

El escenario de “la ciudad” como espacio de las representaciones y los movimientos sociales en América Latina¹

The city scene as the space of representations and socials movements in Latin America

César Augusto Vásquez García*

Recibido: 8 de febrero de 2008 • **Aprobado:** 10 de marzo de 2008

Resumen

Este artículo hace referencia a los modos de construir identidades individuales y colectivas a través de las representaciones sociales que visualizan la historia, la literatura, la sociología y la antropología, en las ciudades de México, D.F. y Bogotá, D.C. En este sentido, la propuesta metodológica se sustenta en los estudios culturales como reconstrucción de las prácticas culturales a partir de la trans-

1 El presente texto es parte del resultado de la investigación sobre la construcción de identidad colectiva en la ciudad latinoamericana, presentada en el *XII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana: Filosofía, pensamiento intercultural y movimientos sociales en América Latina*. (Seminario: “Diversidades culturales y movimientos sociales en América Latina”). Facultad de Filosofía. Universidad Santo Tomás. Bogotá, 29 de junio - 2 de julio de 2007.

* Docente de la Universidad Santo Tomás. Doctorando en Teoría de la Educación de la UNED. Correo electrónico: cesarvasquez@correo.usta.edu.co

versalización de los saberes sociales que circulan dentro y fuera de la academia.

Palabras clave

América Latina, ciudades, identidades, movimientos sociales, representaciones sociales.

Abstract

This article refers to way to build individual identities and collectives through the social representatives which visualize history, literature, sociology and anthropology, in the cities of Mexico, D.F. and Bogotá, D.C. In this sense, the methodology proposes is in the cultural studies like to construct the cultural practice from the transversalization of social knowledge which are in and out of the academy.

Key Words

Latin america, citiesm identities, social movements, socials representations.

La ciudad como espacio para las culturas de producción de presencia

En el Coloquio Internacional Interdisciplinario de Estudios Culturales sobre América Latina celebrado en Bogotá y Cartagena entre 1996 y 1999, se evidenció en más de una ponencia la importancia de ubicar centros de interés común alrededor de las “culturas de producción de presencia” actuales, que, como las latinoamericanas, reclaman un soporte analítico y teórico para poder entender su complejidad.

En este coloquio, el profesor alemán Hans Ulrich Gumbrecht leyó su ponencia titulada “Culturas contemporáneas como producción de presencia”.

Dicha ponencia reinterpreta el concepto de *producción de presencia* en oposición al concepto de *producción de sentido* como categorías básicas para entender el mundo contemporáneo a partir del mundo medieval. En este sentido, mientras en la Edad Media existe una integración del hombre con la cosmología, con la “presencia real” de Dios mediante la reiteración de los ritos eucarísticos en donde se renueva la presencia de Dios por medio de la transubstanciación del pan y del vino –actos físicos por naturaleza, significante y significado integrados–, en el mundo contemporáneo la producción de presencia está mediada por una tradición de pensamiento racional; es decir, por una producción de sentido en donde la simbolización llega a un punto tan alto que deja de existir cualquier conexión físico-material entre un fenómeno y su representación generando, por consiguiente, la desestructuración del signo en significado y significante y delegando en el significado toda la carga semántica del signo.

Sin embargo –propone Gumbrecht–, en las culturas latinoamericanas es posible encontrar todavía espacios de *producción de presencia* a la manera medieval, acontecimientos que involucran, de alguna forma, referentes concretos de representaciones mentales que pueden o no estar determinadas por la funcionalidad y la productividad, características propias de la modernidad, simplemente porque lo importante no es el “sentido” de lo que se hace sino el “acto” mismo de hacerlo, como ocurre en los conciertos de rock o en los partidos de fútbol en donde se ejerce una función física que no representa necesariamente algo, a lo sumo, una formalización como evento puro de una sorprendente y fugaz improvisación de una guitarra o de una buena jugada.

