestra), esa provocación es la adopción por parte del Tianguis del Chopo de formas comerciales alternativas, por ejemplo el intercambio o la piratería, que transgreden el orden capitalista. Es por eso que la crisis económica es la cultura urbana “...porque todo lo adapta (estilos de vida, formas de trato, deseos, usos de tiempo libre) a la lógica de la sobrevivencia, que hace del consumo la zona de elecciones riesgosas.” (Monsiváis, 1998, p. 121). La ciudad es ese espacio que nos anticipaban Marx y Engels (1978) donde de uno u otro modo florece el capitalismo.

Estas categorías conceptuales son claves en la dinámica social descrita, tienen relación con la construcción del texto y su discurso, donde la demasiada gente y la diversificación de actores vuelven contradictoria la realidad. Una suerte de paradoja post-apocalíptica donde sobreviven la tradición, la lógica de la Modernidad, la tecnología y el intercambio comercial.

De esta manera, en *Los rituales del caos* también se refieren otras situaciones, prácticas y actividades, las cuales se asocian a la ciudad y le dan sentido a la vida de quienes la habitan. Ese es el caso de la lucha libre como medio de ascenso social, de los salones de baile o los conciertos; espacios en los que el pueblo, a pesar de la catástrofe que se vislumbra, puede cambiar la realidad dominante, aunque sea por instantes.



La lucha libre significó durante mucho tiempo en México “el gran recurso de los niños sin recurso” (Monsiváis, 1998, p. 125). Practicada en los espacios marginales y vista como una posibilidad de surgir llega a ser parte importante de la identidad y una esperanza para quienes ven en sus ídolos un ejemplo a seguir. De esta manera “El Santo: [es] una fábula realista de nuestra cultura urbana; una vida profesional cuya primera razón de ser fue la carencia de rostro; una fama sin rasgos faciales a los cuales adherirse.” (Monsiváis, 1998, p. 133).

Con respecto al baile popular, la ciudad atestigua dos formas que refiere Monsiváis, ambas en los sectores populares. Una, la de los tómbos o espacios de baile tropical muchas veces improvisados; otra, la de los salones de baile al que acuden los de mayor edad.

En los tómbos se busca el escape de la vida en la ciudad: “A los tropicalosos, cosquilleantes y cascabeleros, el destino les reservó los tómbos (de una canción de Daniel Santos: “El tómbos tábara”), originados en la urgencia de sitios de baile, que en este caso se improvisan en las calles, patios de escuela, galpones, fábricas abandonadas.” (Monsiváis, 1998, p. 114). Un ejemplo de ellos es La Conchita, donde el ruido típico de los sonideros tiende a ser un problema, lo cual muestra que no son precisamente espacios de socialización sino de escape, amenizados por Sonido Amistad Caracas o Sonido La Changa:

“Los chavos se acomodan en los intersticios del ruido. A ellos nada los aflige, están en su elemento, el ruido es su vientre materno, su proceso de gestación. El disc-jockey extravía sus palabras en el camino de las reverberaciones (él dice La Changa y se oye LAAAA CHAAAAANGA), y las reverberaciones no alteran la estolidez o el éxtasis...” (Monsiváis, 1998, p. 118).

Los bailes en los tómbos preparan muchas veces el terreno para la presentación de artistas como Willy Colón y se configuran como lugares de liberación de la rutina de la ciudad. Sucede algo similar con los salones de baile no improvisados, como el Salón Colonia, donde



“...los músicos tocan imperturbables, el danzón se distribuye entre las parejas, y los nativos de ese otro país que es el pasado, o más bien, de ese otro país que es la incapacidad de sentirse habitando el presente, no ceden a la moda ni abandonan sus primeros atavíos, sólo se apretujan mientras la luz difusa de la remembranza se adueña de la sala, y se baila el danzón como si se acometiera un vals en un museo, lo que propiamente ocurre.” (Monsiváis, 1998, p. 154).

En estos lugares, el danzón es un “Vals de los pobres”, según el ensayista éste muestra “la elegancia de la desposesión”, planteando a su vez una práctica de los grupos de clase baja. Por ello, tanto el baile como la lucha libre son en el marco urbano formas que adopta la cultura popular, misma que estaba patente con la religiosidad popular y que es el *leitmotiv* del acontecer de la vida en la ciudad.

