



Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales

Revista Mexicana de Ciencias Políticas y
Sociales

ISSN: 0185-1918

articulo_revmpys@mail.politicas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México
México

Márquez Pulido, Ulises Bernardino

Valor de uso y espacio urbano: la ciudad como eje central de la conformación política, cultural y
simbólica de las sociedades

Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, vol. LIX, núm. 222, septiembre-diciembre, 2014,
pp. 187-208

Universidad Nacional Autónoma de México
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42131768008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

***Valor de uso y espacio urbano:
la ciudad como eje central de la conformación política,
cultural y simbólica de las sociedades***

***Use Value and Urban Space:
The City as a Hub of Political, Cultural and Symbolic
Shaping of Societies***

Ulises Bernardino Márquez Pulido*

Recibido el 29 de septiembre de 2013

Aceptado el 16 de mayo de 2014

RESUMEN

En el presente artículo se esboza una propuesta teórica para comprender el concepto de valor de uso aplicado al estudio de la ciudad y del espacio urbano, en su génesis y su desarrollo. Recuperando las tesis de Henri Lefebvre, se plantea como hipótesis principal que la ciudad, en su origen, surge como valor de uso. Siguiendo los planteamientos de Bolívar Echeverría y de Gilbert Durand, observamos que el valor de uso no sólo es material y signico, semiótico, sino también, simbólico. Se bosqueja que lo simbólico juega un papel fundamental en la construcción de las ciudades, con una importancia de igual trascendencia que la economía y la política. Se realiza un estudio de caso para proponer una convergencia de interpretaciones teóricas que

ABSTRACT

This article outlines a theoretical proposal intended to understand the concept of use value applied to the study of the city and the urban space, in their origins and development. Based on Henri Lefebvre's views, the main argument of this work is that the city initially arises as use value. According to Bolívar Echeverría and Gilbert Durand approaches, the article claims that use value not only is material, signic and semiotic, but also symbolic. It is argued that the symbolic plays a crucial role in the construction of cities, just as important as economy and politics. A case study is carried out with the aim of suggesting a concurrence of theoretical interpretations ranging from historical materialism to symbolic hermeneutics. The author concludes that the

* Licenciado en Sociología y maestro en Estudios Políticos y Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, (México). Actualmente realiza el Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales, con orientación en sociología, en la misma institución. Sus líneas de investigación son: ciudad y espacio urbano, sociología de la vida cotidiana, hermenéutica de la ciudad, ciudad y literatura. Entre sus últimas publicaciones destacan: "La Ciudad de México y su espacio urbano: globalización y procesos socioculturales" (2014); "Ciudad y política: de Aristóteles a Marx" (2013) y "El imaginario teotihuacano: el espacio urbano como espacio simbólico" (2012). Correo electrónico: umarquez@comunidad.unam.mx

van del materialismo histórico a la hermenéutica simbólica. Se concluye que la ciudad y la ordenación de su espacio urbano son ejes fundamentales a través de los cuales se organizan las sociedades.

city and the ordering of its urban space are major hubs around which societies are organized.

Palabras clave: valor de uso; espacio urbano; ciudad; signo; símbolo.

Keywords: use value; urban space; city; sign; symbol.

Introducción

En la actualidad, las ciudades se han convertido en los principales centros de concentración poblacional en la mayor parte de los países del mundo. Son los polos económicos y los ejes políticos que van determinando gran parte de las transformaciones sociales¹ que han impactado directamente en la ciencia, en los estudios de la ciudad y del espacio urbano, consolidándose como tema cada vez más recurrente en las distintas disciplinas de las ciencias sociales y humanas.² Al mismo tiempo, estos procesos hacen más complejo el estudio de la ciudad y sus procesos internos, por lo cual se requiere cada vez más de la participación de distintas disciplinas y de diferentes perspectivas teóricas y metodológicas con el fin de lograr una mayor comprensión de las urbes.

En este contexto, el presente escrito construye un vínculo no sólo entre las diferentes disciplinas científicas que estudian a las ciudades, sino que también tiende un puente entre perspectivas teóricas y epistémicas que converjan en una hermenéutica de la ciudad y nos permitan una mayor comprensión de sus procesos socioculturales históricos y contemporáneos.

En *El derecho a la ciudad*, Henri Lefebvre (1973) plantea, de manera general, lo que podríamos denominar un programa de estudio para la investigación de la *génesis* y *desarrollo* de la ciudad y la *producción* del espacio urbano a través de la historia, al tiempo que utiliza la teoría del valor para tratar de sostener sus investigaciones. En su forma de retomar esta teoría económica-política, y esta es una hipótesis de trabajo, encontramos un

¹ La Ciudad de México es un ejemplo de ello, el Distrito Federal tiene una población aproximada de 8 millones de habitantes. Junto con los municipios conurbados del Estado de México, que conforman la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM), llegan a sumar más de 20 millones de habitantes (INEGI, 2010). Además, la Ciudad de México es la que mayor riqueza produce en el país. Entre 2001 y 2009, el Distrito Federal y el Estado de México produjeron más del 26% del Producto Interno Bruto (INEGI, 2009).

² Por ejemplo, desde la sociología: Saskia (1999); desde la antropología: García Canclini (2005); desde la geografía: Harvey (2003).

planteamiento teórico clave para el estudio de lo urbano, ya no estructurado exclusivamente desde su producción material, forma, diseño urbano y/o economía política, sino también –de manera paralela y complementaria– desde los procesos culturales íntimamente ligados a lo simbólico.

Nos introduciremos al estudio del valor de uso del espacio urbano en su génesis como forma social natural considerando su expresión no sólo en términos económico-políticos sino también culturales, así como en su dimensión no sólo semiótica³ sino también simbólica.⁴ El problema central que se aborda es: ¿el concepto de valor de uso puede tener alguna importancia más allá de la economía-política? ¿Puede aportar algo novedoso a los estudios culturales de la ciudad y del espacio urbano?

La ciudad y la teoría del valor en Henri Lefebvre

Henri Lefebvre fue pionero en utilizar el concepto valor de uso y aplicarlo al estudio de la ciudad, de la conformación del espacio urbano reivindicando su carácter político, tanto a nivel institucional como social o incluso como proceso subjetivo.⁵ Lefebvre nació en Hagetmau Landas, Francia, en 1901 y falleció noventa años más tarde. Estudió filosofía en la Sorbona de París, desde 1930 se dedicó a la vida académica orientando sus investigaciones hacia la teoría marxista y dando clases de sociología. A decir de Mario Gavi-
ria (1973: 5), él mismo se autodefinió como marxista revisionista y es conocido por sus trabajos anteriores a 1958.⁶

En *El derecho a la ciudad* Lefebvre menciona que en su génesis el espacio urbano es *creado* fundamentalmente como valor de uso, es decir como una *obra* en términos marxistas; esa es su forma social natural. Con la aparición histórica del modo de producción económica capitalista, el valor de uso del espacio urbano fue colonizado paulatina pero eficazmente por el valor de cambio y la ciudad convertida en un producto, una mercancía que se puede comprar y vender.

A partir de esta consideración, Lefebvre plantea dos distinciones: 1) entre *creación* y *producción* y 2) entre *obra* y *producto*. La *obra* proviene de una *creación* y está esencialmente destinada a su valor de uso; el *producto* es resultado de la *producción* y, sin anular el valor de uso, está fundamentalmente destinado al valor de cambio, al mercado.

