

**TERATOSOFÍA Y CIUDAD- METÁFORAS Y SABERES DE LO  
MONSTRUOSO PARA PENSAR LO URBANO HOY**

Jorge Iván Echavarría Carvajal  
Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín

Bauman (2004, p. 271-272) resume de modo sucinto el programa occidental aún vigente cuya partida de nacimiento se arraiga en la primera ilustración griega: “Juzgar la vida ‘como es’ en función de la vida como *debería* ser (es decir, una vida que se *imagina* diferente de la vida conocida, y particularmente una vida que sería mejor y *preferible* a aquélla) es un rasgo definitivo, constitutivo de la humanidad (...) Lo que impulsa a la vida *humana* es la necesidad de trascender (...) Para que la constante urgencia por trascender se articule en “proyectos”, deben cumplirse condiciones especiales y mucho menos frecuentes; a la vez, la naturaleza de esas condiciones definirá la forma de las articulaciones posibles. La utopía es una de esas formas de articulación”. Aparte la generalización hecha por Bauman de que esta forma de pensamiento sería universal para la « humanidad », ya que la considero ligera y ahistórica, sí creo que es en Occidente donde puede situarse tal aserto, y donde el rasero establecido desde los modelos utópicos migra progresivamente con facilidad de la especulación filosófica a una parcela cada vez mayor de disciplinas y prácticas que piensan al hombre y la sociedad, medrando y haciéndose las ideas-fuerza y el hard core de las prácticas en las políticas urbanas, la planeación, la educación y formación del urbanita, etc.

Pero no puede dejar de preguntarse si esta acción bien pensante es siquiera medianamente benéfica y exitosa, ya que sus frutos reales dejan tanto que desear a la vista de la vida que hoy compartimos en nuestros desbordados conglomerados ciudadanos. Más bien, pareciera que ese multiforme espectro de lo real se empeñara en mostrar la absurda e inútil tarea de aplanar una realidad compleja, al apuntar al ideal utópico como referente para fijar las metas y alcances posibles, ya que no podemos dejar notar la terca realidad: amenazas tecnológicas y epidemias que cruzan las fronteras entre especies, asesinatos en serie, profecías apocalípticas premodernas empacadas en formatos contemporáneos, teatralizaciones culturales de lo deforme y lo monstruoso en la moda y la cultura popular masiva, terrorismos varios, migraciones forzadas y desplazamientos violentos, desastres naturales y atómicos, etc. Es decir, la presencia de la desmesura, de lo monstruoso, deja de ser una imagen marginal y ocupa los espacios problemáticos centrales de nuestras culturas contemporáneas, y marca la aparición de disciplinas y de enfoques teóricos que tratan de dar cabida a una visión consecuente de los fenómenos: teorías del caos, teorías de juegos, ecología de poblaciones, geometrías fractales, teorías de las catástrofes, efectos dominó y bola de nieve, etc. Su poderosa metaforología nos interroga ya no desde un fondo abisal o desde las lejanas fronteras de lo exótico, sino que emerge, intensa e insoslayable, en nuestro propio cuerpo, en nuestros dilemas morales, en la configuración de las identidades, en nuestras relaciones con las tecnologías genéticas o informacionales, en el vandalismo y los controles territoriales en manos de paraestados, en los referentes multiculturales cotidianos que, desde el nacimiento, nos bombardean desde los medios. Sin embargo, las teorías y prácticas de planificación urbana, parece que no hicieron eco a estas realidades, y exigieran mirando hacia un modelo ideal, mirando las disrupciones, el desorden y todas

las deformidades y excesos como excepciones que deben desterrarse, no como rasgos definitorios de un nuevo estado de cosas que hoy define el habitar la ciudad. Incluso, modelos clásicos como el marxista, que inspira varias escuelas, introducen el conflicto como elemento que gesta lo urbano en la sociedad capitalista<sup>1</sup>, pero que prácticamente no operaría como motor en las hipotéticas y teleológicas ciudades del mundo comunista. Otros, centrados en procesos de autogestión, igualmente temen a la presencia de procesos auto organizadores, informales y solidarios que, a la larga, deberían desaparecer: "formalizar la informalidad" (De Soto, 1986).