Tal vez uno de los actos más representativos de la cultura occidental donde se manifiesta con mayor fuerza esta *producción de presencia* es en el carnaval. De hecho, los latinoamericanos heredamos de la Edad Media la fiesta del carnaval y, en consecuencia, la costumbre de enmascararnos. Recuerdo aquí con placer la lectura de un excelente ensayo del sociólogo colombiano Gabriel Restrepo sobre las representaciones sociales en la conformación de las identidades latinoamericanas, en donde recupera el texto *Nacionalidad para armar*, del poeta Juan Manuel Roca que aquí transcribo:

Quizá me vuelva reiterativo, pero voy a complementar algo ya expresado. Hace unos días hablaba con una amiga española y le decía que en Colombia no hay una identidad nacional, porque la aristocracia quiere ser inglesa, la burguesía francesa, la clase media norteamericana y el pueblo mejicano. Ella abrió sus empozados ojos de un azul de piscina y me inquirió: ¿y nadie quiere ser español? Yo le dije que sí, que todos: aristócratas ingleses, burgueses afrancesados, clase media norteamericana y pueblo mejicano quieren ser españoles los domingos cuando hay toros. Ese día todos se visten de andaluces” (Restrepo, 1994, p. 171).

La tesis de Restrepo es que “*nuestros rostros son nuestras máscaras, nuestras máscaras son nuestros rostros*” en la idea de configurar una identidad basada en la superposición, en el palimpsesto, en el engaño y, por lo tanto, en lo *ladino* o lo *solapado*: “*los críticos de arte lo saben muy bien, pues el barroco, la forma más conspicua de América Latina, no es más que una superposición de motivos. Lo mismo habría que hacer con las ideologías o con los actos, porque no en pocas ocasiones se dice o se hace cosa muy diferente a lo que se aduce o a lo que se simula que se hace, con tal capacidad histriónica que suele engañar al observador*” (Restrepo, 1994, p. 180).

En la Edad Media, los habitantes de las ciudades con una arraigada tradición religiosa de carácter cristiano que limitaba la expresión corporal, no quisieron dejar de hacer lo que habían deseado durante todo el año y con el pretexto del carnaval unas semanas previas a la pascua, realizaban actos y manifestaciones prohibitivas tras las máscaras. En América Latina, después de mil años, la tradición se conserva con un carácter que, poco a poco, olvidó lo religioso para tomar un rumbo marcadamente pagano. Estos carnavales en Río de Janeiro, Barranquilla o San Juan de Pasto se distinguen por los desfiles de carrozas alegóricas, personas enmascaradas, cantos, danzas, batallas de flores, carreras de caballos, confetis, harina blanca, agua, hogueras y fuegos artificiales.

Por otra parte, pintores del renacimiento holandés como Pedro Bruegel, llamado “el viejo”, proponen a través de su trabajo artístico toda una concepción carnavalesca de las ciudades flamencas: inversión de roles donde el pobre es rico; el rey un monje; el sacerdote, mendigo y la prostituta, monja. En

este sentido, la obra de Bruegel, reclama serias reflexiones sobre entornos y espacios que giran alrededor del juego, la diversión y el goce del vivir como expresión de una colectividad en procesos de construcción identitaria.

Por ejemplo, en la pintura *Juegos de niños* (1560), “el viejo” no tenía seguramente el propósito único de hacer reír al espectador de su época; quizás, esta obra debió hacer parte de una amplia serie ideada para ilustrar las diversas edades del hombre. Aquí, los niños viven en su mundo cerrado, entregados a sus juegos en mitad de una plaza urbana. La plaza de la ciudad se convierte así, en un escenario de toda clase de prácticas sociales desritualizadas por un sentido de presencia corporal y física de sus habitantes, característica propia de la fiesta del carnaval.

En el carnaval lo imaginario pulsional, que corresponde a un yo colectivo profundo e irracional, manifiesta su sentido primario de socialidad, de proximidad, de intersubjetividad: la plaza, la calle, el barrio son los espacios donde se realizan, de manera explícita, actos de presencia corporales, físicos, que remiten necesariamente a un juego de máscaras compartido. El carnaval, por lo tanto, es una manifestación cultural propicia para el enmascaramiento, el solapamiento, la suplantación y la simulación de nuestras identidades, y la ciudad, con sus plazas y calles en el escenario de esta particular puesta en escena.