³ Véase: Echeverría (1998).

⁴ Tal como lo entienden Gilbert Durand (1971 y 2005), Campbell (1969) y Eliade (1998).

⁵ Véase: Lefebvre (1973).

⁶ Año en que lo expulsan del Partido Comunista Francés. Posteriormente, en 1978, regresará a formar parte del Partido, cuando éste gozaba de una mayor independencia de Moscú y se reabrían las posibilidades para el debate político.

La ciudad como una *obra* y la ciudad como un *producto* son dos modalidades históricas que contrastan irreversiblemente entre sí al tiempo que cronológicamente la *obra* antecede al *producto*. Esta tesis nos parece fundamental para el estudio de la ciudad y los procesos urbanos, para comprender la *génesis* de la ciudad y sus transformaciones y, sobre todo, para problematizar y profundizar la concepción de valor de uso del espacio urbano, tanto en términos teóricos como prácticos, a nivel económico-político pero también cultural y subjetivo.

El problema al que nos enfrentamos es que Lefebvre nunca desarrolló por completo esta tesis en sus investigaciones. Él profundizó, sobre todo, en el estudio de la ciudad moderna vista como un producto, en donde el valor de uso del espacio urbano ha sido subordinado a la hegemonía que ejerce el valor de cambio, dejando sin profundizar el problema de la génesis urbana y sus implicaciones antropológicas y sociológicas. El concepto de valor de uso del espacio urbano resulta ser una aportación fundamental de la teoría de Lefebvre para el estudio de las ciudades en su génesis y desarrollo histórico y, sin embargo, no está desarrollado.

Debido a este déficit teórico, nos parece importante regresar a la teorización del valor de uso del espacio urbano comprendido no sólo como *resistencia* política al panóptico⁷ y a la generalización del valor de cambio en la ciudad moderna, sino apuntando a una necesidad antropológica, lo que nos lleva no sólo a una antropología sino incluso a una *ontología*. Para poder comprender de manera más profunda el concepto de valor de uso recurriremos a las investigaciones de Bolívar Echeverría, específicamente su texto *Valor de uso y utopía*,⁸ para después tratar de vincular sus planteamientos con los de Gilbert Durand⁹ y, finalmente, aterrizar la teoría estudiando casos específicos. De este modo, buscamos una convergencia teórica entre dos grandes posturas: el materialismo histórico y la hermenéutica simbólica.

Valor de uso en Bolívar Echeverría

Echeverría reconoce en el concepto de valor de uso empleado por Carlos Marx una crítica radical a la economía capitalista, crítica que precede y determina la concepción que el mismo Marx tenía sobre su opuesto contradictorio: el valor de cambio, ser para la valorización. Dicha concepción teórica es implícita y “sostiene todo el edificio de la crítica de la economía política” (Echeverría, 1998, 155).

⁷ Véase: De Certeau (1996).

⁸ Véase: Echeverría (1998).

⁹ Véase: Durand (1971 y 2005).

De acuerdo a Echeverría, el aporte central de Marx es descubrir que existe un comportamiento estructurador de la sociedad que se relaciona fundamentalmente con el trabajo y el disfrute, con la producción en general y el consumo de valores de uso como proceso de reproducción biológica y social que se actualiza histórica y etnográficamente con sus particularidades.

Explica que el *telos* de la vida social no es la conservación de un principio natural ya preestablecido –*producir* y *consumir* de la naturaleza– sino que esta reproducción –física/biológica– es una reproducción de la forma política –*polis/ciudad*– y de la comunidad (*koinonía*). Es decir, se dan dos procesos en uno o al mismo tiempo, físico y político.

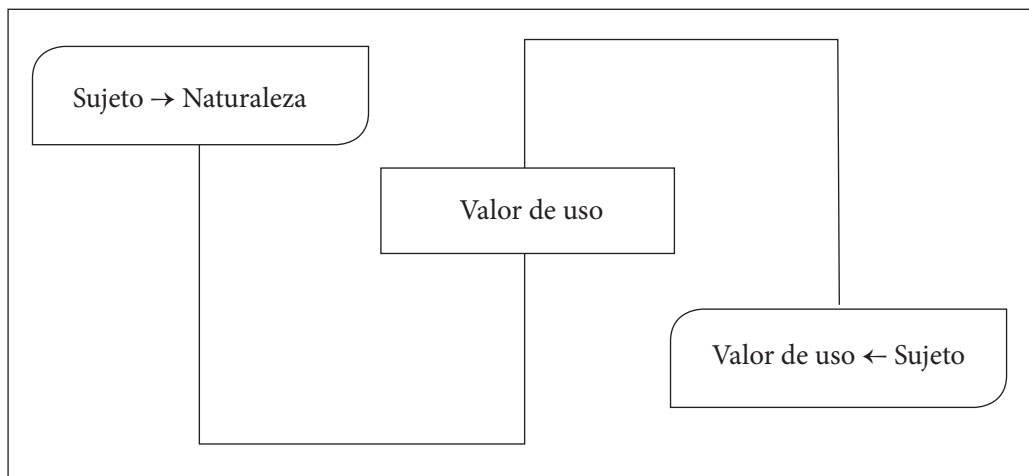
De manera que la producción particular de valores de uso no es la misma a lo largo de la historia ni en todas las culturas, sino que un mismo objeto puede ser producido de diferentes maneras y al mismo tiempo con objetivos diferentes. Así, la *forma* de la *producción* es una elección posible entre muchas otras posibilidades, es una decisión política que se vincula, por ende, tanto con la libertad como con la ética.

Entonces, lo que se produce no es neutral, es una forma elegida entre muchas posibilidades que determina al productor y al mismo tiempo lo que habrá de ser y tener el sujeto que lo consume; al usar esa cosa –y no otra– el sujeto no sólo satisface una necesidad biológica, animal, sino también, y esto es lo más importante, su necesidad de darle forma a esa cosa concreta y, de este modo, al momento del consumo absorbe la forma concreta y se deja absorber por ella.

Asimismo, el sujeto que consume no es un simple receptor pasivo del objeto sino que él decide qué tanto le afecta, en qué intensidad y si le da el uso adecuado para la forma que fue producido. Es decir, se trata del ejercicio de su politicidad. La efectividad de lo que se produce –de los objetos– no está reducida a su forma singular sino que es abierta y puede dar paso a formas singulares diferentes entre sí, pues el sujeto puede hallar nuevas formas de usarlos, generar nuevas formas objetivas imprevistas, transformarlos, cambiarlos, reinventarlos, desecharlos. En breve, la identidad es *política* y no de naturaleza. Así, el cumplimiento del *telos* físico sólo es la base, e incluso está subordinado al cumplimiento del *telos* político.

Hasta aquí una primera aportación importante de Echeverría es la comprensión estructural de la vida social basada en la producción económica en general de valores de uso, donde lo económico es al mismo tiempo un ejercicio político y lo político es vital para el proceso de reproducción social; una aportación que, siguiendo a Echeverría, puede ser esquematizada de la siguiente manera (cuadro 1).