La idea del texto de Monsiváis a partir de estas ritualizaciones, es que la ciudad popular es la imagen favorecida del siglo venidero, habitada desde abajo. Una imagen en la cual la gente es a fin de cuentas la que puebla el espacio y la que resignifica la realidad de acuerdo con sus condiciones, mismas que son dadas por las nuevas reglas del mercado que se inserta en esos espacios tradicionales. En ese sentido, en la ciudad ser es sobrevivir, ser es tener, ser es escapar a esa realidad desbordante y amenazante de la demasiada gente que habita el espacio y no lograrlo.

Respecto al espacio propiamente dicho, aquí coexisten todos los tiempos en uno. La urbe atestigua el paso de tiempo y hereda las inscripciones de quienes han manejado el poder. Esto es la ciudad letrada de Rama (1984), a la que historiadores, políticos e intelectuales se han encargado de dar forma. En Monsiváis sobrevive la ciudad histórica del proyecto liberal que configuró la México de fin de siglo XIX e inicios del XX (García, 1997). Ésta permanece a través de los monumentos que se mimetizan en el acontecer de la urbe con otros tipos de monumentos contemporáneos.

En ese espacio también se realizan los rituales:

“Con el tiempo, las estatuas y las “creaciones alegóricas” reciben de sus frequentadores un trato igualitario, sirven lo mismo a sesiones



conmemorativas que a citas de amor, y hacen pasar por alto sus desproporciones, que le restan armonía a lo que de ninguna manera lo hubiera tenido.” (Monsiváis, 1998, p. 136).

Esos “Símbolos de lo Cotidiano” son símbolos de poder, y de la Historia que han escrito las élites, ayer los que formaron el Estado, hoy los que amplían el “terrorismo visual” en la sociedad de masas:

“La urbanización destruye la pedagogía directa, y nos deja librados a lo obvio, la estética de la consolación en la desolación, que combina mártires subyugados ante el progreso que engendraron, y mitos de la cultura grecolatina, y delata la vanagloria (o la desinformación) del gobernante que contrató al escultor o compró las piezas en un saldo del almacén afrancesado.” (Monsiváis, 1998, p. 138).

La convivencia de los monumentos de ayer y los de hoy, son parte de la superposición de los tipos de ciudad que han existido, esa mezcla de lo moderno con lo posmoderno, de la estatua con el láser. Para García (1997) las funciones de la ciudad se han reconceptualizado a fin de siglo, manteniendo un núcleo histórico con los grandes edificios y monumentos que indican el origen, pero con la industrialización se genera la expansión urbana.

El crecimiento de los últimos cincuenta años pone de manifiesto esa industrialización, pero también la migración del campo a la ciudad y la dicotomía rural-urbano con la cual se definió por mucho tiempo a la ciudad (García, 1997). El crecimiento de la urbe descrita por Monsiváis es el factor principal por el que el Valle de México está poblado desde Querétaro hasta Puebla, o de Guadalajara a Oaxaca; pero también de que coexistan aspectos rurales que se evocan en las prácticas urbanas de ciertos grupos: “...los hijos y los nietos van y regresan, los compadres y las comadres se instalan por unos meses, y el cuarto se amplía, digo es un decir, hasta contener al pueblo entero de donde emigró su primer habitante.” (Monsiváis, 1998, p. 18).

La ciudad interminable que caracteriza el ensayo de Monsiváis (1998) coincide entonces con el concepto de ciudad diseminada de García (1997), aquella



que no sabemos dónde comienza ni dónde termina, producto de la expansión y el crecimiento conurbano. Las dimensiones que alcanza la ciudad gracias a la globalización permite ver las ciudades asociadas a las tradiciones, a la tecnología de gestión y comercialización, donde los movimientos comunicacionales guían el acontecer (García, 1997). Es justo ese el cambio que se está gestando en el contexto que Monsiváis nos presenta y que la preocupación del ensayista capta a través del texto: “Entre 1928 y el día de hoy intervienen la divulgación científica (que deja sentimientos diversos) y la omnipresencia de los medios masivos.” (Monsiváis, 1998, p. 105).