A su vez, en el carnaval, la imagen como producto del enmascaramiento establece su imperio en los lugares citadinos para evidenciar la presencia de sentido pero también su ausencia: a la luz de las imágenes y las leyendas que representan estas máscaras del carnaval, se comprende que las formas sociales propias del lugar urbano corresponden tanto al dominio alegórico, emblemático, como al de las prácticas sociales, pues “en toda comunicación urbana se desarrolla un fenómeno de palimpsesto: bajo la figura contemporánea se perfilan otras figuras, otras cuestiones. En este sentido la ciudad invierte en su porvenir y reactiva su identidad” (Mons, 1994, p. 42).

México y Bogotá: dos experiencias latinoamericanas de construcción de identidades y representaciones sociales

En este momento del discurso, recurrimos a las voces de Walter Benjamin y de José Manuel Arango para entrar a mirar los procesos identitarios individuales y colectivos y sus representaciones sociales en las ciudades latinoamericanas, teniendo en cuenta como lo dice Octavio Ianni (1990, p. 49 - 50) que “la idea de América Latina forma parte de la constitución de la realidad latinoamericana. Hay un contrapunto permanente entre el pensamiento y la realidad, hasta tal punto que el proceso de pensar es a veces también un proceso de constituir, organizar, romper o reencauzar las producciones y actividades culturales, políticas, económicas y otras. Al descubrir las posibles direcciones de la realidad social, el pensamiento también toma estas direcciones. La realidad nunca toma permanece ajena a su concepto”.

Es, pues, desde la perspectiva del poeta citadino Arango y del flaneur benjaminiano que empezamos la reconstrucción de un trayecto por los espacios de dos ciudades latinoamericanas, que como México y Bogotá, escenifican el proceso identitario de individuos y de grupos sociales en constante movimiento, haciendo de las ciudades un “caldo de cultivo” propicio para el desarrollo de movimientos sociales significativos en el contexto de América Latina.

Al igual que Walter Benjamin, José Manuel Arango es un coleccionista de fragmentos citadinos. Tanto en éste como en aquél, la ciudad es un motivo en el que la mirada del “flaneur”, del paseante, concilia la vida desconsolada del hombre de la gran ciudad. El paralelo Arango y Benjamin es, con toda propiedad, el más bello ejemplo de la “recíprocidad de las pasiones” descrita por este último.

Insospechada a primera vista entre dos escritores que no tienen en común ni el origen, ni las condiciones generacionales, ni la actividad básica, poética en uno, crítica en el otro, la afinidad igual existe y que se manifiesta en una manera de ver la ciudad como espacio donde se configuran las

representaciones sociales y los procesos identitarios de los individuos y las colectividades.