Cuadro 1



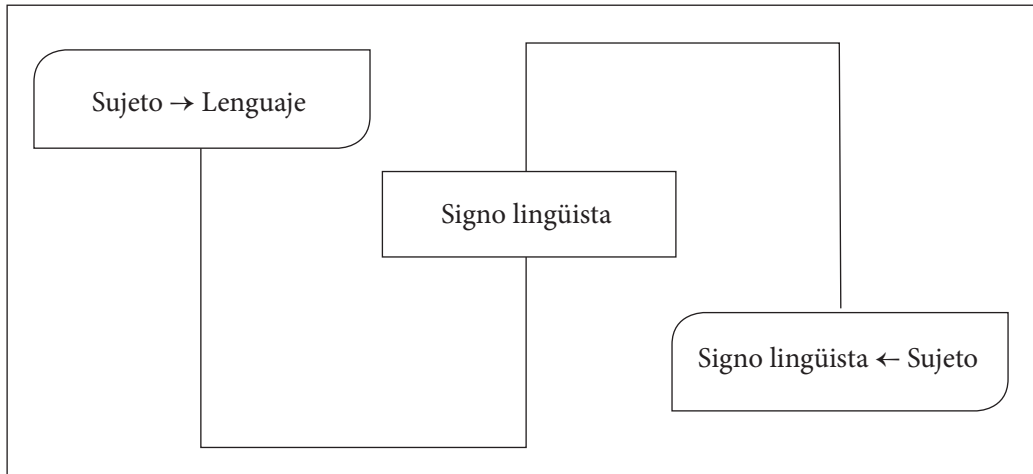
Fuente: (Echeverría, 1988: 182).

Junto a esta observación, el filósofo apunta –siguiendo a lingüistas como Ferdinand de Saussure y Roman Jakobson–, que la dimensión del proceso de reproducción social basada en los valores de uso, producción/consumo, está acompañada de un proceso de reproducción semiótico independiente, una “dimensión semiótica de la existencia” (Echeverría, 1998: 191) pues “producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones” (Echeverría, 1998: 181), relacionarse y apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa y esto es vital. Al proceso de producción/consumo se le debe adjuntar el proceso de comunicación/interpretación, que ocurren al mismo tiempo y no están separados uno del otro.

Igual que la producción particular de un objeto es una elección (política) posible entre muchas, las acciones que *comunican* y que *interpretan* dependen también de una elección entre posibilidades en donde el sujeto puede elegir qué valor de uso producir o qué uso darle al bien producido, pero además qué *significado* otorgarle y qué *interpretar* (cuadro 2).

La clave de la tesis de este planteamiento está en observar la existencia de las múltiples posibilidades del proceso de reproducción social, pero además, y esto es lo que nos parece más importante, en la posibilidad de *interpretación* que el sujeto hace de la naturaleza, de la materia prima base del objeto o bien que se produce, su elaboración significativa y metasignificativa o, desde una perspectiva hermenéutica, su *interpretación* simbólica, que es llevada al plano de la acción y que se materializa en el bien producido: el objeto vital, alimento, vestido, casa, *ciudad*, visto con un “significado” que puede llegar a ser simbólico y que va más allá del plano de la mera reproducción biológica y no se limita a la semiótica.

Cuadro 2



Fuente: (Echeverría, 1988: 182).

La producción/comunicación y la interpretación/consumo permiten la reproducción social y biológica y al mismo tiempo la reproducción política, pues a través del lenguaje es como se expresa, transmite y modifica la sustancia de la vida social, el conocimiento de la vida humana. El lenguaje es, entonces, la instancia en la que el autoprojectarse y el autorealizarse del sujeto social encuentran su instrumento más adecuado. Gracias a él, esta función característica del sujeto social se libera de su sujeción al plano básico de la producción/consumo de los objetos como actividad de apropiación de la naturaleza. *Imaginar*, en este sentido, es negar y trascender la forma dada mediante la composición de otra posible (Echeverría, 1998, 193).

Gracias al lenguaje es posible para el ser humano trascender la articulación espontánea del comportamiento animal instintivo y su relación con la naturaleza, externa a su vida pero refuncionalizada para la reproducción vital. De manera que, sobre una protoforma natural/animal se alza la forma social natural, el valor de uso en sus dimensiones materiales y lingüísticas.

Finalmente, nos dice Echeverría, la forma natural, el valor de uso, “no hace referencia a un modo paradisíaco de existencia del ser humano del que éste hubiese sido expulsado, por su caída en el pecado original, de la vida mercantil y capitalista” (Echeverría, 1998: 196), sino que es un concepto liberador que reivindica la posibilidad del ser humano de dar forma a su socialidad, abre a la *libertad* pero también a la *responsabilidad*, pues esta posibilidad de dar forma a la socialidad puede llevar tanto a la dicha como a la desgracia, puede desembocar en una sociedad armónica o totalitaria.

El concepto de valor de uso teorizado por Echeverría nos lleva del plano biológico al político y se mueve entre la producción económica y la reproducción política en el plano del *lenguaje*. Este giro lingüista que comparte algunas ideas con la antropología simbólica, nos abre la posibilidad de tender un puente entre el materialismo histórico y el concepto de valor de uso relacionado con sus dimensiones objetivas, significativas y metasignificativas, y una hermenéutica simbólica comprendida desde su dimensión lingüística, como lo hace Gilbert Durand.

Gilbert Durand: el proceso simbólico de reproducción cultural

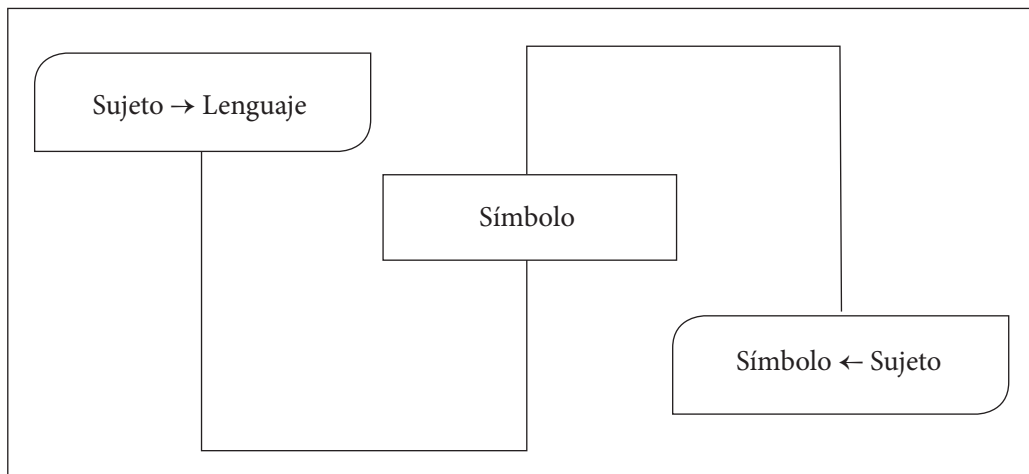
El concepto de valor de uso en Echeverría basado en el materialismo y la semiótica, que hace una apología del *zoon politikon* de Aristóteles para poder ser vinculado con una antropología simbólica, tiene que ir más allá de la semiótica del lenguaje; debe apuntar a una *simbólica* del lenguaje.

La noción de símbolo en Gilbert Durand está asociada al trayecto antropológico,¹⁰ ese vaivén entre las “estructuras innatas de la representación del *sapiens*” y el medio cósmico y social, pues en ese trayecto que se remonta al origen mismo de nuestra especie es en el cual se forman los símbolos. Es decir, existe un proceso simbólico en el que se juega la reproducción cultural.

