

DERECHO A LA NO DISCRIMINACIÓN Y DERECHO A LA CIUDAD: DOS FRAGMENTOS DE NOCHE URBANA EN MÉXICO Y ESTADOS UNIDOS

Mario Alfredo Hernández Sánchez

El derecho a la no discriminación constituye la protección jurídica frente a la restricción en el ejercicio de derechos y oportunidades, causada por prejuicios y estigmas disponibles en el espacio público y que no son anecdóticos, sino, más bien, estructurantes de la dinámica social. Este derecho ha adquirido relevancia en la discusión pública. La razón es que permite desmontar la manera en que la desigualdad tiene una dimensión simbólica, relacionada con la falta de reconocimiento del valor de las identidades, cuya proliferación y expresión son consecuencia de las libertades democráticas y, también, porque este derecho posibilita reconfigurar la forma en que la desigualdad posee una dimensión material, vinculada con la construcción de asimetrías y privilegios en la redistribución de las oportunidades y los bienes socialmente relevantes. En este sentido, la no discriminación se concibe como un derecho llave, en la medida en que su garantía o cancelación significa despejar o no de obstáculos la ruta de acceso a otros derechos, es decir, como un “derecho a tener derechos” (Rodríguez, 2006), pero mi intuición es que éste también constituye un derecho bisagra, el cual evidencia el punto de articulación entre el imaginario social y las afectaciones a la calidad de vida, es decir, la manera en que los daños sociales más graves podrían originarse en prejuicios de los que los agentes discriminadores quizá no serían conscientes. Una lectura así del derecho a la no discriminación obliga a revisar su relación con otros derechos, ya sea los que han acompañado el proyecto ilustrado, desde la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, o aquéllos que emergen, precisamente, a partir de una lectura compleja de la desigualdad y las condiciones que la favorecen o dificultan en la modernidad tardía. De entre el catálogo de derechos emergentes, la no discriminación se ha vinculado con el derecho a la ciudad, a partir de la evidencia de que, tanto el reconocimiento de nuevas identidades como la redistribución de oportunidades,

construyen, apuntalan y reconfiguran espacios, territorios y temporalidades que implicarían accesos diferenciados y excluyentes de la dinámica urbana, su identidad cosmopolita y procesos civilizatorios. El derecho a la ciudad —en principio, a partir de la caracterización que hizo de éste Henri Lefebvre en 1969— reivindica la prerrogativa de las personas que habitan los centros urbanos, de hacerlo desde una lógica distinta de la racionalidad instrumental y de la que resulta de la sustitución de la regulación estatal y el interés público, por la lógica del mercado y la privatización de los espacios comunes. Por ello, constantemente se refiere a lo urbano por su valor de uso, y no por su valor de cambio, dado que la ciudad sería “en sí misma una obra y esta característica contrasta con la orientación irreversible a lo monetario, al comercio, al intercambio, a los productos” (Lefebvre, 2017: 24).

El derecho a la ciudad la visualiza de una manera contraria a la configuración contemporánea de los espacios urbanos, como ámbitos en los que la libertad se identifica casi exclusivamente con la prerrogativa de adquirir bienes, seguridad, movilidad y cultura, de acuerdo con una materialización espacial de los privilegios y las subordinaciones. De forma complementaria, este derecho sitúa, como horizonte normativo, el proyecto moderno de las ciudades como espacios constituidos fuera de los dominios del autoritarismo estamental, en el que las capacidades económicas y productivas de los individuos son concomitantes a la expresión de sus opiniones y razones, en ámbitos cuya arquitectura favorece el encuentro de la diversidad y el cuestionamiento de los prejuicios e ideologías locales y tradicionales. En este sentido, el derecho a la ciudad constituye una reivindicación de la capacidad de la persona de apropiarse de lo urbano y beneficiarse de sus dinámicas de integración social, reconociendo que no todas cuentan, en principio, con las mismas ventajas o recursos para hacerlo, pero que es el propio *ethos* urbano el que favorece la disidencia, la protesta y la crítica respecto de las estratificaciones y desigualdades.

El objetivo del derecho a la ciudad sería “restituir la fiesta, transformando la vida cotidiana. La ciudad fue espacio ocupado a la vez por el trabajo productivo, por las obras y por las fiestas. Debemos recuperar en una sociedad urbana transformada esta ‘función más allá de las funciones’” (Lefebvre, 2017: 151). Así, el derecho a la ciudad se plantea como una alternativa al potencial conflicto identitario y societal resultante de vivir en urbes donde coexisten distintas —y a veces contrarias— demandas de inclusión

y reconocimiento por parte de quienes la habitan y reclaman su derecho a hacerlo en igualdad de condiciones (Dos Santos Jr., 2014).

El propósito de este texto es examinar las implicaciones de la conjunción de los derechos a la no discriminación y a la ciudad, a partir de dos fragmentos de noche urbana localizados en temporalidades y espacialidades distintas, pero que, por el contraste que representan, permiten entender las posibilidades del ejercicio de ambos derechos y sus consecuencias para el espacio público, en sentido literal y metafórico. Se trata, por una parte, de la dinámica libertaria y promotora de los derechos y libertades sexuales, que ocurrió en la noche urbana intermitente de la Ciudad de México (CdMx), durante los años ochenta, a partir del libro *Tengo que morir todas las noches* de Guillermo Osorno (2014) y, por la otra, de la noche urbana permanente que describe Jonathan Crary (2014) en su texto *24/7. Late Capitalism and the Ends of Sleep* y que, en muchos aspectos, ya existe en algunas urbes cosmopolitas de Estados Unidos, como resultado de una razón neoliberal que busca crear urbes donde los turnos laborales se suceden de manera continua, el consumo sea constante y se erradiquen las interacciones lúdicas.

El punto de partida para esta comparación es que la noche urbana no es lo contrario de la visibilidad y luminosidad con que Hannah Arendt (2001) caracterizaba el espacio público; sino, más bien, otra forma de experimentarlo y que se crea, en buena medida, a partir de la interacción entre las identidades y poblaciones que, debido a su historial de discriminación, han incursionado y creado la noche urbana a partir de una lógica incluyente y desmitificadora de los prejuicios y estigmas.

Como ha señalado Bradley Garrett (2015): “a través de la historia, la noche se ha convertido [...] en un tiempo para ‘la trasgresión, la fantasía y la experimentación’, cuando los distintos públicos irrumpen para desplegarse en el mundo común”.¹ Para este propósito procederé en tres momentos: primero, revisaré la narrativa de Osorno sobre la colonización de la noche urbana en la Ciudad de México por la diversidad sexual, durante los años ochenta, como una manera de comprender la configuración espacial del derecho a la no discriminación. En segundo lugar, contrastaré esta imagen con la noche urbana perpetua y artificial que describe Crary, para mostrar que el derecho a la ciudad tiene una dinámica temporal, es decir, que define ritmos y periodos

¹ Excepto donde se señale, todas las traducciones son mías.

de visibilidad y oscuridad, en los que se otorga o no legitimidad a ciertas poblaciones. En tercer lugar, y a partir de las intuiciones de ambos autores, trataré de ofrecer una respuesta a la pregunta sobre lo que significa *hacer de acceso universal*, es decir, sin discriminación, el derecho a la ciudad durante la noche urbana.