Esas relaciones comerciales y el desarrollo industrial implican un desarrollo en las comunicaciones, típico de las grandes ciudades (García, 1997), transmutando el espacio en una ciudad comunicacional o informacional, aquella en la cual las transnacionales y los centros comerciales se ven asociados a agencias o actores comunicacionales, que se conectan dentro de sí y al extranjero, ya no por los medios tradicionales sino haciendo uso de la tecnología (García, 1997). Conceptualización que se asocia a la publicidad y el espectáculo articulado por Monsiváis, en el entendido de que este “...está modificando muchos hábitos culturales y estrategias de consumo.” (García, 1997, p. 87).

El mundo actual monsvaisiano, el representado por la urbe, es un mundo que se identifica con el caos y con un no sentido de las cosas, donde

“Lo peor ya ocurrió (y lo peor es la población monstruosa cuyo crecimiento nada detiene), y sin embargo la ciudad funciona de modo que a la mayoría le parece inexplicable, y cada quien extrae del caos las recompensas que en algo equilibran las sensaciones de vida invivible.” (Monsiváis, 1998, p. 21).

En esa dinámica, tal y como apuntábamos, la representación de la ciudad deviene en apocalíptica debido al caos que produce. “Para muchos el verdadero encanto de la capital de la República Mexicana es su (verdadera y falsa) condición “apocalíptica.” (Monsiváis, 1998, p. 19). Por ello, las situaciones, actividades y formas de vida que se aluden en *Los rituales del caos* a partir de prácticas culturales,



son muestra de la sobrevivencia a una catástrofe que ya fue. Al respecto, el cierre del texto, la “Parábolas de las postrimerías. El apocalipsis en arresto domiciliario”, está escrito en un sarcasmo que supone el fin de los tiempos, en el que parece que lo peor ya se ha vivido y lo que esperamos que suceda no es más de lo que ya le ha pasado a la sociedad. La vida en la ciudad apocalíptica es más bien post-apocalíptica cuando nos enteramos de ello.

En una alusión directa las visiones del Apocalipsis y ante la pregunta de qué se espera que no se haya vivido, la respuesta aparece “*La esencia de los vaticinios es la consolación por el fraude: el envío de los problemas del momento a la tierra sin fondo del tiempo distante. Observa sin aspavientos el futuro: es tu presente sin la intermediaciones del autoengaño*”. (Monsiváis, 1998, p. 249, cursiva en el original).

Tomar conciencia de que el desastre ya se ha vivido es la exhortativa del ensayista, que mediante la mención al desarrollo tecnológico que puebla la ciudad y de las diferencias sociales, nos llama a darnos cuenta de lo que a fin de siglo XX está sucediendo:

“Y vi de reojo a la Bestia con siete cabezas y diez cuernos, y entre sus cuernos diez diademas, y sobre las cabezas de ella nombre de blasfemia. Y la gente le aplaudía y le tomaba fotos y videos, y grababa sus declaraciones exclusivas, mientras, con claridad que había de tornarse bruma dolorosa, llegaba a mí el conocimiento postrero: la pesadilla más atroz es la que nos excluye definitivamente.” (Monsiváis, 1998, p. 250, cursiva en el original).

La ciudad es testigo de su propia transformación y por qué no, de su propia destrucción. De esta manera la representación de la ciudad no es más que la del caos que sobrevive, una mezcla de reminiscencia moderna en cuanto al origen, y una alusión a lo fragmentario y lo simultáneo de la posmodernidad.

México D.F. y el contexto de fin de siglo XX en América Latina

México se ha constituido a lo largo de la historia en un referente, principalmente cultural, para América Latina. Desde el virreinato de la Nueva



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidadcostarica.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

España entroniza una relación con la metrópoli que potencia una influencia sustancial, incluso como punto de entrada al Nuevo Mundo. Además, podemos señalar que la relación cultural regional estuvo presente a través de Mesoamérica desde el periodo pre-hispánico.

De esta manera, el pasado común latinoamericano tiene un peso significativo para explicar la relación que hoy se potencia entre las ciudades. Los aspectos religioso, de transporte y de mercado apuntados por Monsiváis, así como el aumento de la población y sus consecuencias, se han experimentado de forma similar en otras ciudades (en algunos casos antes y en otros después, y con intensidades variables).

En esa dirección, en la representación monsvaisiana subyacen características del espacio social y cultural urbano que son identificables. La presencia de estos elementos responde a una preocupación inherente del ensayo latinoamericano por la búsqueda constante de la identidad (Ortiz, 1992), todavía más a la luz del proceso de globalización y la implementación de políticas neoliberales.