Asimismo, la noción de símbolo está intrínsecamente asociada al lenguaje. Siguiendo a Ferdinand de Saussure, Gilbert Durand considera que el símbolo es una especie de signo lingüista único en su tipo, entre los que distingue tres tipos: 1) el arbitrario; 2) el alegórico y 3) el simbólico. Cada uno de ellos no debe confundirse entre sí, pues mientras el signo arbitrario es producto de una convención, el signo alegórico es difícil de representar pero en última instancia siempre remite a una realidad concreta. En cambio, el simbólico tiene un significado indirecto, imposible de representar que remite sobre todo a un sentido, a una experiencia sobrenatural y está abierto a la interpretación, pues el símbolo “es transfiguración de una representación concreta con un sentido totalmente abstracto. El símbolo es pues una representación que hace aparecer un sentido secreto; es la epifanía de un misterio” (Durand, 2005: 15) (cuadro 3).

¹⁰ Véase: Durand (2005).

Cuadro 3



Fuente: (Echeverría, 1988: 182).

De manera que, igualmente influenciado por la lingüística –e incluso antes que el propio Echeverría– Gilbert Durand considera que en el lenguaje se juega la reproducción cultural del ser humano y por supuesto su reproducción como especie. Además, agrega que la dimensión lingüística de la reproducción social no sólo es semiótica, sino que tiene una dimensión que rebasa el plano de la racionalidad o de la conciencia que remite a la imaginación creadora,¹¹ considerada como la base misma sobre la que se alza una interpretación simbólica que otorga significado y sentido a la existencia humana, la naturaleza y el universo, que se comprende cuando se remite a lo trascendental, lo metafísico, lo sobrenatural y, sobre todo, cuando se experimenta como vivencia de lo sagrado. Es decir, en el lenguaje no sólo se expresa la conciencia racional, sino también el ser imaginante, como diría Gastón Bachelard,¹² que incluso en su cotidianidad, en los espacios íntimos como la casa (Bachelard, 2005),¹³ trasciende el mero plano de la simple reproducción biológica, va más allá de la esfera de la política y avanza sobre la esfera de la reproducción o transformación de una forma cultural específica.

De manera que podemos decir que junto al proceso de reproducción social basado en la producción de valores de uso, producción/consumo, y paralelo al proceso de reproducción semiótico independiente, comunicación/interpretación, existe un proceso de simbolización,

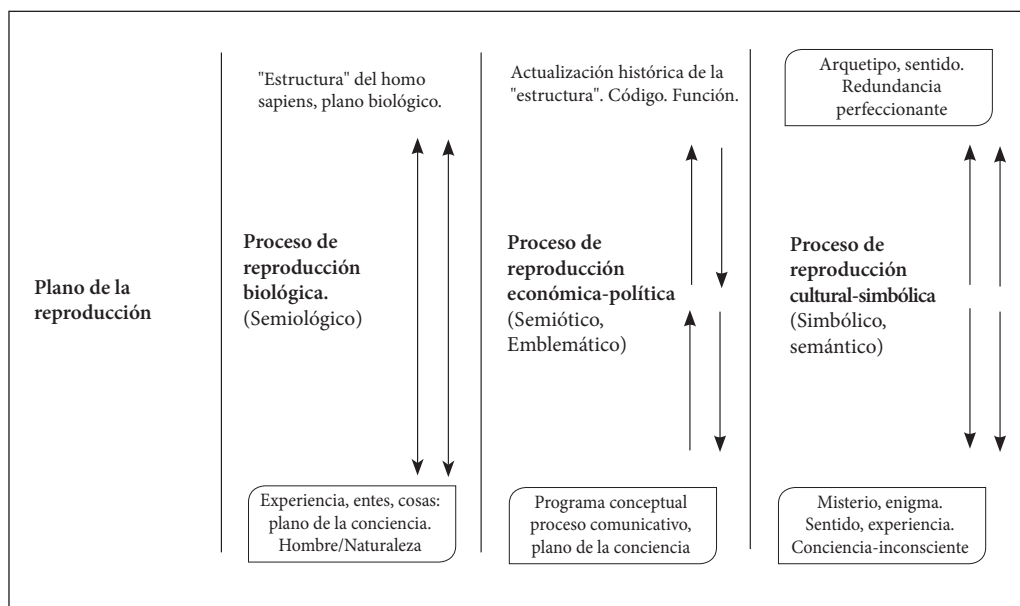
¹¹ Véase: Bachelard (2002).

¹² Véase: Bachelard (2002).

¹³ Para una antropología de la casa, véase: Cassigoli (2010).

que alude a una dimensión simbólica de la existencia humana, representación/simbolización. Se trata no sólo de la reproducción de una forma económica-política sino al mismo tiempo de la reproducción y la representación de una forma cultural y de un imaginario cultural, que se forjan entre las necesidades biopsíquicas del ser humano y su interacción con el medio cósmico y social. El ser humano, entonces, *produce* valores de uso para su subsistencia biológica y al mismo tiempo *reproduce* una *forma política*; produce una *comunicación* e *interpreta* su relación con el mundo; *interpreta* y *comunica* no sólo con signos directos o adecuados, sino también con símbolos y significados indirectos. El ser humano produce objetos para su subsistencia, y a su vez, *crea* un *lenguaje* y un universo de signos y símbolos que dan *sentido* a su producción y por lo tanto a su existencia. Desde esta perspectiva sociológica, filosófica y antropológica, la *creación* de valores de uso remite, al menos, a un triple proceso de reproducción: 1) biológico, 2) económico-político y 3) cultural-simbólico (ver plano conceptual).

Plano conceptual



Fuente: elaboración propia con base en Durand (1971: 22-23) y en un cuadro de Manuel Lavaniegos, tomado de: (Solares, 2007: 25).

Como vemos, es posible vincular el concepto de valor de uso con el símbolo, pero todavía falta demostrar que la producción, o mejor la creación de la ciudad en sus orígenes es simbólica, en el sentido que lo hemos descrito aquí, siguiendo a Durand.

En su génesis, ¿cuál es la forma social natural de la ciudad, de su espacio urbano? ¿Qué importancia tiene lo simbólico en las primeras ciudades de la historia?

Forma social natural del espacio urbano o génesis de la ciudad: dos casos de estudio

La tesis de Lefebvre, retomada al comienzo de este escrito, sostiene que en las primeras ciudades de la historia humana el espacio urbano aparece fundamentalmente como valor de uso. La forma social natural al mismo tiempo que es biológica es también política y cultural. Esta última dimensión está vinculada no sólo con lo semiótico sino también con lo simbólico.

Siguiendo la lógica de estos planteamientos, la hipótesis que surge es que en las primeras ciudades de la historia humana (surgidas en Mesopotamia, Egipto y Grecia), el espacio urbano estaba organizado y ordenado de manera simbólica, por lo que su surgimiento debe su origen no sólo al desarrollo de la agricultura, la ganadería, y ciertas ciencias puestas al servicio y funcionalidad de la vida biológica, sino que a su vez este tipo de conocimientos estaban vinculados a un imaginario cultural específico que daba pie a una elaboración simbólica de la naturaleza, del medio cósmico y la organización social, que nos lleva a preguntarnos por el papel que juega lo simbólico en la *creación* de la ciudad y la organización de su espacio urbano.