Si, como sabemos, la metáfora domina hoy el pensamiento sobre el lenguaje (ver, por ejemplo, Danesi, 2004<sup>2</sup>), y, tras la senda de Black, Johnson y Lakoff, vemos a la metáfora como prueba de que nuestro pensamiento opera de forma "imaginativa", permitiendo que la experiencia vivida, corporal, se transforme, gracias a la propiedad metafórica del lenguaje, en un esquema de pensamiento que permite acceder a lo más abstracto, mostrando como es a través de la metáfora que el pensamiento opera no de forma segmentada en operaciones simples, sino de modo integral gracias a la integración propiciada desde una racionalidad metafórica e imaginativa. Así, las imágenes y metáforas ligadas al monstruo y lo monstruoso se proponen como "un nuevo modus legendi: un método para leer las culturas desde los monstruos que ellas engendran" (Cohen, 1996. p.3). Así, frente al ideal ortotecnológico, inspirador de las utopías, que aspira a homogenizar, corregir, remediar, enderezar, todo aquello que se considera disfuncional, surge un modelo donde lo que ha de desarrollarse es un saber acerca de lo monstruoso, lo deforme, lo irreductiblemente singular. No en vano, tanto Borges y las categorías delirantes de su enciclopedia china, Donna Haraway (1995) y su concepto del "Cyborg", como Antonio Negri y Michael Hardt (2006, 2007) y su "monstruo biopolítico", potencia liberadora de la multitud, o los "anormales" foucaultianos, o los "agenciamientos" deleuzianos, para mencionar sólo algunos, coinciden en el intento de levantar la cartografía de una nueva ontología basada en relaciones, en mezclas, rescatando así para nuestra época las ideas clásicas de lo monstruoso: como aquello que se muestra, que impone su presencia desde una marca singular; como aquello que es prodigioso, que advierte al escaparse a la norma, al rompe con lo habitual, al aparecer como transgresión; y, finalmente, el monstruo como mezcla, como hibridación<sup>3</sup>.

La utopía, metáfora de la ilustración y la modernidad, al mirar hacia una vida imaginada y trascendente, va dejando de ser un modo rentable de lectura de la cultura, al renunciar a aquello que precisamente es lo que define su condición contemporánea, y que se hace

---

<sup>1</sup> Particularmente ilustrativo es el testimonio de Marx sobre la Comuna de París en 1871, donde ve como la ciudad sigue funcionando en medio de la guerra, desde procesos auto organizativos.

<sup>2</sup> "El interés en este sector ha llegado a ser tan difundido que no se puede no estar de acuerdo con la anotación de Boorth [1979: 49], justamente de 1979, según la cual ¡"si se debiese contar el número de los estudios sobre la metáfora publicado solamente en 1977, se podría deducir que para el 2039 habría en el mundo más estudiosos de metáforas que habitantes"! El solo hecho de que la metáfora se manifieste regularmente en el discurso humano y de que pueda ser fácilmente comprendida hace obvio que es otra cosa más que opción estilística o anomalía. Efectivamente, la metáfora hoy día es estudiada del mismo modo que los aspectos más racionales de la mente, ya que se ha revelado la dimensión intelectual sustantiva a los descubrimientos científicos, a la literatura, al pensamiento filosófico, y a los procesos cognitivos cotidianos(...)" p. 27

<sup>3</sup> Por ejemplo Perret-Gentil, 2004, p.75: Monstruo es lo que se muestra, lo que hace ver su singularidad irreductible... "Es la individuación absoluta, lo imposible de generalizar" (Mi traducción, como, en adelante, de todas las referencias de textos en otros idiomas que se citen). "Mostrar" y "advertir" se derivan de dos etimologías latinas, respectivamente "monstrare" y "monere".