Tlatelolco, 1968: a pesar de todo, la convivabilidad en la ciudad

A mí no me agarraron en Tlatelolco, quizá sea suerte o podamos llamarle el destino, la ciencia de vivir o no sé qué; pero ahí se vio cómo en unos cuantos minutos o en unas cuantas horas podía exigirse toda una vida que uno ha llevado bien o mal; una vida que se acaba en esa acción brutal ejercida contra el pueblo de México: Tlatelolco. A mí me agarraron y me metieron preso, pero después, no cuando Tlatelolco. Nosotros todavía jalábamos a la gente, la calmábamos: “es una provocación, no corran, no se asusten, es peor, no corran, nos van a ir sacando despacio”; pero la gente, como ya había tenido varias experiencias, no respondía al llamado de los compañeros ni de nadie. Fue una estampida general, porque, al mismo tiempo que se oyó el primer disparo, ¡jijos! Que salen todas las descargas. Vi caer a varios compañeros y yo con el ansia se ayudarlos hasta que se puso más fuerte la balacera y no quedó más remedio que tratar de salvarse. Hubo varios chiquillos que si no murieron de bala, murieron aplastados en el tumulto. Los soldados ya estaban rodeando la parte trasera de la vocacional número 7, y vi que la gente se aventaba de los cubos prehispánicos para abajo; era una locura, se atropellaban unos a otros; gritos, llantos, señoras con niños en brazos, trabajadores, estudiantes, ferrocarrileros, chamaquitos. Los soldados avanzaban, como en las películas, con la bayoneta calada; agachados, caminaban unos cuantos metros y luego se parapetaban detrás de los coches; desde ahí disparaban hacia el edificio Chihuahua. Me asombró oír el tableteo de una ametralladora. Me di cuenta, y esto es un punto importante, de que cuando comenzó a disparar la ametralladora, dos compañeros, un muchacho y una muchacha de plano alzaron las manos para entregarse y no sé si los soldados estaban drogados o qué, pero hubo una descarga brutal contra ellos.

El anterior texto, perteneciente a *La noche de Tlatelolco* de Elena Poniatowska (1991, p. 428-429), recupera la voz y el testimonio de un testigo de la masacre ocurrida el 2 de octubre de 1968 en ciudad de México... México, D.F., hoy

una ciudad tres veces más grande que Bogotá, tres veces más compleja, tres veces más problemática pero tres veces más enriquecedora para los sentidos: verde en su vegetación; gris cemento en las favelas –a diferencia de la Bogotá pobre que es casi toda amarilla del ladrillo quemado de las casas en obra negra–; roja en sus anuncios publicitarios, en sus infinitas banderas, en la variada comida y en el vestido de sus gentes; olorosamente nauseabunda desde sus alcantarillas en la noche y olorosamente emborrachadora de asuntos gastronómicos en todas sus calles y edificios.

Esta megalópolis, tal vez la mayor del planeta, ha sido escenario de buena parte de la historia y la cultura del pueblo mejicano y, por reflejo, latinoamericano: desde el arrebato irracional de la devastación conquistadora hispano cortesana, pasando por la idea seductora de la colonización hispana y francesa, la evangelización sistemática de los dominicos a través de construcciones magníficas y avasalladoras, la revolución armada que dejó en ruinas la estructura arquitectónica y urbanística, hasta llegar a la superposición geográfica de capas y capas de asfalto y cemento extendidas a lo largo y ancho de un lago secado por la necesidad de territorio y expansión de inmigrantes campesinos, quasi indígenas, que hoy son cerca de 20 millones de almas conglomeradas en un solo espacio físico.

La ciudad de Sor Juana Inés de la Cruz en el siglo XVII, ya anunciaba esta riqueza sensitiva:

presentaba un aspecto exterior impresionante. El tezontle, palabra náhuatl para nombrar la piedra roja y típica de la ciudad de México, reinaba en las fachadas; y como las portadas, ventanas o balcones eran de cantera blanca llamada “chiluca”, México fue entonces una ciudad en rojo y blanco, bricomía, preciosa y rara que, con el tiempo, se perdió (Atamoros, 1975, p. 30).

Pero, ¿qué se perdió?, ¿la bricomía del rojo y el blanco? O, por el contrario, ¿se enriquecieron a lo largo de los siglos las fachadas de múltiples colores, conjugaciones casi imposibles como la del amarillo quemado con el rojo colonial que vemos en el exterior y en el interior de una casa “típica” como

la de Frida Kalo? Es en esta ciudad multicolor, multicultural y multifacética que se han desarrollado procesos y movimientos sociales de implicaciones mayúsculas para México y para Latinoamérica, como lo fue la masacre de Tlatelolco en octubre de 1968.

En este contexto de dolor y sufrimiento humano dentro del espacio citadino, el libro *Cantiga* (1987) de José Manuel Arango, hecho casi de fragmentos, de citas, de aforismos –recordemos que Arango es traductor de Dickinson– condensa imágenes al vuelo de la convivialidad en medio de la indiferente posibilidad de sobrevivir entre la gente y los muros: “Y a la madrugada/ abrazados tú y yo/ y cantando una canción entre dientes/ damos con los cuerpos tendidos junto a los muros/ vemos las bocas entreabiertas en la oscuridad...” (Madrugada).