Guillermo Osorno y la ciudad incluyente que nunca duerme

Aunque en la CdMx el derecho al matrimonio igualitario y a la adopción por parejas del mismo sexo están garantizados desde el año 2010, subsisten prácticas discriminatorias que, en la forma extrema que constituyen las agresiones y crímenes de odio, se materializaron en trece asesinatos documentados entre 2013 y 2017, según el informe de la Comisión Ciudadana de Crímenes de Odio por Homofobia (2018: 31). La homofobia también se evidencia en las actitudes que arrojó la Encuesta Nacional sobre Discriminación 2017: por ejemplo, que el 32.2 por ciento de la población en México no dejaría que personas homosexuales (hombres o mujeres) vivieran en su casa; que el 65 por ciento de quienes tienen más de dieciocho años piensa que existe poco o nulo respeto hacia los derechos de la diversidad sexual; que el 54 por ciento de la población estaría en contra de que una persona homosexual fuera elegida para la Presidencia de México, mientras que el 56.6 por ciento está en desacuerdo con que las parejas de personas del mismo sexo puedan adoptar (Conapred, 2018: 85, 69, 92 y 75). ¿Cómo es posible conciliar la imagen de la CdMx como un espacio de vanguardia en el acceso a libertades democráticas con un ámbito donde cotidianamente se violan los derechos de las personas de la diversidad sexual?

Desde el punto de vista normativo, la brecha de desigualdad e inseguridad que experimentan las personas de la diversidad sexual en la capital mexicana es consecuencia del tardío reconocimiento del derecho a la no discriminación, el cual permite visibilizar rutinas de exclusión y tematizar, política y jurídicamente, prácticas de subordinación que no se habían considerado de interés público, como las que se refieren a la vida sexoafectiva y las estructuras familiares. En México, apenas en el año 2001 se incluyó en el texto constitucional, junto a la prohibición de la esclavitud, la cláusula antidiscri-

minatoria que establece las causales de exclusión —entre éstas, la orientación sexual y la identidad de género— que el Estado tiene que erradicar. La reglamentación de la cláusula generó, en 2003, la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, que da origen al Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), como la entidad pública encargada de coordinar la política de Estado en dicha materia.

A partir de la creación de este marco normativo, las entidades federativas iniciaron procesos de discusión y consensos que derivaron en las distintas leyes e instituciones que el día de hoy garantizan este derecho en los ámbitos locales, como la Ley para Prevenir y Eliminar la Discriminación en el Distrito Federal, del 2011. Así, la construcción conceptual de la discriminación como problema público ha permitido comprenderla como un fenómeno estructural en, al menos, tres sentidos: porque “se fundamenta en un orden social que es independiente de las voluntades individuales”; porque “se constituye como un proceso de acumulación de desventajas tanto a lo largo del curso de la vida como entre las generaciones” y porque “tiene consecuencias macrosociales en el ámbito del disfrute de los derechos y la reproducción de la desigualdad social” (Solís, 2017: 33-34).

Esta ruta de construcción de la no discriminación parece lineal y progresiva si se la observa como una narrativa que ha permitido complejizar nuestra lectura de la igualdad; no obstante, el consenso sobre este derecho se enfrenta con lo que Jürgen Habermas ha denominado morales convencionales, es decir, con las formas de eticidad que otorgan a la comunidad mayor relevancia que al individuo y que dan prioridad a la tradición y el imaginario social sobre el examen libre y crítico que la razón puede hacer de los mecanismos de integración y cohesión sociales. Así, la modernidad y los derechos que configura en clave universalista se perciben “como un ataque a la eticidad de una forma de vida integrada socialmente” y, además, su irrupción para afirmar la dignidad de todas las formas de vida se comprendería “como una fuerza de desintegración social” (Habermas, 2000: 174). De manera general, las morales convencionales no observan la homofobia como una afrenta para las libertades en democracia, sino que la despliegan como “la práctica, socialmente avalada y regulada, de tener y expresar miedos con violencia; una ansiedad que previamente ha sido creada en un proceso de socialización” (Del Collado, 2007: 233). Como ha señalado Melinda Cooper, en la modernidad tardía, el reconocimiento del matrimonio igualitario puede coexistir con la

homofobia institucionalizada, porque en ésta convergen la reedición de las morales convencionales, la legitimación exclusiva de las formas de sexualidad con fines reproductivos, o que son susceptibles de asimilarse a los imperativos del mercado.

El estándar socialmente significativo, entonces, parece haberse desplazado “desde la expresión de la sexualidad normativa y no normativa hacia las relaciones legítimas y las ilegítimas, cuando el matrimonio legalmente validado rápidamente se convierte en un prerequisite para el reconocimiento de derechos sociales mínimos” (Cooper, 2017: 165). La homofobia, como otras formas de estigma y prejuicio, restringe la ciudadanía porque distingue entre integrantes legítimos de la *polis* y quienes no lo son; se erige como un criterio para la redistribución de derechos y oportunidades, dado que afirma que el Estado tiene la obligación de proteger a ciertas personas y sus formas de vida, mientras que a otras no; y, finalmente, se constituye como el fundamento para la construcción literal y simbólica de los espacios públicos y sociales, al permitir a unos el ingreso y a otros asignándoles una posición periférica.

La historia de la integración y protección de las personas de la diversidad sexual frente a actos de discriminación evidencia el carácter espacial de los derechos, es decir, cómo éstos se ejercen en ámbitos que, en su rigidez o plasticidad, en su carácter uniformador o expresivo de la diversidad, en su visibilidad u ocultamiento, materializan la relación de las luchas por la inclusión y el reconocimiento con el poder político y el Estado. En este sentido, un abordaje espacial de la justicia implica no sólo “analizar cómo los procesos sociales afectan la organización del territorio, sino, inversamente, en comprender cómo el territorio condiciona las prácticas y las estructuras sociales” (Colom, 2015: 107). Un enfoque como éste sobre los derechos, la justicia y la manera como se reconfiguran espacialmente lógicas más democráticas para su ejercicio está presente en el libro de Guillermo Osorno *Tengo que morir todas las noches*. Éste muestra que las dinámicas de socialización que ocurrieron durante la noche urbana en los ochenta tuvieron una impronta definitiva para la manera en que el día de hoy la CdMx es un espacio paradójico, donde los derechos y libertades sexuales coexisten con la homofobia institucionalizada. Utilizando como microcosmos el céntrico bar El Nueve, fundado por el francés Henri Donnadiou en 1974 y cerrado definitivamente en 1989, Osorno relata la noche urbana como el espacio donde el propio autor y quienes allí coincidieron transitaban de una autocomprensión de la identidad

disidente como destino trágico hacia una visión colectiva de la sexualidad, como una manifestación lúdica y gozosa del *leitmotiv* feminista sobre el carácter político de lo personal. A diferencia de lo que la literatura trágica relataba, El Nueve “[no] era la *muerte en Venecia*, sino la vida en la Ciudad de México” (Osorno, 2014: 17). Por eso, Osorno afirma, recordando su propia salida del clóset en un momento en el que los referentes colectivos de la diversidad sexual provenían de la nota roja o el manual psiquiátrico, que en El Nueve ocurrió, durante catorce años, la creación y recreación lúdica de un fragmento de noche urbana, donde la diversidad sexual no era una condena al ostracismo, sino, al contrario, el pasaporte hacia experiencias culturales y lúdicas que hoy podemos observar como el irreverente reverso de la mexicana transición a la democracia. La noche urbana en El Nueve no tenía un carácter “opresivo, sino un puro gozar, un contento por estar vivos, como si todos vivieran una canción de Cole Porter, alegre, elegante e inteligente” (Osorno, 2014: 20).