ostensiblemente objeto de una teratosofía, saber emergente que aparece como “algunos fragmentos que se recogen y se unen de modo temporal para configurar juntos una red débilmente consolidada, o, mejor aún, un híbrido no asimilado, un cuerpo (teórico) monstruoso”<sup>4</sup> (Cohen, 1996, p.3). Teratosofía y no teratología, ya que esta última supone fundamentalmente una taxonomía, una disección, una acción contra lo monstruoso, como si el atacar sus encarnaciones y manifestaciones pudiera, a la larga, eliminarlo totalmente: es un saber desarrollado en la medicina, la biología, la estética<sup>5</sup>, los estudios del mito y las creencias religiosas.... El modelo teratosófico parte de la presencia permanente y proteíco de lo monstruoso en el corazón mismo de lo urbano, del carácter ontológico relacional que tiene, que pacta alianzas con unos Otros insospechados para aparecer, desaparecer y luego reaparecer bajo otra forma. No se trata de la mera operación de dar una identidad a los temores para exorcizarlos, sino de explorar sus presencias en relación con nuestras ideas sobre nosotros mismos. Tampoco, de ejercer de delatores de monstruos para que wel orden los reduzca y desaparezca, ejercicio delirante que puede caer en una paranoia fascista.

Si la utopía imagina un metabolismo urbano idealizado, asimilable metafórica y efectivamente a un organismo animal superior, con corazón, arterias, etc., y donde el residuo, lo singular y la otredad, el defecto y lo perverso, el deseo y la ansiedad, la decadencia y el deterioro, los desordenes taxonómicos causados por lo extraño, no tienen lugar, la teratosofía parte precisamente de lo opuesto: la irreductible e inocultable presencia de estos fenómenos y relaciones, que hablan de un modo más preciso de las sociedades que los engendran, los temen o repudian. Si, utilizando la nomenclatura y periodización de Foucault<sup>6</sup>, la imaginación Renacentista exige lo sobrenatural y lo anómalo para responder a las preguntas y enigmas<sup>7</sup>, la sociedad ilustrada del siglo XVIII somete lo real a la retícula taxonómica, la curiosidad a una regulación y moralización<sup>8</sup> y lo anómalo a los dominios de la locura o la poesía, reinos irrelevantes de la imaginación indisciplinada. En un sentido complementario, es la noción de “sombra” usada por Jung, para mostrar que esta parte negada, omitida, no sólo comprende las partes oscuras de la personalidad, sino que “en el hombre inconsciente justamente la sombra no sólo consiste en tendencias moralmente desechables, sino que muestra también una serie de cualidades buenas, a saber, instintos normales, reacciones adecuadas, percepciones fieles a la realidad, impulsos creadores, etc.» (Jung, 1999, p.234)

La ciudad, asimilada y pensada como cuerpo colectivo<sup>9</sup>, será imaginada como cuerpo que ha de someterse a procesos correctivos, curativos, de administración, de sedentarización... concepción que seguramente hereda mucho del tema agustiniano de

---

<sup>4</sup> En el mismo capítulo, Cohen ofrece siete tesis para “armar” su recorrido: los cuerpos monstruosos son cuerpos culturales; el monstruo siempre escapa a las redes epistémicas; el monstruo es el presagio de la crisis categorial, clasificatoria; el monstruo es diferencia corporalizada; en las fronteras de lo posible, los monstruos aguardan, previniendo la movilidad y delimitando los espacios sociales; el miedo a lo monstruoso es, realmente, deseo; los monstruos esperan en el umbral del llegar a ser (1996 pp. 4-23)

<sup>5</sup> El sugerente y pionero texto de Calabrese, 1989

<sup>6</sup> En “Las palabras y las cosas” Buenos Aires: Siglo XXI, 1968.

<sup>7</sup> Un monstruo sería “ un verdadero jeroglífico divino”, como dice Jean Céard (citado en Huet, 1993. p.36)

<sup>8</sup> Ver el capítulo “Regulating Curiosity” in Benedict, 2001. pp. 25 ss. Y la parte 3 “Imperfections” en Deutsch and Nussbaum, 2000, pp. 213c y ss.