Por su parte, Edgar O’Hara advierte en el artículo “La ciudad del trovador” cómo se desarrolla cierta circularidad en *Cantiga*: desde el primer poema (Alegría de los sentidos) hasta el último (Los que tienen por oficio lavar las calles). El libro puede “leerse como una secuencia que va de calle en calle” permitiendo a cada lector componer un paisaje ciudadano a medida que avanza en la lectura del libro (O’Hara, 1988, p. 153), como en las imágenes que presentan los siguientes versos: “Esta luz que come, que duele en los ojos y gasta los muros/ Y la tierra es corva bajo la planta, corva como un seno/ Declive suave de la calle que lleva que arrastra/ declive no advertido de la vida” (Alegría de los sentidos). “Los que tienen por oficio lavar las calles/ (madrugan, Dios les ayuda)/ encuentran en las piedras, un día y otro, regueros de sangre/ Y la lavan también: en su oficio/ Aprisa/ No sea que los primeros transeúntes la pisoteen” (Los que tienen por oficio lavar las calles).

El Zócalo, 1920-2006: el lugar del encuentro

El 12 de octubre, aniversario del descubrimiento de América por Cristóbal Colón, la Villa de Guadalupe, después de varias ceremonias previas, se llenó de gente pues era el gran día... Desde las primeras horas cada minuto partía del Zócalo un tranvía lleno de fieles y peregrinos. La calzada de Guadalupe iba colmada de gente que caminaba a la basílica a pie o en

carros de tracción animal, adornados con flores y banderitas de papel de vivos colores. Las fachadas de las casas estaban igualmente adornadas... (De los Reyes, 1993, p. 21).

De acuerdo con Marc Augé (1998, p. 83) el "lugar antropológico" se define por generar identidad, ser relacional y ser histórico, características propias del Zócalo. Tal vez entre los espacios de ciudad de México, el Zócalo es el que representa con mayor visibilidad la fuerza del movimiento social a través del tiempo y de la historia, tal como sucedió en 1920, en donde se convierte en el lugar de encuentro para realizar la peregrinación conmemorativa de los veinticinco años de la coronación de la virgen de Guadalupe como reina de México:

La Jiménez, 1948: el desamparo en medio del caos

En la calle no se oía ni una palabra, ni un susurro, ni un grito más, de repente, como la súbita descarga de un aguacero, pasos precipitados desplazaron el silencio acercándose o alejándose o atravesando la séptima en ambas direcciones, y, entre esos pasos, otros se alejaban hacia la Jiménez por la acera del crimen se detuvieron, y en ese instante reventó en la calle el estampido de un cuarto disparo. Mientras esto ocurría a su alrededor, en los ojos vidriosos de Gaitán el cielo daba vueltas, pero todavía consiguió arrebatarle a la muerte el esfuerzo de lazar la cabeza y apoyar las manos en el piso en un intento por levantarse condenado al fracaso que lo mantuvo unos segundos así, inmóvil, con la mirada ya hundida en un remolino de vértigos, hasta que su cabeza volvió a desgonzarse sobre la acera. Más allá, hacia el norte, dos policías acababan de sujetar a un hombre por los brazos cuando un grito desgarrado retumbó en la calle. ¡Mataron a Gaitán! Ese mismo grito recorrió la calle desde distintas gargantas atravesado por la estrepitosa rompezón de vidrios de una vitrina que a su vez desató otra andanada de gritos provenientes de las ventanas abiertas del Monte Blanco, un restaurante del segundo piso del Henry Faux que le daba la vuelta a la Jiménez. Ése fue, el del vestido carmelita, se les voló, Agárrenlo, Mírenlo, Allá va corriendo, otros gritos en la calle, Asesinos, Atajen al mono, Señor agente no suelte