La lógica inclusiva del bar fue evolucionando. Respecto de su primera etapa, aproximadamente entre 1974 y 1978, Osorno relata el surgimiento de El Nueve “en medio de una de las zonas más dinámicas de la ciudad” y que “heredaba el prestigio de un restaurante de postín [como] el primer bar gay que restringía la entrada” (Osorno, 2014: 43). Hasta el momento, lo que imperaba en la noche urbana era la simulación y la doble vida, materializadas en la práctica del *slumming*, es decir, en las incursiones nocturnas esporádicas de las elites económicas en los barrios periféricos para experimentar la libertad y los excesos que, a la mañana siguiente, serían sólo un recuerdo de vuelta en los hogares y empleos privilegiados donde se continuaba la vida en apariencia heterosexual. Esta práctica se nutría de las asimetrías sociales ya existentes, pues perpetuaba la criminalización de la disidencia sexual, aunque permitía la explosión intermitente de lógicas libertarias de socialización; no obstante, como afirma Osorno, la cuestión era que se mantenía la impermeabilidad de los estratos sociales frente a la visibilización de la omnipresente diversidad sexual.

Así, la calle “era para los que tienen poco dinero; los cines y los baños de vapor, para las clases medias, y los bares, para los más afortunados” (Osorno, 2014: 45). El ejercicio de la sexualidad, entonces, reproducía en esta etapa de la noche urbana los esquemas de subordinación políticos y económicos que hicieron que la primera Marcha del Orgullo Homosexual, realizada en

1979 por el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), fuera un acto de evidente disidencia y clandestinidad, en el que apenas una docena de hombres y mujeres caminaron custodiados por la policía, a través de calles no principales de la CdMx y con pancartas que exigían el cese de la represión policiaca, las *razzias* y justicia para los crímenes de odio que la prensa apenas reportaba con desprecio y burla.

Una primera estrategia del movimiento por los derechos de la diversidad sexual “apuntaba directamente a la visibilidad: salir del clóset y dar la cara. Era importante el (auto)reconocimiento del colectivo como un gran mosaico de personalidades, ocupaciones, intereses, gustos y actividades” (Torres, 2012: 13). Esta visibilidad se manifestaba de manera paradójica en esta primera etapa de El Nueve, condicionada por la capacidad económica y, en consecuencia, “a veces, la nómina de los asistentes era más bien propia del Jockey Club” (Osorno, 2014: 51); no obstante, mientras que las marchas de protesta y el activismo político diurnos eran reprimidos y quienes los ejercían eran violentados y encarcelados, durante la noche urbana se instaló una lógica libertaria de socialización que, aunque restringida, sí era inédita en la Ciudad de México. De hecho, Osorno sitúa a Xóchitl, una mujer travesti dueña de una casa de prostitución a la que acudían figuras de alta influencia política y económica, como caso paradigmático de la primera experiencia libertariamente contenida de la noche urbana en El Nueve: ella, de tez morena y con trajes de fantasía que evocaban el cine hollywoodense, negociaba los permisos para operar, decidía las temáticas de las fiestas, el tipo de personas que podían ingresar y prometía a la autoridad que nada de esto traspasaría los límites del local. Cuando se le preguntaba por la dinámica del bar, afirmaba que “en El Nueve todo era muy decente y ordenado, y también revelaba sus preferencias de clase: [decía] que no todos los homosexuales en México estaban preparados para este tipo de libertades” (Osorno, 2014: 51).

Como puede apreciarse, la dinámica libertaria de la noche urbana en los inicios de El Nueve indicaba las posibilidades del derecho a la no discriminación por orientación sexual e identidad de género, espacialmente situado en aquella época de represión sistemática y autoritarismo: la transición de la clandestinidad a la visibilidad, dentro de unos muy estrechos márgenes de tolerancia, definidos por la capacidad económica o la proximidad con el poder político.

En 1978 —el mismo año del estreno en México de *El lugar sin límites*, la película de Arturo Ripstein sobre la novela de José Donoso—, El Nueve

cambia de locación y Donnadieu intenta trasplantar su experimento libertario con la noche urbana hacia Acapulco. ¿Por qué esta ciudad guerrerense? Osorno consigna dos razones: por una parte, y una vez superada la vocación aristocrática que caracterizó al puerto en las dos décadas anteriores y cuyo imaginario de exotismo quedó plasmado en la película *La noche de la iguana*, de 1964, Acapulco se convirtió en una ciudad cosmopolita a causa del turismo masivo, pero también del trasiego de drogas y de los enclaves de lujo que el autoritarismo habría creado en la región.

Por otra parte, Acapulco vivía con efervescencia la disidencia política, dado que sus centros urbanos surgieron como consecuencia de las expropiaciones y las enajenaciones legales e ilegales de territorios indígenas. Atraídos por las posibilidades económicas como consecuencia de la noche urbana, “los campesinos migraron y comenzaron a atestar las laderas de las montañas. La debilidad urbana de estas zonas y la pobreza de sus habitantes estaban al alcance de todos los visitantes. Bastaba con levantar la vista a los cerros” (Osorno, 2014: 58). En Acapulco, entonces, coexistían las libertades democráticas y la represión autoritaria, el orgullo cosmopolita y el desprecio por la cultura indígena, la exaltación de la sexualidad lúdica y el comercio con los cuerpos de las personas más pobres. Por ejemplo, Ricardo Garibay observó la irrupción de la noche urbana de El Nueve, “desde la palestra del nacionalismo revolucionario”, como un vicio importado del extranjero que tendría como consecuencia “el amaneramiento de las costumbres” (Osorno, 2014: 64).

En este contexto también es donde el bar, convertido en discoteca, hizo posible una forma inédita de socialización de la diversidad sexual en México: la que vinculaba diversión, cultura y activismo contra la discriminación. En su interior, mientras se bailaba lo más reciente en música disco, directamente importada de Estados Unidos y se consumía todo tipo de drogas, los asistentes aprendieron a convivir y valorar positivamente la presencia de homosexuales (hombres y mujeres), orgullosos de su sexualidad o con dobles vidas, de personas trans, de intelectuales de izquierda, de la elite comercial y política local, de comerciantes y turistas foráneos.