Así, la visión de una mexicanidad en torno a la urbe es reconocible en *Los rituales del caos*, remitiendo a su vez al acontecer latinoamericano. Justo porque la capacidad de Monsiváis para hacer comunicable la realidad socio-cultural mexicana es fácilmente aplicable a otros países (Karam, 2005) y porque en su escrito hay un imaginario que se nos está mostrando para cuestionarnos (Silva, 1992).

En Monsiváis, la mexicanidad está supeditada a la multitud y a la manera en la cual se da una identidad homogeneizadora que se impregna de nacionalismo y devoción religiosa. El ensayista nos habla de “*El Baño de la Mexicanidad.*” (Monsiváis, 1998, p. 26, cursiva en el original) al exponer la visión de lo propio a través de lo tecnológico, tal como sucede con los medios y en actividades multitudinarias, donde se retoma ese discurso para aglutinar a la población.

En ese sentido, es una constante la reminiscencia a la mexicanidad como parte del pasado y a las características que el folclore ha definido como tal: “Así



hemos cantado desde 1531 y así nos vestíamos: con jorongos, huipiles, sombreros de palma, arrobos matutinos a cualquier hora del día, el alba de la Mexicanidad en las pestañas y en la garganta.” (Monsiváis, 1998, p. 43).

Además, hay una visión exótica construida en relación con lo mexicano, que se vuelve reconocible tanto a lo interno como a lo externo del país. Al respecto valga la pena apuntar junto al ensayista que:

“Cada año en la Basílica, la serenata, institución semestral (el 10 de mayo, su otro nicho ecológico), revive con fuerza y despliega el vestuario de la Mexicanidad, las ropas gracias a las cuales los mexicanos seguirán reconociéndose en el cielo, tan multicultural: sarapes, rebozos, trenzas, moños de colores, trajes de charro a la usanza de los charros del porvenir, sombreros respetuosamente sostenidos en la mano, blusas bordadas, quexquémetls, trajes de tehuana. Todo esto portaron nuestros antepasados con tal de liberarnos de la falta de tradiciones.” (Monsiváis, 1998, p. 45).

A través de lo religioso existe una proyección identitaria, pero también en las costumbres que sobreviven en la ciudad de hoy. Se da lugar, por medio de ellas, a una perspectiva de lo mexicano, la cual tiene que ver con la construcción de una identidad escindida, que aún mantiene viva a la tradición (Bonfil, 2012[1987]), y que con otros nombres y ritmos se ritualizan en otras partes del continente.

No podemos escapar a esas raíces:

“En México y en América Latina se reproduce densamente el universo de mitos, rituales, centros sagrados, emociones carentes de frenos sociales, peregrinaciones anuales a santuarios insospechados, prácticas especialísimas, relatos maravillosos, santorales al margen del santoral, personajes carismáticos.” (Monsiváis, 1998, p. 97).

Con los cuales tendemos puentes, además nos plantean un ser propio relativamente homogéneo, que implica elementos culturales reconocibles. Algunos elementos responden al pasado común y otros nos han llegado vía medios de comunicación o se difunden constantemente a través del proceso de globalización. No es de extrañar el reconocimiento de personajes, artistas e incluso prácticas culturales, que de una u otra forma se igualan en ese pasado común latinoamericano.



En relación con lo mediático, el ensayista a sabiendas de la transmisión en vivo para América Latina de la serenata de la virgen se pregunta “¿cuántos de los artistas convocados aprovechan la oportunidad para promocionarse aquí y en toda América Latina?” (Monsiváis, 1998, p. 46). Por tanto, el reconocimiento de artistas y rituales, se posibilita justo por el conocimiento que tenemos de un código cultural, dado por el idioma pero también por sucesos, decisiones políticas, económicas y sociales.

Esta perspectiva no es tan reciente, la influencia del cine a mediados de siglo anticipaba procesos de difusión cultural:

“Así por ejemplo, en la década de los sesentas, El Santo lucha (a película por adversario) contra Capulina, el Cerebro del Mal, el Espectro, el Estrangulador, el Rey del crimen, la Invasión de los Marcianos, los Hombres Infernales, los Villanos del Ring y los Zombies, y se instala en el Hotel de la Muerte, en el Museo de Cera y en el Tesoro de Drácula (sic).” (Monsiváis, 1998, p. 130).