a ese, y más gritos de todas partes, confundidos en un amasijo de voces urgentes, órdenes, señalamientos, Miserables, Ése no fue, Huyó, Cójanlo, El de gris, No lo dejen escapar, Entró al Molino, Asesinos, pero el grito más frecuente, el que más se escucha sobre todos los demás sigue siendo ¡Mataron a Gaitán!, y por encima, o por debajo, o por donde quepa, gente llegando a las carreras, la aparatoso frenada de un tranvía, el frenético aullar de llantas de la arrancada de un automóvil, y arrodillada en el charco de sangre...

El anterior texto, perteneciente a *El crimen del siglo* de Miguel Torres (2006, p. 348-349), narra ficcionalmente los acontecimientos ocurridos el 9 de abril de 1948 en Bogotá en el mismo momento en que es asesinado el líder político Jorge Eliécer Gaitán.

Por su parte, Walter Benjamin moría ocho años antes en una población fronteriza entre Francia y España, lejos de las ciudades apasionadamente estudiadas, analizadas y recompuestas: Berlín y París.

Por eso, Benjamin diseña un dispositivo fotográfico, casi cinematográficos que recrea “la ciudad” a través de la mirada del “flaneur”, aquel personaje que es “un abandonado en la multitud”, un vagabundo que calleja: “El bulevar es la vivienda del ‘flaneur’ que está como en su casa entre fachadas, igual que el burgués en sus cuatro paredes. Las placas deslumbrantes y esmaltadas de los comercios son para él un adorno de pared tan bueno y mejor que para el burgués una pintura al óleo en el salón. Los muros son el pupitre en el que apoya su cuadernillo de notas. Sus bibliotecas son los kioscos de periódico y las terrazas de los cafés balcones desde los que, hecho su trabajo, contempla su negocio” (Benjamin, 1980, p. 51).

La figura del “flaneur”, por lo tanto, reconfigura unas imágenes de la ciudad desde la óptica de un observador de situaciones significativas en un intento de apropiación psicológica del espacio para reconocerse como parte de una comunidad: las casas y los edificios, las calles y las plazas, los parques, los teatros y los mercados son el escenario de un caminante observador de señales que lleva al reconocimiento y a la significación de las identidades

individuales y colectivas. Entonces es aquí donde reconocemos a Miguel Torres como un flaneur retrospectivo de una Bogotá fría e indiferente ante el destino humano.

Ahora bien, si seguimos la propuesta de Augé (1998, p. 83), un espacio que no pueda definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un “no lugar”: En este caso, una calle bogotana –La Jiménez–, inclusive en 1948, podría considerarse en ese sentido como un “no lugar”:

La Calle del Cartucho, 1998-2006: des-identidad, des-relacionalidad y a-historicidad

Bogotá, D.C., es una ciudad que hoy cuenta con aproximadamente siete millones de habitantes, la tercera parte de ciudad de México, pero sin duda, comparable con ésta en su dinámica efervescente, sobre todo en los últimos veinte años en que se constituye como modelo de cosmopolitismo y modernidad en una época de tendencias culturales posmodernas, donde el colectivismo se articula con el individualismo, a veces de forma insospechada, a veces de forma brusca y violenta.

Esta realidad que se ve soportada y amparada por “políticas públicas”, por ejemplo, frente a la concepción del espacio público que deja ver ahora un parque arborizado y pavimentado, cuadriculado, planificado y sistematizado para el descanso y el ocio ciudadano, donde antes se encontraba uno de los espacios “guetos” de la ciudad: “La calle del Cartucho”. Esta situación nos lleva a pensar si cambiar un espacio socialmente conflictivo por un “no lugar”, a la manera de Augé, es la mejor solución a los problemas urbanos y ciudadanos.

De allí que se conjecture en este ensayo que en Bogotá, a diferencia de la ciudad de México, los lugares antropológicamente configurados sean escasos y, lo más grave aún, tendientes a su desaparición, no solamente por la indiferencia de los ciudadanos –que existe–, sino por la visión ahistorical de los responsables de la administración pública.