Como señala Osorno, los habitantes de este fragmento tropicalizado de noche urbana no estaban “peleando sus derechos en la esfera pública, como sus compañeros de Stonewall o los activistas del FHAR, sino que, de manera controversial, estaban reuniéndose a ejercer su prerrogativa de bailar de manera desinhibida y sin culpas” (Osorno, 2014: 64). En la CdMx, El Nueve

era un espacio de visibilidad, pero donde aún faltaba la posibilidad de integrar a la diversidad urbana más allá de los estratos sociales privilegiados. En Acapulco, antes de cerrar la discoteca un año después de su inauguración a causa de la represión policíaca, El Nueve por fin había roto con la barrera del poder adquisitivo e integró en su pista de baile a todo el que quisiera vivir ese ambiente lúdico, sin divisiones clasistas, al margen de los privilegios que convertían a la ciudad en un espacio socialmente polarizado. Allí, Henri Donnadieu comprendió que la cultura podría ser un lubricante para la integración social y, en última instancia, para la dilución de los guetos que las diferentes identidades y grupos de adscripción habían constituido como estrategia de supervivencia frente a la discriminación institucionalizada y el autoritarismo. Entonces, él tuvo la siguiente intuición: “¿podría un bar convertirse en una casa de la cultura?” (Osorno, 2014: 95).

La última etapa de El Nueve —la que va de 1979 a 1989— es, quizá, la más rica desde el punto de vista del derecho a la no discriminación, pues permitió una lectura política de la manera como se articula el imaginario social sobre la diversidad sexual y sus consecuencias para la seguridad y calidad de vida en contextos autoritarios. Esta lectura fue posible por el giro cultural que Donnadieu dio al bar, lo que significó una transformación radical en sesenta metros cuadrados —cuesta trabajo pensar que todo lo que relata Osorno ocurrió en un espacio tan pequeño—. Entonces, se eliminaron las mesas y las sillas, se colocó un pequeño escenario para *performances*, conciertos, lecturas de poesía, presentaciones de libros, proyección de películas y obras de teatro; también se despejaron las paredes para murales efímeros y exposiciones plásticas, además de que se habilitó como espacio central la cabina del DJ, y se le dio total libertad para mezclar música que era la vanguardia en Europa y Estados Unidos. Así, el “rock estadounidense, el español y el argentino, el new wave, el punk y las nuevas experiencias techno abrieron las puertas del bar gay hasta que lo convirtieron en uno de los lugares más famosos para escuchar las novedades musicales” (Osorno, 2014: 102). Prueba de la nueva notoriedad de El Nueve como centro cultural es que, en 1984, éste fue clausurado por el gobierno de la ciudad por exhibir, como parte de los ciclos de cine que se empezaron a organizar con copias que traían del extranjero, *Yo te saludo, María* (1984), la película dirigida por Jean Luc Godard condenada por la jerarquía católica por retratar la historia de una chica parisiense común que se embaraza súbitamente y que repite la epopeya del nacimiento

de Cristo. “La semana siguiente se iba a presentar el documental *The Times of Harvey Milk* [...]. El cierre del cineclub se cableó internacionalmente, debido a la atención que generaba la película en cualquier parte del mundo” (Osorno, 2014: 110).

Por esta época, Donnadiou apoyó revistas independientes como *La Regla Rota* o *Mongo*, y dio espacio para que los jóvenes que colaboraban en estos proyectos organizaran conciertos con las bandas del naciente movimiento de rock en tu idioma, es decir, La Maldita Vecindad, Las Insólitas Imágenes de Aurora, Bon y los Enemigos del Silencio, Botellita de Jerez y Café Tacuba, pero también irrumpieron bandas *new wave* que nacieron en El Nueve, con una marcada identidad andrógina, como Cabaret Shanghai. Como señala Osorno, la sensación de vértigo e irrealidad que imperaba en el bar hacía parecer que la discriminación, el autoritarismo del partido hegemónico y la criminalización de las juventudes no existían o, al menos, que se podrían frenar desde la integración y el igualitarismo que Henri Donnadiou asociaba con la cultura. Él se daba cuenta de que estas experiencias “también contribuían a acrecentar la fama de El Nueve como un lugar de liberación y tolerancia. Las jornadas se vivían intensamente y él sentía una combinación de placer y deber de consumirse allí, morir todas las noches para renacer al día siguiente” (Osorno, 2014: 177).

El Nueve, entonces, se convirtió en un proyecto que, desde la trinchera de la diversidad sexual, tenía una visión cosmopolita y una idea del papel de la sociedad civil como crítica y contestataria, a propósito de la discriminación estructural, para proponer, en su lugar, un modelo de vinculación a través de la experiencia igualitaria y lúdica de la cultura. Cabe recordar que la lógica corporativista de la vida política de la segunda mitad del siglo xx convirtió la cultura en un patrimonio faccioso, a través del cual el poder político encumbraba o silenciaba a intelectuales y artistas, como válvula de escape a la presión social.

Durante mucho tiempo “subsistió la retórica vasconcelista en la política cultural: el Estado era el regenerador del alma nacional, el gran productor de cultura y el único empresario cultural que no aceptaba competencia”. Este discurso, materializado como política pública, hizo que la gestión de la cultura fuera “mucho menos racional y sujeta a escrutinio que otras, lo que implicó arbitrariedad en la asignación y ejercicio de los recursos, falta de dirección de los esfuerzos y formación de leyes de hierro burocráticas”.

La articulación de El Nueve como proyecto cultural fue el trasfondo sobre el cual se inició un espontáneo proyecto de resistencia y respuesta política desde y para la diversidad sexual. A causa de la epidemia del VIH/SIDA y del terremoto que destruyó buena parte de la Ciudad de México en 1985, los asistentes regulares del bar lo transformaron, gradualmente, en un ámbito donde el activismo y la naciente conciencia sobre los derechos humanos eran las herramientas para visibilizar, pero también para garantizar la seguridad y la calidad de vida de las personas de la diversidad sexual; sin embargo, se encontraron con la incapacidad del Estado para dar respuesta a estas crisis.

A partir de estas coyunturas, “toda la visibilidad lograda, los espacios en los medios, las pequeñas victorias en la batalla cultural, todos los esfuerzos de los años anteriores se desmoronaron por la presión de conflictos internos, provocados por rigidez ideológica y por un sectarismo sin fin en el gobierno” (Osorno, 2014: 135). Desde el local de El Nueve, se empezó a difundir información científica y franca sobre las prácticas sexuales de riesgo, algo que la Secretaría de Salud federal no empezó a hacer sino hasta una década después; desde el bar también se organizaron brigadas de rescatistas y de procuración de fondos para apoyar a las personas damnificadas por el terremoto.

Por estos años, las *performances* y las breves obras de teatro que empezó a montar la Kitsch Company, fundada por Donnadiou con un grupo de actores y escritores, tenían como tema central, efectivamente, la crítica al machismo, la homofobia y la doble moral, pero también una deconstrucción lúdica de la cultura política, la discriminación institucionalizada y la imposición de un modelo de integración social que apostaba por la homogenización de las identidades y la narrativa del mestizaje. Antes de cerrar definitivamente, en 1989, Guillermo Osorno describe así la estela de libertad que quedó en la mente de dos escritores que pasaron por el local para realizar una *performance* durante la noche urbana de El Nueve:

Después de esa presentación, a Naief [Yehya] se le hizo una verdadera adición ir a El Nueve. Le parecía maravilloso que fuera un espacio de tolerancia, donde el asunto gay fuera tan natural. Cada quien estaba en su mundo, y no había nadie con una biblia de la homosexualidad tratando de convertirlo. [Guillermo] Fadanelli piensa que los bares gay como El Nueve, entre otros, fueron los detonadores de la imaginación nocturna: los centros de reunión para una generación desencantada que, sin embargo, tenía una gran sed de aventura (Osorno, 2014: 188).