Y en los años 80 se potenciaba el conocimiento de un Raúl Velasco, una Verónica Castro o una María Félix, que terminan de hacer eco en los noventa junto a Gloria Trevi o Luis Miguel, lo cual da cuenta de una perspectiva que nos une. Para Monsiváis

“Ahora, América Latina y vastos sectores hispanos en los Estados Unidos se dejan unificar por la operación del gusto que actúa sobre la música popular, el humor infantil de los adultos, el estilo de conversar o de revelar los secretos más íntimos, los acercamientos a la moda.” (Monsiváis, 1998, p. 206).

En América Latina, al igual que en México es el capitalismo el que genera a través de la publicidad y el consumo una mayor identificación. Por ello, lo vivido en el Valle de México a fin de siglo XX y retratado por Monsiváis, da cuenta de cómo la ciudad y las vivencias y experiencias que en ella se suscitan, adquieren relevancia bajo la visión de una sociedad de masas en el contexto latinoamericano:

“La capital mexicana se reordena multiculturalmente como articuladora de dispositivos internacionales de gestión, innovación y comercialización: los relatos de la megaciudad se hacen también en los teléfonos y faxes, en la



comunicación televisiva y financiera que la vincula a otros países.” (García, 1995, p. 114).

Ante la globalización, la interrelación entre países es inminente, y el desarrollo de las ciudades viene a compartir políticas que fortalecen cierta homogeneidad, ya que la relación local-regional-transnacional adquiere un significado importante en la competitividad y las estrategias comerciales conjuntas. No obstante, también nos asemejamos en la desigualdad social y los problemas de acceso a las promesas del capital (Barbero en Navia y Zimmerman, 2004).

A fin de siglo XX la propuesta moderna de progreso ha adquirido diversas connotaciones, pero no ha logrado florecer en tanto la desigualdad en el acceso a los bienes marca una gran diferencia que para García (1997) radica en que esa aparente homogeneidad que se nos ha hecho creer pero que no es así. La ciudad letrada (Rama, 1984) ha marcado a lo largo de la historia esa diferencia entre quienes se asumen como el pináculo de la civilización y aquellos depositarios de las exigencias del modelo que se implanta, el cual no ha dado sus frutos. Por ello, “Si bien los países latinoamericanos han experimentado un proceso de modernización en el consumo de bienes y mensajes culturales, acentúan año tras año su lugar periférico en la producción y comercialización de productos culturales.” (García, 1997, p. 34), lo cual vemos en el México representado por Monsiváis. Ello sucede porque “...este reordenamiento global de las culturas no elimina las desigualdades ni la asimetría entre las metrópolis y las ciudades periféricas.” (García, 1997, p. 44).

En América Latina los constantes programas de desarrollo no han sido eficientes, situación que valida la discusión finisecular monsvaisiana de la contradicción entre lo tradicional (lo popular) y lo global (lo masificado). Las ciudades latinoamericanas de fin y principio de siglo, vienen a reavivar en medio de la globalización la marginación y la fragmentación. Las “nuevas” promesas de los avances económicos, la exacerbación del aumento de la población y los proyectos renovadores se enfrentan a los embotellamientos, la contaminación, la delincuencia, las catástrofes, el narcotráfico, etc. Problemas típicos en las urbes latinoamericanas,



donde el crecimiento demográfico tan remarcado por Monsiváis genera anillos de pobreza, sectores problemáticos, e incluso aislamiento y segregación.

Por ello, podemos decir que el desfase común, y la existencia al mismo tiempo de los distintos tipos de ciudad (rural, geográfico-espacial, económica, comunicacional, industrial, video-clip, múltiple, según García, 1997), es algo típico en nuestros países, producto de la relación Modernidad-posmodernidad. Esa es la realidad que retrata *Los rituales del caos*, y es la trasposición con la cual podemos leer también las dinámicas sociales de nuestras urbes, no sólo a fines de siglo XX sino ya adentrado el XXI.