El historiador Germán Mejía (2000, p. 394) en su investigación doctoral *Los años del cambio. Historia urbana de Bogotá 1820-1910*, nos recuerda que la construcción de identidades ciudadanas desde el siglo XIX estuvo fracturada por el desarraigo de los habitantes de Bogotá, lo que “fortaleció una doble situación que le era anterior: la baja valoración de los intereses colectivos frente a los particulares, ya fueran individuales o de estamento-clase, y la percepción de la autoridad civil como algo totalmente ajeno a la vida cotidiana. La ausencia de una conciencia pública como hecho colectivo se constituyó en la razón de que la ciudad no fuera de sus habitantes. Lo público y lo privado se erigieron en esferas separadas e independientes”.

De esta forma, la representación social de un fenómeno como el del desarraigo ciudadano bogotano, histórico por lo demás, no es sino una forma de conocimiento social, una manera de interpretar y de pensar nuestra realidad cotidiana, tal como lo expresa la siguiente idea:

formas, más o menos complejas. Imágenes que condensan un mundo de significados, sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso dar un sentido a lo inesperado; categorías que nos sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos que tenemos algo que ver; teorías que permiten establecer hechos sobre ellos. Y a menudo, cuando se les comprende dentro de la realidad concreta de nuestra vida social, las representaciones sociales son todo ello junto (Jodelet, 1988, p. 472).

En esencia, lo bogotano tendrá que descubrirse poco a poco, así sea bajo las ampulosas frases de cajón escuchadas por un chilango al llegar al aeropuerto El Dorado: “Bienvenidos a la ciudad de Bogotá: dos mil seiscientos metros más cerca de las estrellas”.

Referencias

Arango, José Manuel (1987). *Cantiga*. Medellín, Colombia, Universidad de Antioquia.

Atamoros, Noemi (1975). *Sor Juana Inés de la Cruz y la ciudad de México*. México D.F., México, Secretaría de Obras y Servicios.

Augé, Marc (1993). *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona, España, Gedisa.

Benjamin, Walter (1980). *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*. Madrid, España, Taurus.

De los Reyes, Aurelio (1993). *Cine y sociedad en México 1896-1930. Bajo el cielo de México*. México D.F., México, Universidad Nacional Autónoma de México.

García Canclini, Nestor, Alejandro Castellanos y Ana Rosa Mantecón (1996). *La ciudad de los viajeros. Travesías e imaginarios urbanos: México 1940-2000*. México D.F., México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa-Grijalbo.

Ianni, Octavio (1990). *América Latina: entre los mitos y la Utopía*. Madrid, España, Universidad Complutense.

Iriarte, Alfredo (1999). *Ojos sobre Bogotá*. Bogotá, Colombia, Universidad Jorge Tadeo Lozano.

Jodelet, Denise (1988). *La representación social: fenómenos, concepto y teoría*.

Mejía Pavony, Germán Rodrigo (2000). *Los años del cambio. Historia urbana de Bogotá 1820-1910*. Bogotá, Colombia, CEJA.

Mons, Alain (1994). *La metáfora social, imagen, territorio y comunicación*. Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión.

O'Hara, Edgar (1988). "La ciudad del trovador". En: *Boletín Cultural y Bibliográfico*. Bogotá, Colombia, Banco de la República.

Poniatowska, Elena (1991). "La noche de Tlatelolco". En: *Antología de la narrativa mexicana del siglo XX*. México D.F, México, Fondo de Cultura Económica.

El escenario de “la ciudad” como espacio de las representaciones
y los movimientos sociales en América Latina

Restrepo, Gabriel (1994). “La esfinge del Ladino. El iconoclasta y los imaginarios”. En: *Arte y cultura democrática*. Bogotá, Colombia, Instituto para el desarrollo de la democracia Luis Carlos Galán.

Torres, Miguel (2006). *El crimen del siglo*. Bogotá, Colombia, Planeta.