El origen de las ciudades se remonta a milenios de historia humana; en Oriente se han encontrado pruebas de la existencia de ciudades importantes por su tamaño y población en fechas que van más allá del 5000 a.C.; por ejemplo Catal Höyük, que fue habitada del 6250-5400 a.C., y Hacilar, habitada del 5700-5000 a.C. se encuentran geográficamente en lo que hoy es Turquía.¹⁴ Más tarde, hacia el 3500 a.C. aparecieron las ciudades más conocidas de la historia antigua, en Mesopotamia¹⁵ (Ur, Uruk, Eridu). En América, las ciudades más antiguas pertenecen a las culturas mesoamericanas (La Venta, Tres Zapotes, San Lorenzo) y datan del 1200 a.C. aproximadamente.¹⁶

¹⁴ Véase: Solares (2007).

¹⁵ Véase: Campbell (1969).

¹⁶ Véase: Solares, (2007).

La ciudad preexiste mucho antes del origen y desarrollo del modo capitalista de producción económica.¹⁷ ¿Qué características resaltan aquellas primeras ciudades de la antigüedad? ¿Cómo las podemos caracterizar de manera muy general?

Para aterrizar el estudio tomaremos dos culturas totalmente distintas entre sí, alejadas en el tiempo y en el espacio pero ambas caracterizadas por haber construido ciudades –las primeras en la historia de su región– miles de años atrás: la cultura mesopotámica y Mesoamérica.

Mesopotamia: tierra entre dos ríos

La primera fase de transformación cultural en el área de los ríos Tigris y Eufrates, lo que después será la Mesopotamia, se ubica en el período conocido como protoneolítico, alrededor del 7500-5500 a.C.¹⁸ En este período se encuentran hallazgos de culturas que conocieron la agricultura, siguieron recolectando plantas y cereales que después serían cultivados, además de llevar a cabo la caza de especies animales que con el tiempo pasaron a formar parte del ganado.

Las primeras ciudades que surgen en Mesopotamia son Ur, Uruk, Lagash, Erec, Eridu, Nippur y Kish, entre el 4000 y el 3000 a.C., aproximadamente. Todas ellas pertenecen a los pueblos sumerios, así que comparten varias características arquitectónicas y urbanísticas. En todos estos casos, la principal y más grande construcción eran los templos sagrados conocidos como *Zigurats*, ubicados al centro de la ciudad, con una torre que se elevaba dentro de un gran recinto amurallado al que se entraba a través de puertas. Dentro del recinto había calles y a sus lados construcciones bajas con techos primordialmente planos, hechas de adobe. Dentro de la muralla y a mayor altura, se levantaban otras construcciones de forma oval, que circundaban las construcciones interiores del templo. Dentro de ella se encontraba otra construcción, más alta que las anteriores. En las salas estrechas y oscuras de su parte más alta, nadie sino el gran sacerdote y los más importantes de esta jerarquía podían entrar, allí estaba la sagrada imagen del dios (Cottrell, 1991: 40).

La forma del templo principal parecía representar una *hierogamia* cósmica, la unión entre la tierra y el cielo, entre los seres humanos y los dioses, entre lo femenino y lo masculino; aludía también a la unión de los tres niveles cósmicos: inframundo, tierra y cielo y señalaba los cuatro rumbos cósmicos del universo.

¹⁷ Que de acuerdo a especialistas como Imanuel Wallerstein, tiene su origen entre el siglo xv y xvi. “Era un tipo de sistema social que el mundo en realidad no había conocido anteriormente, y que constituye el carácter distintivo del moderno sistema mundial. Es una entidad *económica*, pero no política, al contrario que los imperios, las ciudades y los Estados-nación” (Wallerstein, 2003: 21).

¹⁸ Véase: Campbell (1969).

Alrededor del templo estaban las calles y conjuntos habitacionales donde convivían miles de personas dedicadas a las actividades más diversas: carpintería, sastrería, joyería, panadería, escultura, pintura, música, etc. Además, alrededor de la gran ciudad había decenas de hectáreas de tierra dedicadas a diversos cultivos, principalmente el trigo y la cebada.

Cada ciudad era gobernada por una deidad específica que tenía soberanía sobre toda la urbe y sus tierras, de hecho las tierras pertenecían al templo. Las leyes, o *me*, eran las instituciones o normas que regían el mundo social, tenían origen divino y fueron entregadas a los hombres por la diosa *Innana*: “ella ofrece en grupos las más de cien leyes o *me* que integran el modelo de la civilización” (Cottrell, 1991: 46). Asimismo, todos los descubrimientos y técnicas (como la rueda, las matemáticas, la agricultura), eran concebidos como dones que habían sido ofrecidos por los dioses a los seres humanos. De tal modo que las ciudades eran también Estados, con leyes e instituciones que regían el mundo social: *ciudades-estado hieráticas*, en términos de J. Campbell (1969).

La mitología que da forma a las primeras *ciudades hieráticas* está relacionada directamente con la agricultura y los ciclos de la naturaleza, así como con los movimientos estelares de los planetas, el Sol y la Luna. Siguiendo los estudios de Leo Frobenius, Campbell cita la leyenda sobre la destrucción de *Kash* en Asia:

En donde alguna vez la tierra floreció y sus ciudades fueron esplendorosas; aquí gobernaban cuatro grandes reyes, que cada cierto período, según lo indicaran las estrellas en el universo, debían ofrendar, en sacrificio, su vida, para que así la gloria de las ciudades fuera eterna (Campbell, 1969: 185-202).

Relacionado con esta narración, Cottrell nos relata uno de los descubrimientos más importantes de una de las ciudades más antiguas de Mesopotamia: Ur. Entre 1926 y 1927, Sir Leonard Wooley encontró el panteón de la ciudad. Entre todas las tumbas, la mayoría saqueadas, apareció una de grandes dimensiones que se mantuvo intacta durante quizá más de 5000 años. Al terminar la excavación se descubrió un sepulcro que albergaba a decenas de cuerpos, todos sacrificados de manera pacífica; entre los restos se encontraron esqueletos ataviados con joyas y prendas con las que se identificaban a los dioses y alrededor de estos personajes otros esqueletos, todos suntuosamente vestidos.¹⁹ A decir de Joseph Campbell, estos sacrificios parecen ser los de los reyes-dioses y sus cohortes:

En los primeros siglos de las ciudades-estado hieráticas prehistóricas –de las que tenemos abundantes restos y que hipotéticamente sitúo entre el 3500 y el 2500 a.C.–, los reyes estaban hasta tal punto *abiertos hacia atrás* (utilizando el término de Thomas Mann) en su identificación

¹⁹ Véase: Cottrell (1991: 46-60).

mítica que entregaban sus cuerpos para que fueran sacrificados o se mataban ellos mismos en la pantomima ritual, igual que siguieron siendo sacrificados en la India hasta el siglo xvi y en África hasta el xx (Campbell, 1969: 94).

Este ritual regicida se mantendrá en Mesopotamia durante algunos siglos, con un contenido mitológico universal que incorporaba a su drama cosmogónico ya no sólo los ciclos de la naturaleza agrícola sino también el movimiento de los astros celestes. En las fechas más tempranas de la *ciudad-estado hierática*, se sabe, había un conocimiento de la existencia astral de cinco planetas: Marte, Mercurio, Júpiter, Venus y Saturno; junto al Sol y la Luna, estos siete astros se movían en el *espacio* y realizaban una danza cósmica que se repetía cíclicamente.