<sup>9</sup> Tal vez el más emblemático de estos estudios es “Carne y Piedra”, de Richard Sennet. (Madrid: Alianza, 1997), donde se traza la interrelación entre cuerpos y ciudad, sus controles e intercambios desde la polis griega hasta la ciudad planificada del siglo XX.

las contrapuestas ciudad del hombre y ciudad de Dios y de las ideas acerca de las reglas naturales que ha de seguir la ciudad para sobrevivir, del Tratado político de Spinoza. Laicizar y naturalizar legitiman las acciones y discursos ordenadores y planificadores sobre el cuerpo urbano, refrendando las políticas y prácticas “sanadoras”<sup>10</sup>, que tienen precursores tan ilustres como el Barón Haussmann e Ildefonso Cerdá. En el plano político, la simplificación caricaturesca del monstruo y su asimilación al mal radical, a lo inarmónico, dan piso y legalizan las acciones policiales, de expulsión y de control, contraparte necesaria para el ejercicio de la sanación urbanística.

El delinear una teratosfera dentro de una cultura, contraparte de las otras esferas en las que se desarrolla la vida, reconociendo unas presencias inquietantes y retadoras. La lógica de ocupación de territorios semióticos y sociales, que antes permitía trazar fronteras lejanas que externalizaban lo conjurado como bárbaro, no es ya posible. La noción griega que hace habitar al enemigo de la ciudad, la Tyrannide, de puertas para afuera, en lo suburbano, ya que si penetra al centro de la polis, desataría la temida guerra civil, la Stasis fratricida, hoy, en el mundo de los flujos sin frontera, es impensable. Los monstruos saturan toda la esfera del sentido contemporáneo; perdidos los centros referenciales, que marcaban periferias donde se iniciaba lo anómalo, la anormalidad, están ya en cualquier sitio. Las ciudades, empeñadas en la inútil tarea de la segregación, construyen ghettos, pero estos no pueden excluir nada de lo indeseable o temido. Como en “Casa tomada” de Julio Cortázar<sup>11</sup>, o en “Los caballitos del diablo” de Tomás González<sup>12</sup>, el hortus conclusus ya no detiene lo indetenible: lo monstruoso nos habita y es inexpulsable. La teratosfera es inseparable de las otras esferas donde habitamos<sup>13</sup>, espacios comunes que construimos y habitamos conjuntamente: invernaderos paradójicos, donde cultivamos lo incierto al lado de lo seguro. Nuestras ciudades se empeñan en “gentrificar” espacios, en rescatar lugares, en arrebatarnos a lo bárbaro y en restaurar borrando el paso del tiempo: tareas infinitas, destinadas a éxitos paradójicos: ya Ambroise Paré, en su “Des Monstres et Prodiges”<sup>14</sup>, al listar las causas de la aparición del monstruo, pone en su listado como contiguas las paradójicas: “las causas de los monstruos son varias: La primera es la gloria de Dios. La segunda su ira “(y sigue con 11 más)<sup>15</sup>. El héroe clásico que enfrentaba al monstruo se daba cuenta, tarde o temprano, de que él mismo era monstruoso: en su desmesura, en su hybris, en su hibridez semidivina, lo emparentaban con lo que combatía, es una imagen especular de sí mismo<sup>16</sup>...Esta constatación pasa desapercibida para nuestros planificadores, y el paso sutil entre el control y la curación y la extirpación total, entre el curar y el eliminar, se difumina.

“Hacer que despegue un objeto más pesado que el aire, el avión, pero también el dirigible, es inventar la caída de la aeronave, la catástrofe aérea” (Virilio, 2010, p.25).

---

<sup>10</sup> Un colega decente, arquitecto y amigo, y que participa por la Universidad Nacional coordinando la formulación del Plan Bio 2030 para Medellín y su área Metropolitana, encarna este imaginario: "Sacaremos antídotos, hablaremos de unas píldoras de estabilización y de cambio donde haya que ponerse" El Tiempo, 12 de septiembre de 2011, en [http://www.eltiempo.com/colombia/medellin/con-el-plan-bio-2030-se-suea-cmo-ser-el-valle-de-aburr\\_10341944-4](http://www.eltiempo.com/colombia/medellin/con-el-plan-bio-2030-se-suea-cmo-ser-el-valle-de-aburr_10341944-4), consultado el 20 de septiembre de 2011.