Jonathan Crary y la crítica hacia la noche permanente desde el derecho a la ciudad

La noche urbana que describe Guillermo Osorno como espacio libertario se extinguió muy pronto, dando lugar a un tiempo en el que han cambiado positivamente las percepciones sociales sobre el derecho a la no discriminación por orientación sexual e identidad de género o, por lo menos, en el que ya existen los instrumentos jurídicos para hacer justiciable y exigible este derecho; no obstante, lo que lamenta Osorno es la relativización de la memoria sobre el carácter político y disidente de la lucha por la visibilidad de la diversidad sexual que surgió en los años ochenta en la CdMx y, en consecuencia, que los espacios de inclusión y reconocimiento contemporáneos parecen surgidos por generación espontánea. Cabe preguntarse: “¿cuánto le debe la ciudad a Henri [Donnadieu]? No sé. Para mí es un héroe, pero después de todo las ciudades son obra colectiva y cada quien contribuye con lo que le gusta y le toca hacer. Lo que puedo afirmar es que triunfó el proyecto cultural de Henri y de gente como él” (Osorno, 2014: 221). *Tengo que morir todas las noches* concluye con una mirada nostálgica y crítica sobre la entronización de todo lo que resulta hoy en día opuesto a la lógica de El Nueve y su noche urbana lúdica y sin discriminación: la despolitización de las identidades y sus luchas, el predominio del consumo y la diversión que es prohibitiva para quienes no pueden pagar por ella y, finalmente, la aceptación de que la diversidad sexual también puede asimilarse a la lógica del mercado. La lectura del libro de Osorno deja en el lector la pregunta de por qué experimentos libertarios como los de El Nueve parecen imposibles de reeditarse el día de hoy. Y esto conduce, inevitablemente, a una reflexión sobre la evolución de la racionalidad política en la modernidad tardía y su efecto para la garantía simultánea de los derechos a la no discriminación y a la ciudad durante la noche urbana.

El contractualismo moderno, de manera paradigmática a partir de Thomas Hobbes y su lectura desencantada de la racionalidad, identificó a ésta con la capacidad de cálculo para discernir cursos de acción y pensamiento que permitan la maximización de los intereses individuales a través de los colectivos. Así, cuando razonamos no hacemos otra cosa “sino concebir una suma total, por adición de partes; o concebir un residuo por sustracción de una suma respecto a otra” (Hobbes, 1998: 32).

De esta manera, el contractualismo puede disputar la visión platónica de que la única forma de racionalizar la política es erradicar la libertad y, con ello, el conflicto. En su lugar, se afirma que el Estado, como monopolio de la violencia legítima, preserva las libertades de todos y constituye al derecho como una manera de dirimir los conflictos entre particulares. Si para Descartes “la filosofía debía proclamar el señorío del hombre sobre la naturaleza”, para Hobbes ésta “debe convertir al ser humano [...] en amo de sí mismo, en señor consciente de la necesidad de refrenar sus pasiones por medio de la instauración de un Poder Soberano capaz de asegurar la paz” (citados en Salazar, 1997: 92-93).

La consecuencia política es que la impronta de la racionalidad se observa en la disposición de los agentes a establecer un cálculo que motive la renuncia a ciertas prerrogativas, si con ello obtienen un beneficio mayor o, por el contrario, a maximizar sus intereses a partir de la cooperación con los otros; no obstante, y desde aquello que Michel Foucault denominó como razón neoliberal, la modernidad tardía habría traducido la idea de racionalidad como cálculo en una sustitución de los imperativos de la política —que se fijan como objetivo la paz— por los de la economía —que establecen como propósito fundamental la maximización de las ganancias—. En este sentido, parece que la “oscuridad y la ceguera son una necesidad absoluta para todos los agentes económicos. No debe apuntarse el bien colectivo [...] porque no es posible calcularlo, al menos en el marco de una estrategia económica” (Foucault, 2007: 322).

Así, en la modernidad tardía, la necesidad de gobernar o, mejor dicho, de ejercer una gubernamentalidad que armonice el control político sobre los procesos productivos, con un régimen autodisciplinario que permita emerger a la subjetividad como valor de cambio, habría colonizado incluso la manera en que se experimenta el tiempo, difuminando los límites entre el día y la noche, entre los ritmos del campo y los de la ciudad. Entonces, los ciudadanos “ya no son, en el sentido más importante, elementos constitutivos de la soberanía, miembros de públicos o incluso portadores de derechos. Por el contrario, como capital humano, pueden contribuir al crecimiento económico o ser un lastre para él” (Brown, 2016: 147-148). Para Foucault, antes de la entronización de la razón neoliberal, la vida cotidiana se desarrollaba a partir de la creación colectiva del tiempo, con límites y horarios precisos que escindían al trabajador del padre de familia y del participante en festividad-

des y momentos de recreación. Entonces, el despertar “quedaba fijado para todo el mundo a la misma hora, el trabajo empezaba para todo el mundo a la misma hora; las comidas al mediodía y a las cinco de la tarde; luego, todo el mundo se acostaba” (Foucault, 1999: 25).

El día de hoy, ese horizonte ya no está disponible; al contrario, predomina una tergiversación de los tiempos del día y la noche, con el objeto de producir una subjetividad que siempre está dispuesta al consumo y, también, a manufacturar mercancías para este fin. En este panorama, la ciudad ya no revela —como quería Lefebvre— su carácter lúdico como valor de uso, sino, más bien, la posibilidad de que lo urbano sea el espacio de la productividad y el consumo permanentes. La noche urbana como espacio para la experimentación social y la disidencia política, de acuerdo con el filósofo estadounidense Jonathan Crary, constituye el objetivo de abolición para una razón neoliberal que intenta convertir a la urbe nocturna en un ámbito permanente para el consumo.

Desde la privación del sueño como tortura militar, hasta los experimentos con medicación que permita la actividad constante sin dormir, en el imaginario social neoliberal la noche urbana constantemente iluminada “es inseparable de la operación incesante del intercambio y la circulación globales. [Este] proyecto es expresión hiperbólica de una tolerancia institucionalizada hacia cualquier cosa que oscurezca o evite una condición de visibilidad instrumentalizada e infinita” (Crary, 2014: 5). La noche mexicana urbana lúdica y festiva que narra Guillermo Osorno en *Tengo que morir todas las noches* contrasta dramáticamente con la noche estadounidense urbana que describe Jonathan Crary en *24/7. Late Capitalism and the Ends of Sleep*, como temporalidad habitada por trabajadores de tiempo completo y por consumidores permanentemente insatisfechos. Si la narrativa de Osorno permite comprender la dimensión espacial del derecho a la no discriminación, la de Crary posibilita aprehender la especificidad del derecho a la ciudad en su despliegue temporal, en la medida que éste permite concebir lo urbano como una sucesión de momentos en que las personas establecen interacciones y apropiaciones diferenciadas que no deberían homogenizarse. En efecto, el derecho a la ciudad fue concebido por Lefebvre como una vía a la vez normativa e histórica para detener el curso de la urbanización desplegada como desalojo de la ciudadanía y entronización del consumo, y así lo afirma:

la ciudad se encuentra más próxima a la obra de arte que al mero producto material. Si hay producción de la ciudad y relaciones sociales en la ciudad, antes que producción de objetos, ello no es otra cosa que producción y reproducción de seres humanos por seres humanos. La ciudad tiene una historia, es obra de una historia, es decir, de personas y grupos concretos que realizan esta obra en condiciones históricas (Lefebvre, 2015: 69).