El orden de la naturaleza, de los ciclos de *vida-muerte-resurrección*, que se habían observado en las plantas, también existía en el universo, en el cielo, en donde los planetas se movían con una rigurosidad cíclica que no podía ser otra cosa más que una revelación sagrada; ese orden cósmico era representado, en Mesopotamia, por el rey Luna, y su Corte: él era la luna terrestre según aquella ley mágica por la que A es B. Su reina era el Sol. La sacerdotisa virgen que lo acompañaba a la muerte era la novia de su resurrección, el planeta Venus. Sus cuatro principales ministros de Estado –el del tesoro y la guerra, el primer ministro y el verdugo– encarnaban los poderes de los planetas Mercurio, Marte, Júpiter y Saturno respectivamente. Sentados a su alrededor en el salón del trono –cuando la luna estaba llena y, por tanto, él se revelaba a sí mismo, llevando sin embargo el velo que protegía al mundo de todo su esplendor– el rey y su corte eran los cielos mismos sobre la tierra.

Lo que gobernaba a la *ciudad-estado hierática* era un orden cósmico. En la tierra el cosmos era imitado al momento de organizar el espacio urbano, de modo que el orden social era imitación del orden cósmico y por tanto un orden sagrado. La ciudad estaba ubicada en una posición sagrada, en donde los poderes del universo se manifestaban en su carácter sacro, con el templo principal en el centro de la ciudad, el *Zigurat* amurallado en forma oval, y al centro del templo se ubicaba un altar principal en donde se llevaban a cabo los rituales religiosos.

Los templos secundarios eran organizados alrededor del templo principal y estaban orientados en función del movimiento de los astros celestes. Los conjuntos habitacionales de los pobladores se ubicaban alrededor de los templos, y alrededor de la ciudad se ubicaban las aldeas más pequeñas. La ciudad estaba organizada como el cosmos celeste:

Toda la ciudad, no únicamente la zona del templo, se concebía ahora como una imitación sobre la tierra del orden cósmico, un *cosmos intermedio* sociológico, o mesocosmos, colocado por los sacerdotes entre el macrocosmos del universo y el microcosmos del individuo, haciendo visible la forma esencial única de todo (Campbell, 1969: 181).

Con el descubrimiento de los cinco planetas, así como con el seguimiento meticuloso de los movimientos estelares de la Luna y las posiciones del Sol, los antiguos mesopotámicos estructuraron una mitología y rituales que a su vez originaban la formación de una cultura y una *ciudad* con una organización social compleja. El calendario registraba los movimientos de los planetas, el Sol y la Luna, sincronizando así las fechas de las fiestas y rituales religiosos con dicho movimiento celeste y con la construcción y orientación de los edificios urbanos. De este modo, el orden social era imitación del orden cósmico y ambos eran uno: la comunidad buscaba ser partícipe de los movimientos cíclicos universales del *eterno retorno*.

De manera que la dimensión simbólica en la *creación* de la ciudad mesopotámica era fundamental para el diseño y construcción de toda la urbe, la organización del espacio urbano, de sus edificios, templos y conjuntos habitacionales, los cuales ocupaban un lugar en el orden cósmico y representaban una forma simbólica en el imaginario de los pueblos sumerios. La ciudad era mucho más que la simple acumulación generacional de conocimientos arquitectónicos, matemáticos, astronómicos, puestos al servicio del ser humano. Se trataba de toda una elaboración cultural del conocimiento, una interpretación simbólica del medio cósmico y de la organización política de las instituciones.

Mesoamérica: los parajes sagrados

En el territorio que hoy es México existieron antes de la llegada de los españoles tres grandes áreas culturales: Aridamérica (Península de Baja California, noreste y parte del sur de Estados Unidos), Oasisamérica (noroeste de México) y Mesoamérica (México meridional y Centroamérica). Sólo en Mesoamérica se construyeron grandes ciudades, equiparables a las de Mesopotamia, Egipto o Grecia. ¿Qué características resaltaban en aquellas urbes milenarias?

Las primeras ciudades que se construyeron en Mesoamérica datan del 1200 a.C., aproximadamente. Son las ciudades de San Lorenzo y La Venta, que pertenecen a la cultura olmeca. De acuerdo a historiadores como Enrique Florescano (1997), las primeras ciudades olmecas fueron construidas siguiendo la idea de que existía un orden cósmico al que se trataba de representar.

Desde el principio de la vida civilizada el mundo terrestre se construyó imitando el modelo cósmico. Los olmecas fundaron los primeros conjuntos urbanos y en su parte central edificaron una gran pirámide que nacía en el inframundo, tocaba luego la superficie de la tierra y se elevaba hasta alcanzar el cielo (Florescano, 1997: 17).

Desde estas primeras construcciones y hasta la llegada de los españoles, la organización urbana en todo Mesoamérica reprodujo ciertos elementos arquitectónicos y simbólicos. De acuerdo a algunos investigadores, para poder construir las primeras ciudades, los olmecas

desarrollaron un conocimiento matemático y astronómico preciso con el cual lograron crear cuentas en calendarios astronómicos utilizados para armonizar a la ciudad con el cosmos:

El calendario de 260 días sólo existe en Mesoamérica, es común a toda el área y se mantiene durante los últimos tres milenios precolombinos (...) La mayoría de los estudiosos lo atribuyen a los olmecas, se expresa por medio de signos y números, y establece una codificación glífica e instaure también un sistema de escritura (Solares, 2007: 95-96).

Los calendarios marcaban las fechas importantes, fiestas, rituales, conmemoraciones y las posiciones de la Tierra en relación al Sol y los movimientos de la Luna. De manera que entre los olmecas, el diseño y organización de sus primeras ciudades estaba conjugado con un conocimiento astronómico, pero además, éste era elaborado simbólicamente. Tiempo después, con el desarrollo de otras ciudades en Mesoamérica, ciertos patrones arquitectónicos y urbanísticos se repetirán:

Ahora sabemos gracias a los estudios arqueológicos y astronómicos, que las ciudades mayas se construyeron bajo la obsesión de repetir en sus trazas el orden cósmico impreso por el Sol en el Universo. La planeación de las ciudades y la distribución y orientación de sus edificios buscaban reproducir la división cuatripartita del cosmos, convertir el centro sagrado de la ciudad en una réplica del ombligo del mundo, hacer de cada templo y edificio un indicador de los desplazamientos del Sol por la órbita celeste, de manera que la ciudad terrena tuviera las mismas anclas axiales que sustentaban la armonía del cosmos (Florescano, 1997: 57).

Igualmente, en ciudades del valle central como Teotihuacán, el espacio urbano estaba organizado de manera simbólica. Dos edificios monumentales dominaban el paisaje urbano de la urbe: la pirámide del Sol y la pirámide de la Luna. La pirámide del Sol fue hecha en varias etapas constructivas iniciadas desde principios de nuestra era y se prolongan durante varios siglos hasta alcanzar su actual dimensión. Su orientación espacial está en relación con las posiciones del Sol y las estaciones del año, con los solsticios y los equinoccios, de modo que el templo es también un observatorio astronómico.

La pirámide del Sol tiene forma espacial arquitectónica orientada hacia los cuatro rumbos cósmicos del universo y se eleva a través de distintos niveles hasta alcanzar un punto de “unión con el cielo”. Está conectada con el inframundo a través de una cueva por lo que vincula y une los tres niveles cósmicos del eje vertical: cielo, tierra e inframundo, y los cuatro rumbos cósmicos del universo. El templo está ubicado justo en el “centro del mundo”, el simbólico” que une a los dioses con los seres humanos.