<sup>11</sup> En Bestiario, cuya primera edición es de 1951, y que retoma como título el de los catálogos de monstruos medievales.

<sup>12</sup> Bogotá: Norma, 2002

<sup>13</sup> En el sentido planteado por Sloterdijk, Peter. Esferas I. Madrid: Siruela, 2003

<sup>14</sup> Donde los monstruos son definidos como “cosas que aparecen contra el curso de la naturaleza”

<sup>15</sup> En Kappler ( 2004. p. 256)

<sup>16</sup> Como sugiere el acápite “Monstruos, espejo e imagen” de Santiesteban Oliva ( 2003, p.54)

En la misma línea de pensamiento propuesta por Virilio, la catástrofe, el accidente, el conflicto, la epidemia, son circunstancias inherentes a la ciudad, a la “invención indirecta del desperfecto”: una revelación accidental que subyace la aparente calma y subvierte el optimismo controlador. El urbanismo metropolitano tardomoderno, determina la presencia de la catástrofe monstruosa, del accidente cotidiano, del conflicto urbano, de la música del azar austriaca, los incidentes y accidentes de Ballard: “El progreso y la catástrofe son el anverso y el reverso de una misma moneda”, escribía Hannah Arendt en este mismo sentido<sup>17</sup>: el sueño de la razón engendra monstruos, replica Goya desde uno de sus grabados más conocidos. La invención de las ortotecnologías del habitar, sus prácticas y discursos de planificación, corrección, control y rehabilitación, corren parejas con la emergencia del accidente monstruoso, inevitable. Surge allí la expectativa, el deseo de la catástrofe<sup>18</sup>, a veces aplazado indefinidamente pero amenazante en un horizonte que puede hacerlo real cuando menos se espera. Invención involuntaria de desperfectos, deseo de catástrofes, mantienen vivos los viejos temores en un universo desdivinizado: “El accidente es un milagro al revés, un milagro laico, un revelador “(Virilio, 1999. p.55). El riesgo configura las sociedades<sup>19</sup>, genera comunidades y oportunidades para los negocios, formas de exclusión y control, pero, también, una “modernidad reflexiva” que se hace consciente de las manipulaciones y controles hiperestructurados de nuestros hábitats, funciones y flujos, con la posibilidad de pensar y actuar en pro de nuevas y mejores formas de reparto del poder y el trabajo, de los cuerpos y sus espacios.

Del mismo modo que el ángel de la historia benjaminiano podía atestiguar como el viento del progreso dejaba ruinas a su paso, y la cultura moderna inventa el archivo y el museo para acallarlas y ponerlas al servicio de su memoria, el accidente, el monstruo reprimido, como mera posibilidad, se pone al servicio de los controles biopolíticos. Se desconfía de los procesos de autoorganización, de las ciudades ocasionales teorizadas por Giovanni La Varra, como “dinámicas de la vida colectiva fuera de los canales convencionales”<sup>20</sup>: estas dinámicas ocupan espacios de forma temporal, usan el mobiliario urbano de forma sui generis y se enfrentan a las retóricas que califican sus procedimientos como de disenso, rebeldía y desorganización. Hay, indudablemente, un componente de rebelión, pero también, en pie de igualdad, uno lúdico, una actitud de bricoleur, un “urbanismo transformativo” hecho en el laboratorio de la vida social, unas derivas juzgadas como “monstruosas” por apartarse de los cánones de homogenización urbana, al revelar el potencial de ocupación y uso múltiple que se traslapan en cada sitio. Ello revela la ciudad como un territorio mutante, que está permeado por acciones potencialmente infinitas, donde cobra vida el reciclaje de restos, el parasitismo de la supervivencia, el ingenio y la imaginación contra las barreras arquitectónicas y urbanísticas creadas por el master planner omnisciente. La hiperplanificación revela entonces su rostro y ha de acudir a mecanismos represivos, de expulsión y control, al panoptismo electrónico de la supervisión por cámaras, en contravía con la historia de nuestras ciudades, de sus crecimientos espontáneos, de los usos del espacio público para la supervivencia. La ceguera ante estos fenómenos impide la experimentación y el riesgo, el diseño innovador de espacios para la gente, la renuncia a los grandes proyectos y a la espectacularización de la ciudad como únicas estrategias de intervención, al predominio de la infraestructura sobre la gente, a reducir al ciudadano a