Por una parte, la dimensión histórica del derecho a la ciudad implica una genealogía crítica de las ciudades como espacios donde la autonomía material tiene como consecuencia necesaria una agencia política universal y un pluralismo valorativo, precisamente, frente a los modelos historicistas que predicán el fin de la historia tras el triunfo del capitalismo, la economía de mercado y la meritocracia. Habitar igualmente las ciudades y sus tiempos debe hacerse desde la memoria colectiva sobre la política urbana, como una respuesta de la modernidad ilustrada al autoritarismo estamental: esta política crea, simbólica y espacialmente, dentro de los muros de la urbe, ámbitos diferenciados para que sus habitantes se constituyan como agentes económicos, políticos, culturales y privados, sin que una de estas facetas acabe menoscabando espacio al resto.

Como ha señalado Juan Antonio Ramírez, esta conciencia historicista sobre el derecho a la ciudad “parece un camino sin retorno”. Por eso, desde una genealogía alternativa, sería posible frenar “la especulación urbanística [que] ha arrasado el paisaje histórico, y cuando tal cosa no sucede del todo [...], el mecanismo del consumo y los modos de percepción electrónicamente condicionados convierten el viejo entorno en parte de la ‘vida nueva’” (Ramírez, 1992: 27).

El derecho a la ciudad posee, por otra parte, una dimensión normativa, puesto que implica reivindicar un horizonte contrafáctico en el que, desde la universalidad, integralidad, progresividad e irrenunciabilidad que constituyen los principios hermenéuticos de los derechos humanos, todas las identidades, formas de vida y modalidades de concebir la productividad, tengan cabida en el proyecto civilizatorio que es lo urbano. En este sentido, como ha afirmado Samuel Moyn, nuestro contemporáneo paradigma de los derechos humanos, aunque heredero de la Ilustración del siglo XVIII y del consenso internacional que produjo el sistema de naciones unidas después de la segunda guerra mundial, adquiere su particularidad al ser aprehendido por la sociedad civil como “una última utopía” (Moyn, 2010: 10) frente al agotamiento

y el descrédito de los proyectos desarrollista y revolucionario. Por ello este paradigma posee una dimensión política antes que moral, en la medida en que se constituye como una plataforma para cuestionar los privilegios y las asimetrías que aparecen como naturales y, en realidad, son producto de una historia de exclusión en el acceso al poder y la visibilidad política.

Las aspiraciones de cambio que promueven los derechos humanos en la modernidad tardía no pueden “presentarse ellas mismas como menos controvertidas de lo que en realidad son, como si la humanidad no estuviera perpleja y dividida acerca de cómo materializar las libertades individuales y colectivas en un mundo profundamente injusto” (Moyn, 2010: 227). El derecho a la ciudad se constituye, entonces, como una prerrogativa universal de habitar los espacios y tiempos urbanos en condiciones igualitarias, seguras y libres de discriminación, haciendo posible la armonía entre los fines individuales y los colectivos. Así, el derecho a la ciudad

implica una serie de prestaciones particulares y sociales, que individualmente consideradas pueden ser reclamadas como un derecho en particular, por ejemplo: la vivienda digna, el espacio público, la seguridad de las edificaciones, la movilidad. Sin embargo, la suma de estos intereses, junto con otros tantos, dibuja el contorno del derecho a la ciudad, que sin eliminar las características propias de cada uno de ellos, configura un interés, un derecho nuevo, el cual, como un todo, se considera un derecho colectivo que [...] se entiende como un derecho humano, interdependiente y relacionado con los demás derechos del sistema internacional (Correa, 2010: 50).

La complejidad del derecho a la ciudad y el proyecto civilizatorio que éste implica se despliegan sobre el trasfondo de la utopía neoliberal que describe Jonathan Crary, en el sentido de convertir la noche urbana en una extensión del día para fines de gubernamentalidad y consumo ilimitados. La política del 24/7 “socava de manera constante las distinciones entre el día y la noche, la luz y la oscuridad, y entre la acción y el descanso. Se trata de una zona de insensibilidad, amnesia y de todo aquello que derrota la posibilidad de la experiencia” (Crary, 2014: 17). El análisis del filósofo estadounidense puede aglutinarse en torno a dos formas de gubernamentalidad que ya configuran la sociabilidad de algunas ciudades de Estados Unidos en el momento presente y que, exacerbadas en un contexto no democrático, podrían materializarse en una noche urbana permanente, automatizada y excluyente de la

crítica, lo lúdico y la disidencia. Se trata de la política del insomnio y la política del descanso, en modo de bajo consumo de energía.

Por una parte, y respecto de la política del insomnio, Crary afirma que, después de la Revolución industrial y la revolución digital, el siguiente paso en el imaginario neoliberal es aprovechar el potencial productivo del insomnio, generado por la incertidumbre y el estrés por la ausencia de derechos, oportunidades igualitarias y seguridad humana en general. En este sentido, “las afectaciones al sueño son inseparables del actual dismantelamiento de las protecciones sociales en otras esferas” (Crary, 2014: 18). Crary relaciona la experiencia del insomnio con la de carecer de mundo, que Hannah Arendt caracterizó como el rasgo fundamental del totalitarismo de la primera mitad del siglo xx. En efecto, de acuerdo con Arendt, para que ciertas personas y poblaciones lastradas con prejuicios y estigmas discriminatorios fueran exterminadas en los campos de concentración, con la complicidad de los ciudadanos y el silencio de la comunidad internacional, fue necesario erradicarlas del mundo común que constituye la política democrática. En un contexto así, el eclipse de un mundo de este tipo, “tan crucial en la formación del solitario hombre de masas y tan peligroso en la formación de la mentalidad no mundana de los [...] movimientos ideológicos de las masas, comenzó con la pérdida mucho más tangible de una parte privadamente compartida del mundo” (Arendt, 1993: 287). Quienes son conducidos a la vigilia permanente durante la noche urbana neoliberal, en este sentido, son expulsados del mundo común que define a la ciudadanía, así como de la exigibilidad y justicia-bilidad de derechos que ésta hace posible. Entonces, los insomnes de la sociedad neoliberal sólo son relevantes a partir de la posibilidad de su inserción en los ciclos productivos, con seguridad social mínima, beneficios de jubilación apenas simbólicos y prestaciones sociales famélicas que depositan en los trabajadores la responsabilidad de adquirir los servicios educativos o médicos que las revoluciones del siglo xx formularon, más bien, como derechos sociales inalienables.