La pirámide de la Luna es el segundo templo más grande de la ciudad; igual que la pirámide del Sol, no fue hecha en un solo período de construcción: “las excavaciones dieron

cuenta de la larga secuencia constructiva de la pirámide, una historia arquitectónica que abarca desde sus inicios en el 100 d.C., hasta el fin de Teotihuacán alrededor del 600-650 d.C.” (Sugiyama y Cabrera, 2003-2004: 43). Uno de los hallazgos más importantes que se encontraron dentro de la pirámide fueron las tumbas rituales: cinco entierros con distintos esqueletos humanos que muestran huellas de haber sido sacrificados. En una tumba estaban sólo los cráneos formando un círculo, acompañados por conchas, obsidianas y jades, así como esqueletos de perros y felinos.

Observando la organización del espacio urbano de Teotihuacán la orientación de sus templos y la producción artística, Enrique Florescano comenta:

(...) el diseño urbano y la mayoría de los monumentos hacen hincapié en la semejanza de la ciudad con el orden cósmico. Sus edificios, pirámides, templos, plazas y calzadas son espacios contruidos para celebrar ceremonias colectivas, procesiones multitudinarias y actos litúrgicos solemnes. El santuario y el templo dominan el palacio. El sentido del simbolismo espacial de Teotihuacán es que la ciudad, sus templos, plazas y santuarios son un territorio imantando en todas sus partes por lo sagrado: un trasunto del orden divino en la morada terrestre de los hombres (Florescano, 1997: 195).

Siglos después de Teotihuacán se fundó una de las ciudades más importantes en la historia de Mesoamérica: Tenochtitlán, la última gran urbe prehispánica que posteriormente fue destruida por los conquistadores españoles. Eduardo Matos Moctezuma –en el prólogo que hace a la publicación de las crónicas del Templo Mayor– siguiendo a fray Bernardino de Sahagún explica el mito según el cual los aztecas se guiaban para ordenar su mundo y sociedad imitando a los dioses a partir del cual se deciden construir Tenochtitlán.

El mito narra los acontecimientos que sucedieron *in illo tempore* cuando de la diosa Coatlicue nació Huitzilopochtli ataviado de armas y utensilios para la guerra; Huitzilopochtli combatirá a sus cuatrocientos hermanos, los centzohuiznahua, que simbolizaban las estrellas de la noche, así como a su hermana Coyolxauhqui, quienes amenazan con matar a su madre, la diosa.²⁰ Huitzilopochtli enfrentó y triunfó frente a sus enemigos; Coyolxauhqui fue sacrificada en la montaña sagrada, Coatepec, y arrojada a sus pies, en donde muere descuartizada, para tiempo después renacer y volver a escenificar la batalla cósmica. “Huitzilopochtli encarna al Sol y Coyolxauhqui a las deidades nocturnas y lunares” (Matos, 1981: 16).

Al fundar Tenochtitlán muchos años después de aquella lucha cósmica, los mexicas reproducen el mito. El Templo Mayor será el cerro mismo, con sus cabezas de serpientes que le dan nombre, Coatepec: *cerro de la serpiente*. Los protagonistas de la lucha están ubicados

²⁰ Véase: Matos (1981).

en el lugar que el mito les depara: Huitzilopochtli arriba, en lo alto del cerro-templo, mientras Coyolxauhqui yace al pie del mismo, decapitada y desmembrada (Matos, 1981: 17).

Igual que todas las ciudades mesoamericanas, Tenochtitlán guardaba una forma espacial simbólica; desde sus primeras construcciones hasta la construcción del Templo Mayor la urbe reproducía los mismos temas simbólicos: el centro del mundo, cuatro rumbos cósmicos y templos piramidales:

La parte central de esta división del espacio urbano la ocupaba el recinto sagrado de México-Tenochtitlán, en cuyo centro se levantaba el Templo Mayor. Contando este centro, la urbe adoptaba la misma forma que el espacio cósmico: un cuadrado seccionado en cruz y en cuyo centro estaba el ombligo del mundo (Florescano, 1997: 117).

La ciudad de Tenochtitlán es la conjunción y síntesis de un proceso de sincretismo cultural característico de Mesoamérica; sus distintos espacios urbanos y sus templos estaban consagrados a las más diversas divinidades provenientes de distintas áreas geográficas:

(...) el panteón mexicano, durante la gloria azteca, es una mezcla curiosa de divinidades provenientes de los horizontes y civilizaciones más variados. Al lado de los dioses astrales, batalladores y cazadores de los nahuas nórdicos, figuran, a nivel oficial de igualdad, las viejas deidades de la vegetación de los pueblos autóctonos (Duverger, 2005: 150).

Cada deidad tenía su templo en la ciudad y era ubicado en el centro de una *altepetl* o barrio, de manera que lo simbólico jugaba un papel trascendental en toda la organización urbana; además, igual que las primeras ciudades olmecas del período Preclásico y como Teotihuacán en el Clásico, Tenochtitlán estaba orientada de acuerdo a las posiciones del Sol y los movimientos estelares en el universo. La ciudad era la reproducción de un orden cósmico.

Conclusiones

En los orígenes de la ciudad, de la construcción y ordenación del espacio urbano, el valor de uso está profundamente vinculado con lo simbólico y esto vale tanto para las ciudades de Mesopotamia como para las de Mesoamérica. Creemos que se puede extender el estudio a otras civilizaciones como Grecia, Egipto, China, India y los resultados serían los mismos. La organización del espacio urbano remite a formas trascendentales, figuras míticas y conocimientos ancestrales elaborados de manera simbólica.

La creación o producción de valores de uso, desde el objeto más simple hasta la creación de una ciudad, permite la reproducción de la vida biológica. La forma cómo se da el proceso

de producción remite a una elaboración política, institucional, normativa a la vez que en paralelo al proceso de producción económico-político existe un proceso de reproducción semiótico independiente, pues a través del lenguaje se transmite la sustancia de la vida social. Aquí entra en juego la dimensión simbólica de la existencia humana y se juega, por lo tanto, la reproducción cultural. El valor de uso del espacio urbano, en su génesis, es económico, político, cultural y simbólico.

En las primeras ciudades de la historia humana, como propone Lefebvre, el espacio urbano era *creado* como valor de uso, destinado fundamentalmente al disfrute, organizado para la reproducción no sólo biológica y económica-política, sino también, en el mismo nivel y con la misma importancia, para la reproducción cultural-simbólica. Es decir, para sobrevivir el ser humano no sólo requiere de alimentos, vestidos, herramientas, casas, aldeas, pueblos, ciudades, sino que todas estos objetos (valores de uso), reproducen una forma política, instituciones económicas, pero además, en el caso de las ciudades antiguas, contienen una carga simbólica, remiten a lo trascendente, evocan una ausencia, representan un misterio y conforman un tipo de organización social, el valor de uso del espacio urbano, que en su génesis, es simbólico.