---

<sup>17</sup> Citada por Virilio (2010, p.32)

<sup>18</sup> Judy (1990)

<sup>19</sup> Beck, 1998

<sup>20</sup> La Varra (2001. p.426)

consumidor y no reconocerlo como usuario activo y creativo de la ciudad, a no mirar lo urbano como mezcla de arquitecturas híbridas y a los usos transicionales del espacio. Experimentos que derivan, en, por ejemplo, “slow food cities”, en ciudades creativas, a ciudades con procesos de planeamiento participativo, a caer en lugares comunes como condenar por se los espacios del comercio, cuando desde los bazares, los mercados cubiertos, las Arcades y pasajes, han sido factores de renovación urbana y de apropiación social y creativa del espacio.

Si el utópico proyecto ilustrado, sea bajo sus formas modernas o anteriores, reclama un lugar y un tiempo, adviniendo, para su no-lugar, el dispositivo que convoca lo monstruoso está afinado en la liminalidad<sup>21</sup>, donde a la organización jerárquica necesaria para que la utopía funcione, se opone un modelo de autoorganización en la *communitas*, una comunidad no estructurada y espontánea, que se expresa puntualmente en carnavales, peregrinaciones, ritos de paso, etc., y de un modo más contundente, en los movimientos contraculturales, donde la “normalidad” social (estructuralmente organizada y gestionada) se suspende, se cuestiona. La *comunitas* se sostiene en la anti-estructura: “La *comunitas* irrumpe a través de los intersticios de la estructura, en liminalidad; desde las afueras de la estructura, en la marginalidad; y desde los cimientos de la estructura, en inferioridad” (Turner, 1969. p. 112). Además de su carácter disruptivo y anómalo con respecto al orden cotidiano, la liminalidad se conecta con la noción de monstruosidad a través del vínculo con lo sagrado a través de símbolos que representan la continuidad y unidad de la comunidad a través del tiempo: son a menudo simples, pero de interpretación abierta, de modo que no se pueden atrapar en un modo de lectura homogéneo. Este aspecto se relaciona con la noción de frontera, ya no entendida como una superficie topográfica y dicotómica, sino como “mecanismo responsable de la dinámica de los fenómenos culturales” (Machado, 2001), como un filtro activo para los intercambios y no tanto para las separaciones dicotomizadas: esto es, la frontera situada topográficamente es “monstrificada” al ya no separar simplemente y detener las mezclas, sino, al contrario, al propiciarlas y ser el dispositivo responsable de tales hibrideces. Allí se “cocinan” los monstruos, donde se cruzan y mezclan las esferas semióticas culturales interactuando y promoviendo la emergencia de anti-estructuras, conflictos, traducciones, migraciones, expulsiones, etc. Allí se difuminan las relaciones entre identidad y otredad, pero no en un único sentido, sino en proliferaciones no calculadas, no una “planetarización” o una “globalización”, sino entrecruzamientos culturales que responden a la lógica lotmaniana de la explosión o a la propuesta por Taleb del cisne negro<sup>22</sup>, eventos altamente improbables, monstruos impredecibles, que acontecen en estos intercambios. La fábrica de lo monstruoso, de la mezcla impensable, resulta siendo la fábrica de nuevos textos culturales, que jalonan la renovación de las sociedades humanas.