El insomnio individual adopta una modalidad colectiva cuando se trastoca, también, aquello que Arendt caracterizaba como la luz del espacio público, que permite a todas las personas ver y ser vistas, ejercer un uso público de la razón que es, precisamente, lo contrario de las ideologías totalitarias secretistas. Para que esta luz defina un dominio de lo público, las relaciones de amor y empatía que por definición no son políticas, deben mantenerse

en la oscuridad. En este sentido, “hay muchas cosas que no pueden soportar la implacable, brillante luz de la constante presencia de otros en la escena pública; allí, únicamente se tolera lo que es considerado apropiado, digno de verse u oírse” (Arendt, 1993: 60-61). Al contrario, la utopía liberal de la noche urbana permanente implica que nadie puede sustraerse de la luminosidad y que ninguna relación particular queda protegida del escrutinio público. La política del insomnio consiste, desde este punto de vista, en la imposibilidad de encontrar en la noche urbana un espacio totalmente oscurecido y silencioso para poder ocultarse y recuperarse de las demandas del capital. Para Crary, la figura paradigmática de esta noche urbana permanentemente iluminada es la de la indigencia, pues las personas en situación de calle han aprendido a dormir sin sueño y a descansar en estado de alerta, lo que pone en evidencia el hecho de que resulta crucial “la dependencia del cuidado de los otros para la indefensión vigorizante del sueño, por un intervalo en el que se esté libre de miedos y momentáneamente ocurra un ‘olvido del mal’” (Crary, 2014: 28).

El día de hoy, la razón neoliberal produce sujetos insomnes, pero no puede permitir que éstos se consuman fatalmente, puesto que se verían afectados negativamente el consumo y la productividad. Entonces, la solución que se ha encontrado para resolver este dilema es la política del descanso en modo de bajo consumo de energía (*sleep mode*) que, por analogía con los aparatos electrónicos, concibe a los seres humanos como dispositivos “en un estado de alerta con ahorro de batería, que replantea la sensación del dormir profundo como una condición de operatividad y acceso diferidos y disminuidos” (Crary, 2014: 13). Entonces se produce la inédita situación histórica de un tiempo que se experimenta sin tiempo. Es decir, la noche urbana neoliberal convierte en un lujo inconcebible que los sujetos se dediquen a actividades lúdicas, culturales o a experimentos con la integración social; más bien, en este tiempo que nunca inicia ni termina —como tampoco lo hacen la producción y el consumo en la narrativa del capitalismo— los sujetos se aíslan para irse a descansar, aunque permanecen conectados con quienes detentan el poder político y económico en caso de que se requiera su participación en alguna de las etapas de la línea de ensamblaje de mercancías. Para Crary, esta disponibilidad permanente del sujeto se hace posible sobre todo por la conectividad a la Internet, ya que a través de las redes sociales, los dispositivos telefónicos móviles, las tabletas inteligentes o las aplicacio-

nes electrónicas de mensajería como WhatsApp, siempre es posible saber dónde estamos, con quién y, también, si promovemos o evitamos el contacto humano —pensemos en el terror que generan las palomitas azules en Whatsapp cuando no son respondidas. En este sentido, es que Marx diagnosticaba la “incompatibilidad intrínseca del capitalismo con formas de socialización estables o permanentes (citado en Crary, 2014: 37).

Acceder al empleo en la modernidad tardía implica demostrar que uno es una inversión rentable y que se está dispuesto a abandonar a la familia, a la comunidad, la intimidad sexual o las interacciones lúdicas y culturales, a cualquier hora del día, pero sobre todo durante la noche, en caso de que el capital requiera de nuestra participación activa. Así, la imagen del ser humano como “un ensamble de capital empresarial y de inversión resulta evidente en cada solicitud universitaria y de trabajo, en cada paquete de estrategias de estudio, en cada servicio social, cada nuevo programa de ejercicios y cada dieta” (Brown, 2016: 44-45). La autocomprensión del individuo como activo empresarial permanentemente disponible para incrementar el capital genera que, desde la Internet, se puedan comprar las 24 horas del día y los siete días de la semana todo tipo de mercancías en portales como Amazon, que sea posible entrenar en gimnasios que no cierran, o que sea posible concertar una cita para conocer a un prospecto amoroso o sexual a través de alguna de las aplicaciones en las que siempre se puede encontrar a alguien disponible.

De acuerdo con Crary, la tecnología no es intrínsecamente nociva o benéfica, pero sí apuntala la narrativa que se requiere para mantener y perpetuar la política del sueño en modo de bajo consumo de energía. Si nos hemos acostumbrado a pensar la incursión de las personas en la noche urbana de manera virtual como un acto de libertad e, incluso, de subversión, es más bien cierto lo contrario: incluso en ausencia de cualquier régimen autoritario, “escogemos hacer lo que se nos dice; permitimos la administración de nuestros cuerpos, ideas y entretenimiento, así como que todas nuestras necesidades imaginarias sean externamente impuestas” (Crary, 2014: 60). La política del descanso en modo de bajo consumo de energía, así, implica erradicar la capacidad del sueño, de la apropiación lúdica de la ciudad y, en fin, de concebir modelos de convivencia social donde las personas no aparezcan como mercancías e inversiones de cuya idoneidad debe convencerse al mejor postor. En la noche urbana neoliberal de simultáneos y complementarios aislamiento y conectividad, compramos “productos que nos han sido recomendados a tra-

vés del monitoreo de nuestras vidas electrónicas y, luego, voluntariamente nosotros dejamos un rastro sobre lo que hemos adquirido para que sea encontrado por los demás” (Crary, 2014: 60).

Conclusión: ¿qué significa hacer de acceso universal la noche urbana y su dinámica libertaria?

En este texto, he tratado de establecer, a partir del contraste entre las narrativas de Guillermo Osorno sobre la noche urbana que permitió la visibilización de la diversidad sexual en la década de los ochenta en la Ciudad de México, y la de Jonathan Crary sobre la noche urbana permanente como última utopía de la razón neoliberal, lo que significaría el ejercicio pleno e interdependiente de los derechos a la no discriminación y a la ciudad en el tiempo urbano que ocurre tras la puesta del sol. Para concluir, entonces, ofrezco una breve relación de las posibles implicaciones de la conjunción de ambos derechos para el acceso universal a la noche urbana:

- La no discriminación permite visibilizar que los espacios urbanos materializan asimetrías y desigualdades que reflejan la manera en que, tradicional y convencionalmente, se ha comprendido el valor de las identidades y las adscripciones grupales. Esta materialización, desde el derecho a la ciudad, es contraria a un disfrute universal del proyecto urbano como uno civilizatorio, que todos sus habitantes crean con sus interacciones y que se va modificando con el tiempo, para responder a los retos que plantea la complejidad y la pluralidad sociales.
- El derecho a la ciudad posibilita el reconocimiento de que los tiempos de la urbe son colonizados por sus habitantes para diferentes propósitos y que no es posible subsumir u homologar la fiesta y el trabajo, el descanso y la productividad, la luz y la oscuridad. La razón es que los tiempos de la ciudad revelan distintas formas de ser de las personas y sus comunidades, y en todas ellas debe prevalecer una libertad en las decisiones sobre la propia identidad y la manera en que los planes de vida individual coinciden o no con los fines colectivos.
- El derecho a la no discriminación hace posible comprender que las interacciones críticas, lúdicas y libertarias que ocurren durante la no-