Aunado a ello, es considerable que cuando Monsiváis plantea la situación social de/en la ciudad de fin de siglo, en tanto ensayista está demandando atención acerca de un fenómeno que apunta a consolidarse en el resto de América Latina y al que poco a poco nuestras ciudades van ingresando. Así, las desigualdades hoy se retoman a partir del acceso a la ciudad industrial y comunicacional (García, 1997) y ante la preeminencia del consumo es necesario repensarnos. A eso es a lo que nos remite su discusión sobre la ciudad post-apocalíptica.

En ese sentido, es bueno tener presente que la época en la que Monsiváis escribe, concibe y piensa *Los rituales del caos*, el entorno es distinto al de hoy, por lo que hay una diferencia significativa con respecto a lo que escriben otros autores que vienen después a tratar de teorizar sobre el acontecer urbano (García, 1997, 2002, 2005; Navia y Zimmerman, 2004). Lo que Monsiváis está experimentando y recopila en su texto, evidencia un proceso de eclosión de la ciudad, que es sustantivo en tanto muestra las transformaciones que se han generado y las contradicciones que se están dando en ese espacio. Pero son contradicciones en las que no hay una salida aparente, pues el entorno está imbuido cada vez más de una lógica global. Esperanza y fracaso son posibilidades a través de las cuales el ensayista plantea su discusión, pero al no haber una distancia de esas transformaciones, su exhortativa es más bien a tener un conocimiento del



panorama. He ahí los dos rasgos identitarios latinoamericanos que se refuerzan en esta época: fatalismo y formas de solidaridad (Larraín, 2005).

Aún así, “Lo que significa la latinoamericanidad no se encuentra sólo observando lo que sucede dentro del territorio histórico antes delimitado como América latina (sic). Las respuestas sobre los modos de ser latinoamericano vienen también de fuera de la región...” (García, 2002, p. 27). Pero para ello, debemos estar conscientes de las condiciones que han propiciado a través del devenir histórico lo que somos, y esa revisión es la que nos muestra el ensayista.

La idea de que: “En México conviven casi todos los lugares de América Latina y muchos del mundo. Igual que ante el *Aleph* de Borges o ante un videoclip...” (García, 1995, p. 115), es transmitida por Monsiváis (1998) a partir del caos, condición estructurante de la dinámica de la ciudad latinoamericana, donde “...la homogeneización del consumo y la sociabilidad, propiciada por los formatos comunes con que se organizan esos servicios, no borra las particularidades.” (García, 1995, p. 97).

El México de *Los rituales del caos* tiene mucho del contexto de fin de siglo latinoamericano, porque en lo cotidiano, los rituales urbanos se escenifican una y otra vez, dándole sentido a la existencia en la interpretación particular que cada uno hace de lo que vive, siente y sueña.

Epílogo

La ciudad acude a finales de siglo XX a un desarrollo que no encuentra parangón en la Historia. La tecnología, los medios de comunicación y el aumento significativo de la concentración de la población se dan en espacios que se expanden cada vez más hasta traslaparse. Ese fenómeno es el que nos retrata *Los rituales del caos* y el que está patente a lo largo de la representación que se realiza de México D. F.

El planteamiento de Monsiváis coincide con las discusiones asociadas a la dinámica urbana: “Se ha hablado de los años ochenta como una década de regreso



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidadcostarica.ac.cr/) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

al centro de las ciudades, de recentralización urbana, mientras que los años setenta fueron años de crisis de las ciudades y dispersión territorial.” (García, 1997, p. 75). La crítica se centra en la preeminencia del espacio urbano que articula un desarrollo progresivo conurbano, el cual produce cada vez más el surgimiento de las megalópolis o megaciudades en el mundo (Barbero en Navia y Zimmerman, 2004). Esta perspectiva es útil para ampliar la discusión acerca de la ciudad representada y nos acerca a las características que se experimentan en la vida en la ciudad.

Así por ejemplo, la ciudad de México pasa de tener un millón y medio de habitantes en 1940, a cinco millones en 1960 y quince millones en 1990 (García, 1995), e incluso se habla de dieciocho millones para 1994 aproximadamente (García, 2005). Por lo cual, la propuesta monsvaisiana viene a coincidir con las implicaciones que esto lleva y con sus efectos sociales y culturales.