El modelo barroco, del exceso, de la proliferación, es hoy, tal como Calabrese (señala con su concepto de “neobarroco”, un guión cultural que sucede al moderno, aquel que preconizaba “la unidad de los saberes, la unidireccionalidad de la historia (en tanto proyecto emancipatorio y progresivo), la verdad como incontrovertible y la hipertrofia de la visión” (como resume Armentano, 2008.p. 44). Hoy, el exceso<sup>23</sup>, la desmesura

---

<sup>21</sup> La categoría fue desarrollada por el etnólogo francés Arnold Van Gennep y retomada por el antropólogo Victor Turner (The Ritual Process: Structure and Anti-Structure), como un momento no jerárquico, comunitario de las sociedades.

<sup>22</sup> Lotman, 1999 y Taleb, 2008, respectivamente

<sup>23</sup> Por ejemplo, en Augé que caracteriza la “sobremodernidad” por este rasgo

monstruosa, es la “constante morfológica” que determina nuestros gustos, la especificidad “epocal” de los productos culturales y la tipificación morfológica: el exceso sensorial como inmersión corporal ( ya no la aséptica visión privilegiada por la modernidad), la excitación, desestabilización, fluctuación, la indecibilidad y suspensión al borde del abismo, la tensión, aparecen como los valores éticos, estéticos y epistémicos a los que apuntan nuestros productos culturales más diversos: excesos de tiempo, de información, de velocidad, de objetos, de relaciones, de complejidades, de conflictividad, de semiosis...

La ciudad, escenario privilegiado de la puesta en escena neobarroca, mezcla paisajes, edificios, referentes simbólicos, apelmazando épocas, citas, funciones, en una superficie continua que hace de la narración una navegación dificultosa, atenta al detalle, más que un deslizarse por un espacio homogéneo y allanado de diferencias. El espectador-transeúnte y practicante de las derivas espaciales, se ve obligado a pactar cada tanto su deambular, ya que hallará aduanas, territorios prohibidos, mutaciones, que van cambiando de hora en hora, requiriendo habilidades de juego, de creación, de imaginación, para un acto que, en otro momento, era casi un automatismo. Sistemas de conocimiento, sistemas sociales, sistemas económicos, industria cultural y medios, generan espesores y texturas que se despliegan multidimensionalmente, virtualmente abiertos a recorridos diversos para cada transeúnte, y para cada espacio-tiempo en el que se realice, ya que los intersticios permiten pasos a otros niveles, y los pliegues se desdobl原因 revelando lo oculto hasta ese momento: tiempo y espacio palimpsestico, de intensidades diversas, de retóricas, cuerpos y fábulas mutantes, excesivas, proliferantes. Así, la identidad del jugador deambulante se construye a través del juego, como un resultado, no como un previo esencial y permanente. Y si la identidad del habitante surge de ello, del mismo modo la ciudad, campo de juego, recaba en ello su(s) identidad(es) ciudadana(s), lejana(s) del logotipo o la marca que pretende unificarla y reducirla simbólicamente.

Es pues hora de que se desarrollen acercamientos que, siendo sensibles a las posibilidades de intervención, lo sean también a formas de concebir y admitir que las ciudades pueden existir en medio de una teratosfera, que los monstruos nos enseñan a mirarnos en esa sombra negada pero poco aprovechada, y que, como ya recordó sabiamente Monsiváis (2009) en su libro sobre una ciudad de México postapocalíptica, las ciudades latinoamericanas viven ya en ese mundo donde las utopías están atrás, y sin embargo, es posible vivir en ellas y ser feliz. Construir este espejo complejo es parte del camino que debemos recorrer, usando, como el mexicano, humor, ironía y cero autocomplacencia, nostalgia o idealización: “ (...)el gran poeta Wallace Stevens, no vive en una ciudad sino en su descripción. Si poética y sociológicamente esto es cierto, uno se domicilia en el trazo cultural y psicológico de las vivencias íntimas, el flujo de comentarios y noticias, los recuentos de viajeros, y las leyendas nacionales e internacionales a propósito de la urbe. También, uno se mueve en el interior de las conversaciones circulares sobre la ciudad, sus virtudes (cuando las hay) y sus defectos (cuando se agota la lista de las virtudes)” (p.19).