che urbana no son casuales ni arbitrarias, sino que más bien van creando y apuntalando un modelo de sociabilidad igualitaria que no sería posible de crear a plena luz del día. Esto es así porque la cultura política no democrática nutre y se beneficia de la incorporación espontánea de los prejuicios y estigmas discriminatorios a las prácticas cotidianas, las instituciones y los medios de comunicación. Si la noche se observa, en principio, como el ámbito para la trasgresión que es patrimonio de quienes se sitúan en la periferia, con el tiempo la cultura y la crítica que allí ocurren se vuelven atractivas para el resto de la población. Así, la noche urbana se convierte en el ámbito privilegiado para la sociabilidad sin discriminación, tanto entre quienes pertenecen a poblaciones social e históricamente discriminadas, como entre quienes detentan el poder político económico. Por eso es que, durante la noche urbana, se puede generar aquello que Jürgen Habermas denomina solidaridad entre personas extrañas, quienes podrían no compartir formas de vida, valores o nichos sociales, pero que dejan de observar a la otredad como amenaza. Para evitar los riesgos de “la reciprocidad denegada”, la moral del igual respeto “se define sobre el objetivo de la abolición de la discriminación y de la incorporación de los marginados en la red de referencia recíproca. Normas de convivencia que pueden instaurar solidaridad también entre extraños dependen de una aprobación general” (Habermas, 2006: 24).

- El derecho a la ciudad privilegia la comprensión del valor de uso de la ciudad sobre su valor de cambio, y permite criticar cualquier política pública, legislación o forma de socialización que redunde en un acceso diferenciado a sus espacios, sus servicios y sus posibilidades culturales y de recreación. Esta previsión permite establecer un contraste crítico con los proyectos de urbanización que se centran, no en las personas, sino en la manera de hacerlas proclives a insertarse en los ciclos productivos. El derecho a la ciudad reivindica el derecho de sus habitantes a disfrutar de momentos de recreación y cultura, de crear una noche urbana cuyo valor es performativo antes que utilitario. En este sentido, el derecho a la ciudad también permite regular la manera en que las personas acceden a los bienes culturales, para despejar de obstáculos el camino hacia su disfrute y, así, que sea posible afirmar la universalidad del derecho a la cultura en los distintos tiempos de la ciudad.

- El derecho a la ciudad concibe la noche urbana como un ámbito en el que las personas pueden experimentar con sus identidades, desafiando las morales convencionales y subvirtiendo los patrones de éxito social que se asocian con la tradición y la homogenidad. Estos experimentos plásticos con las identidades no podrían ocurrir de una manera tan libre a plena luz del día, porque aquí las personas tienen que cumplir con sus papeles como trabajadoras, integrantes de familias o agentes políticos. En cambio, la noche urbana permite poner entre paréntesis las dimensiones funcionales de la vida y concebir al ser humano como una obra de arte, es decir, como una entidad completa y autónoma que tiene valor por sí misma y por la manera en que genera sentido en quienes la observan y se relacionan con ella desde su subjetividad. Así lo señala Lefebvre: el “porvenir del arte no es artístico, sino urbano. La razón es que el porvenir del ‘hombre’ no se descubre ni en el cosmos ni en la gente ni en la producción, sino en la sociedad urbana” (2017: 158).

Fuentes

ARENDE, H.

2001 *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa.

1993 *La condición humana*. Trad. de Manuel Cruz y Ramón Gil Novalés. Barcelona: Gedisa.

BROWN, W.

2016 *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Trad. de Víctor Altamirano. Barcelona: Malpaso.

COLLADO, F. DEL

2007 *Homofobia. Odio, crimen y justicia, 1995-2005*. México: Tusquets.

COLOM, F.

2015 *El territorio político. Los espacios del demos*. México: Anthropos/UAM-Iztapalapa.

COMISIÓN CIUDADANA DE CRÍMENES DE ODIO POR HOMOFOBIA

2018 *Violencia, impunidad y prejuicios. Asesinatos de personas LGTBTT en México*. México: Letra S.

CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN (CONAPRED)

2018 *Encuesta nacional sobre discriminación 2017. Prontuario de resultados*. México: Conapred.

COOPER, M.

2017 *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*. Nueva York: Zone Books.

CORREA, L.

2010 “Algunas reflexiones y posibilidades del derecho a la ciudad en Colombia: los retos de la igualdad, la participación y el goce de los derechos humanos en los contextos urbanos”, *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo* 11, no. 1: 31-73.

CRARY, J.

2014 *24/7. Late Capitalism and the Ends of Sleep*. Nueva York: Verso.

FOUCAULT, M.

2007 *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE.

1999 “Espacios otros”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, no. 37: 15-26.

GARRETT, B.L.

2015 “Cities at Night: Why Our Right to Use Public Spaces after Dark Is Under Threat”, *The Guardian*, 19 de noviembre, en <<https://www.theguardian.com/cities/2015/nov/19/cities-at-night-right-to-use-public-spaces-after-darkcurfews-lockout-laws>>, consultada el 18 de junio de 2018.

GONZÁLEZ, A.

2010 “La política cultural y sus reyertas”, *Letras Libres* 12, no. 137: 14-17.

GONZÁLEZ, L.

- 2017 “Capitalismo, modernidad y derechos humanos: los DESCAs en la tercera modernidad”, en A. Aragón, L. González y M. Hernández, coords., *Los derechos sociales desde una perspectiva filosófica. Hacia un equilibrio reflexivo entre el horizonte normativo y las expectativas ciudadanas de justicia*. México: Tirant lo Blanch/Universidad Autónoma de Tlaxcala.

HABERMAS, J.

- 2006 *Entre naturalismo y religión*. Trad. de Pere Fabra Abat et al. Barcelona: Paidós.
- 2000 *La constelación posnacional*. Trad. de Pere Fabrat Abat y Daniel Gamper Sachse. *Ensayos políticos*. Barcelona: Paidós.

HOBBS, T.

- 1998 *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Trad. de Manuel Sánchez Sarto. México: FCE.

LEFEBVRE, H.

- 2017 *El derecho a la ciudad*. Pres. de Ion M. Lorea. Pról. de M. Delgado. Madrid: Capitán Swing.

MOYN, S.

- 2010 *The Last Utopia. Human Rights in History*. Cambridge: Harvard University Press.

OSORNO, G.

- 2014 *Tengo que morir todas las noches. Una crónica de los ochenta, el underground y la cultura gay*. México: Debate.

RAMÍREZ, J.A.

- 1992 *Arte y arquitectura en la época del capitalismo triunfante*. Madrid: Visor.

RODRÍGUEZ, J.

- 2006 *Un marco teórico para la discriminación*. México: Conapred.

SALAZAR, L.

1997 *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?* México: UAM-Azcapotzalco.

SANTOS JR., O. A. DOS

2014 “Urban Common Space, Heterotopia and the Right to the City. Reflections on the Ideas of Henry Lefebvre and David Harvey”, *Urbe. Revista Brasileira da Gestão Urbana* 6, no. 2: 146-157.

SOLÍS, P.

2017 *Discriminación estructural y desigualdad social. Con casos ilustrativos para jóvenes indígenas, mujeres y personas con discapacidad.* México: Conapred.

TORRES, M.

2012 “Matrimonio gay: igualdad jurídica y normalización”, *Defensor. Revista de Derechos Humanos* 7, no. 10: 13-16.