Sin duda, la globalización acentúa el crecimiento de las ciudades en la dinámica finisecular, no sólo en México sino en general. Y con ese aumento del tamaño de la ciudad debido también al de la población, la urbe adquiere a fin de siglo XX una dimensión mucho mayor que lo reseñado por Wirth (en Urrutia, 1999) para principio de siglo. Como nos apunta Brünner (1998) la incidencia de la globalización cultural aumenta el impacto sobre el espacio urbano:

“Tal como ocurrió en su momento con la revolución industrial, el actual proceso ha comenzado a modificar los parámetros cruciales de la sociedad: la división y organización del trabajo, la socialización primaria y la educación, la estructura de la familia y de la comunicación, el funcionamiento de las empresas y los mercados, las comunicaciones y los intercambios, las formas de participación y la política, y las propias maneras de representarnos el mundo.” (Brünner, 1998, p. 69).

El proceso de transición de las ciudades coincide con la temporalidad del texto, y se nos devuelve a los lectores como una realidad inminente. De ahí que la nueva faceta en la cual se inscribe la ciudad de México D.F. trae consigo una nueva formación social propio de la nueva época (Mendoza, 2005). En la representación de *Los rituales del caos* es reconocible la ciudad como producto de la visión



moderna de Occidente, en la cual el capitalismo marca el ritmo a través de lo comercial (la visión de Castells de la ciudad como una unidad de consumo colectivo, en Urrutia, 1999).

Por ello el nuevo modelo o estructura de la ciudad que tiende a propugnarse por los planificadores urbanos no existe. Ésta ha empezado a tomar forma por sí misma y ni arquitectos ni urbanistas pueden controlar el acontecer de la urbe (García, 1997). Aún así, no dejan de existir las estructuras de poder que toman partido de los diferentes espacios. La ciudad sigue siendo depositaria de una estructura según anticipaba Rama (1984), sólo que ya no es letrada sino más bien comercial.

En consecuencia, para Monsiváis la configuración urbana de fines de siglo padece, al igual que el proyecto moderno, de la imposición. En el siglo XVIII la visión ilustrada y a fines de siglo XX la lógica del mercado y la sociedad de masas. Ambas niegan la diversidad cultural, pero al mismo tiempo ésta convive en los márgenes sociales. He ahí la importancia de la multiculturalidad (García, 1997) a partir de la fragmentación, nuevas claves para la comprensión de la dinámica urbana, fundamentales y visibles en *Los rituales del caos*.

No obstante, el funcionamiento de la urbe repercute en el individuo. La influencia que ejerce la ciudad apuntada por Simmel (2005) se exagera. Si antes la vida mental del individuo se veía afectada por la racionalidad técnica, el valor de las mercancías y la actitud anómica que mostraba relaciones sociales menos apegadas a la estructura tradicional del campo, hoy el vaciamiento de sentido, la individualidad y el nihilismo ya forman parte de la dinámica cotidiana. Hay un desplazamiento de las relaciones primarias por relaciones secundarias, y mediadas por la tecnología, las relaciones tienden a desaparecer. En ese sentido, la transformación de la ciudad pone en evidencia la manera en la cual, a fin de siglo XX, los cambios se asocian con un nuevo andamiaje simbólico y un repliegue del individuo, que, ante la amenaza de la urbe, se aísla en sí mismo (Augé, 2000).



Presenciamos un desplazamiento completo de las formas de la teoría social, ya que el hecho social como mediación entre individuos se transforma, y los postulados que operaban en las ciudades de inicio de siglo (ante todo los de los estudios de la Escuela de Chicago) no se bastan para dar explicación a un fenómeno global que tiene una marcada connotación económica y cultural: "...vivimos en ciudades o espacios configurados por la urbanización, la modernización y la globalización posfordista." (Navia y Zimmerman, 2004, p.14).

En síntesis, México D.F. como megalópolis viene a ser la expresión de la ciudad global en la cual se trasponen diferentes tipos de ciudades: una ciudad histórico-territorial que da cuenta de las marcas del tiempo y los hechos significativos que la han precedido; una ciudad industrial cuya base económica muestra el proceso de desarrollo seguido; una ciudad comunicacional que pone de manifiesto el uso de las tecnologías y la preeminencia de los medios; y una ciudad videoclip en la cual todo sucede al mismo tiempo (García, 1997).