## **BIBLIOGRAFÍA**

Armentano, Chiara. Elementi postmoderni nell'horror americano contemporaneo. Forme testuali e culturali della mutazione 1968-1998. Dottorato in Studi teatrali e

- cinematografici XX ciclo. Università degli studi di Bologna. Facoltà di lettere e filosofia. 2008 ( Tesis)
- Bates IV, Marlin C. (ed.) *The Monstrous Identity of Humanity: Proceedings of the Fifth Global Conference*. Mansfield College, Oxford (U.K.): Inter-Disciplinary Press, 2007
- Bauman, Zygmunt. *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004
- Beck, Ulrich. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós, 1998
- Beaune, Jean-Claude. *Le déchet, le rebut, le rien*. Seyssel(France) : Champ Vallon, 1999 (collection Milieux)
- Benedict, Barbara M. *Curiosity: A Cultural History of Early Modern Inquiry*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001
- Calabrese, Omar. *La era Neobarroca*. Madrid: Cátedra, 1989
- Cohen, Jeffrey Jerome (ed.) *Monster Theory. Reading Culture*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1996
- Danesi, Marcel. *Metáfora, pensamiento y lenguaje.(Una perspectiva viquiana de teorización sobre la metáfora como elemento de interconexión)*. Sevilla: Centro de Estudios Viquianos- Editorial Kronos, 2004
- De Soto, Hernando. *El otro sendero*. México: Diana, 1986
- Delanty, Gerard. *Community. Comunidad, educación ambiental y ciudadanía*. Barcelona: GRAÓ, SBEA, SCEA, 2006
- Deutsch, Helen and Nussbaum, Felicity (eds.) *Defects: Engendering the Modern Body*. Michigan: The University of Michigan Press, 2000
- Franck Perret-Gentil “L’Escamoteur” in *La vie et la mort des monstres*. Seyssel (France): Champ Vallon, 2004 (Collection Milieux)
- Haraway, Donna (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995
- “Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/inapropiables”, en *Política y Sociedad*, N° 30, Universidad Complutense, Madrid, 1999
- Hardt, Michael y Antonio Negri. *Imperio*, Paidós: Buenos Aires, 2006
- *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Debate: Buenos Aires, 2004
- Huet, Marie Hélène. *Monstrous imagination*. Harvard : Harvard College, 1993
- Jeudy, Henri-Pierre: *Le désir de catastrophe*. Paris : Aubier, 1990
- Jung, Carl Gustav. *Obras completas*. Madrid: Trotta, 1999
- Kappler, Claude. *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*. Madrid: Akal, 2004
- La Varra, Giovanni. “Post-it-City: los otros espacios públicos de la ciudad europea” en *AAVV Mutaciones, Actar / arc en rêve centre d’architecture*, Barcelona, 2001
- Lotman, Iuri .*Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social* (trad. Delfina Muschetti). Barcelona: Gedisa,1999
- Machado, Irene. “Liminalidad e intervalo de la semiosis de los fenómenos culturales” en *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica*, N° 10, 2001 , pp. 19-40
- Monsiváis, Carlos. *Apocalipstick*. México: Debate, 2009
- Negri, Antonio. *Del retorno. Abecedario biopolítico*, Debate, Buenos Aires, 2003
- *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2004
- “La multitud monstruosa” en *Movimientos en el Imperio. Pasajes y paisajes*. Paidós, Madrid, 2006

----- “El monstruo biopolítico. Vida desnuda y potencia” en *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps.), Paidós, Buenos Aires, 2007

Santisteban Oliva, Héctor. *Tratado de monstruos: ontología teratológica*. México: Plaza y Valdés, 2003

Taleb, Nassim Nicholas. *El cisne negro. El impacto de lo altamente improbable*. Barcelona: Paidós, 2008

Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine, 1969

Virilio, Paul. *El ciberespacio, la política de lo peor*. Madrid: Cátedra, 1999

----- *El accidente original*. Buenos Aires: Amorrortu, 2010