De este modo, al tratar de entender la dinámica urbana los esquemas comprensivos a aplicar son los de la ciudad múltiple y la ciudad videoclip de García (1997), que en Monsiváis se traduce a la cultura popular como ícono sobreviviente y representativo del quehacer cotidiano de los grupos marginados. Grupos que históricamente siempre estuvieron en ese espacio y hoy son retomados como parte de la sociedad de masas en un afán de aprehender lo múltiple: "Para Monsiváis, la cultura popular tiene importancia porque representa el espacio de la diversidad, porque se opone a todo intento de uniformidad." (Salazar, 2006, p. 82).

De este modo, las implicaciones directas que tienen las mediaciones urbanas de la vida en la megalópolis responden a formas de habitarla, padecerla o resistirla (Barbero en Navia y Zimmerman, 2004). De ahí que para Iglesias (2007) la manera de acceder a la ciudad es a partir del habitarla y eso es lo que nos muestra Monsiváis, tanto con su relación personal con el espacio urbano como con la representación que de ella realiza.



Estas características, cada vez más cercanas, potencian la configuración del México D. F. finisecular, que en la perspectiva particular monsivaisiana (ensayística, cualitativa, del acontecer cotidiano) ubica un proceso que es a su vez sondable en otras urbes latinoamericanas. Basta con salir a dar un paseo por nuestras ciudades para darnos cuenta de que algo no sólo se está mostrando.

Bibliografía

- Araya, S. (2002). *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*. Cuaderno de Ciencias Sociales 127. San José: FLACSO.
- Augé, M. (2000). *Los no lugares: espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.
- Balandier, G. (1990). *El Desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad en movimiento*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Bonfil, G. (2012[1987]). *México Profundo*. México D. F.: Random House Mondadori, S. A. de C. V.
- Brünner, J. J. (1998). *Globalización cultural y posmodernidad*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- García, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México, D. F.: Editorial Grijalbo S. A. de C. V.
- García, N. (1997). *Imaginario Urbanos*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- García, N. (2002). *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- García, N. (2005). *La globalización imaginada*. México D. F.: Editorial Paidós Mexicana, S. A.
- Iglesias, B. U. (2007). Crónica urbana: la experiencia de vivir en la ciudad. En Córdova, M. (coord.). *Lo urbano en su complejidad: una lectura desde América latina*. Quito: FLACSO Ecuador–Ministerio de Cultura.
- Jameson, F. (2001). *Teoría de la Postmodernidad*. Madrid: Editorial Trotta, S. A.



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidadcostarica.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

- Karam, T. (2005). Algunos funcionamientos discursivos en la obra de Carlos Monsiváis. *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid, Número 30, , s.p. Recuperado de: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero30/monsivai.html>
- Larraín, J. (2005). *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*. Santiago: LOM Ediciones.
- Larraín, J. (1996). *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago: Editorial Andrés Bello,
- Marx, C. & F. Engels. (1978[1848]). *Manifiesto del Partido Comunista*. Moscú: Progreso.
- Mendoza, E. (2005). *Lo urbano y la ciudad: la importancia de su construcción teórica*. Guatemala: Universidad de San Carlos.
- Monsiváis, C. (1998[1995]). *Los rituales del caos*. México, D. F.: Ediciones ERA, S. A. de C. V.
- Navia, P. & M. Zimmerman. (coords.). (2004). *Las ciudades latinoamericanas en el nuevo [des]orden mundial*. México D. F.: Siglo XXI Editores.
- Ortiz, M. S. (1992). El ensayo latinoamericano y nuestras identidades culturales. Recuperado de: <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/viewFile/10681/10073>
- Rama, A. (1984). *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Remedi, G. (1997). Ciudad letrada: Ángel Rama y la espacialización del análisis cultural. Moraña, M. (editor). *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: University of Pittsburgh-Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Salazar, J. (2006). *La ciudad como texto: la crónica urbana de Carlos Monsiváis*. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Sarlo, B. (2003[1988]). *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.



Silva, A. (2000[1992]). *Imaginarios Urbanos*. Santa Fé de Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Simmel, G. (2005[1903]). La metrópolis y la vida mental. *Bifurcaciones*, Núm. 4, Primavera. Recuperado de: www.bifurcaciones.cl

Urrutia, V. (1999). *Para comprender ¿Qué es la ciudad? Teorías sociales*. Navarra: Editorial Verbo Divino.



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.ucr.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.