Por medio del concepto de valor de uso aplicado al estudio del espacio urbano y entendido en sus dimensiones económica-política, semiótica y semántica, podemos realizar una convergencia de interpretaciones y apuntar a la comprensión del valor de uso desde una dimensión simbólica. Es posible vislumbrar como el concepto de valor de uso utilizado únicamente desde sus dimensiones materialistas no nos permite comprender en su complejidad la *creación* de la ciudad y es por eso que se hace necesario recurrir a la hermenéutica simbólica.

El ser humano, más allá de ser un *homo sapiens sapiens* y un *zoon politikon*, es también un *zoon legon ejon*²¹ y un animal simbólico.²² Su relación con el mundo y la reproducción de su vida social, política y cultural está mediada tanto por sus pensamientos y cálculos racionales (*logos*) como por su imaginación simbólica (*mythos*). Las ciudades antiguas antes descritas, con su diseño específico y la particular organización de su espacio urbano, son una muestra clara de ello.

Asimismo, observamos que la ciudad desde sus orígenes ha funcionado como un eje central de la conformación de las sociedades. De este modo, la ciudad representa un momento clave en la historia de las culturas y su surgimiento marca un cambio trascendental en la organización de lo social. Con la ciudad surgen los grandes conocimientos que han marcado el desarrollo de la humanidad y en la actualidad se ha convertido en el principal lugar de asentamiento poblacional en el mundo.

Hoy en día, las ciudades marcan en gran medida el ritmo y conformación del desarrollo de los procesos sociales, políticos, económicos y culturales, como lo demuestran la Ciudad

²¹ "Animal dotado de lenguaje". Véase: Echeverría (1998).

²² Véase: Cassirer (2006).

de México, Londres, Nueva York o Tokio. Esta importancia se dibuja y esboza ya desde su génesis y conformación, hace miles de años.

El presente artículo abona en la comprensión de la organización y génesis de la ciudad y sobre todo comprender el valor de uso de la ciudad en sus distintas dimensiones (económica, política y cultural). Asimismo, busca abrir nuevas problemáticas, teóricas y políticas –las relaciones del valor de uso y del simbolismo del espacio urbano con la fiesta, el ritual, las relaciones íntimas, el arte, el poder–, y vincularlas con el papel que juegan los espacios urbanos destinados a estas actividades, sus múltiples usos y los espacios destinados a usos específicos –los sagrados y los profanos–, la relación del espacio con el tiempo o, en otros términos, la diferencia entre el tiempo y el espacio del trabajo y el disfrute.

En cuanto a la ciudad moderna, queda por problematizar un vasto campo. ¿Qué simbolismos guarda? ¿El valor de cambio anula lo simbólico del valor de uso? ¿Qué imaginario cultural nos revela el espacio urbano moderno? ¿Qué lugar ocupa lo simbólico en el espacio dominado por el valor de cambio?

Sin embargo, este ensayo es apenas el inicio de una problematización que requiere atención en distintos niveles. Apenas hemos presentado el inicio de una hipótesis a desarrollar en el futuro y el posible puente que puede tenderse entre el materialismo histórico y la hermenéutica simbólica por medio del concepto de valor de uso teorizado en el estudio del espacio urbano, desde sus orígenes hasta la actualidad.

Las ciudades juegan un papel trascendente en la conformación de las sociedades modernas. Su estudio y comprensión a profundidad nos permitirán afrontar las grandes problemáticas que acechan nuestros tiempos modernos (hacinamiento, contaminación, pobreza, inseguridad), que se revelan en su conjunto como una crisis de civilización. Entender el concepto de valor de uso del espacio urbano nos puede ayudar a afrontar dicha crisis mundial en tanto que, como menciona Bolívar Echeverría, es un concepto liberador y antitético al valor de cambio que hoy en día domina casi en absoluto todas las relaciones sociales, incluso las de la ciencia.

El ser humano, dijo Aristóteles, es un *zoon politikon* que puede dar forma a su *polis*, ejerce la politicidad para dar continuidad, transformar o refundar la sociedad en la que vive, de acuerdo a sus condiciones sociales e históricas específicas. Esto quiere decir que el espacio urbano y la ciudad pueden tomar nuevas formas según lo decidan sus usuarios y habitantes, de modo que su subordinación al valor de cambio puede ser alterada por los usos y significaciones que los ciudadanos le otorguen a la urbe.

Desde la antigüedad, la ciudad ha sido el lugar por excelencia para dar forma a la sociedad, crear las instituciones, leyes y formas de gobierno. En la ciudad se toman las decisiones, se ejerce la politicidad y el sujeto adquiere el rango de ciudadano. Hoy en día, más que nunca, se requiere de su participación como animal político y animal simbólico para lograr transformar sus condiciones históricas, ejercicio que tiene que llevarse a cabo por medio del uso de todas sus facultades, tanto del *logos* como del *mythos*, de la *razón* como de la *imaginación simbólica*.

Referencias bibliográficas

- Bachelard, Gastón, (2002) *El aire y los sueños*. México, FCE.
- Bachelard, Gastón, (2005) *Poética del espacio*. México, FCE.
- Cassirer, Ernst, (2006) *Antropología filosófica*. México, FCE.
- Cassigoli, Rossana, (2010) *Morada y memora. Antropología y poética del habitar humano*. Barcelona y México, UNAM-Gedisa.
- Campbell, Joseph, (1969) *Las máscaras de dios*. Tomo I. Madrid, Alianza Editorial.
- Cottrell, Leonard, (1991) *Mesopotamia la tierra entre los dos ríos*. México, Editorial Joaquín Mortiz.
- De Certeau, Michel, (1996) *La invención de lo cotidiano*, I. *Artes de hacer*. México, Universidad Iberoamericana.
- Durand, Gilbert, (1971) *La imaginación simbólica*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Durand, Gilbert, (2005) *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México, FCE.
- Duverger, Christian, (2005) *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. México, FCE.
- Echeverría, Bolívar, (1998) *Valor de uso y utopía*. México, Editorial Siglo XXI.
- Eliade, Mircea, (1998) *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Editorial Paidós.
- Florescano, Enrique, (1997) *Memoria mexicana*. México, Editorial Taurus.
- Lefebvre, Henri, (1973) *El derecho a la ciudad*. Barcelona, Editorial Península.
- Lefebvre, Henri, (1980) *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Segunda edición, Madrid, Alianza Editorial.
- García Canclini, Néstor, (2005) *Imaginario urbanos*. Buenos Aires, Eudeba.
- Gaviria, Mario, (1973) "Prólogo" en Lefebvre, Henri, *El derecho a la ciudad*. Barcelona, Editorial Península.
- Harvey, David, (2003) *Espacios de esperanza*. Madrid, Ediciones Akal.
- INEGI, (2009) *Sistema de Cuentas Nacionales de México. Producto Interno Bruto por Entidad Federativa, 2001-2009*. México, INEGI. Información disponible en: <www.inegi.gob.mx>.
- INEGI, (2010) *Censo de población y vivienda 2010*. México, INEGI. Disponible en: <<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/ccpv/>> [Consultado el 15 de junio de 2014].
- Lefebvre, Henri, (1973) *El derecho a la ciudad*. Barcelona, Editorial Península.
- Marx, Carl, (1973) *El capital*. La Habana, Editorial en Ciencias Sociales.
- Marx, Carl, (1983) *El manifiesto del partido comunista*. España, SARPE.
- Márquez Pulido, Ulises Bernardino, (2009) *La idea de ciudad: apuntes para una comprensión socio-histórica del espacio urbano*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, tesis de licenciatura. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Márquez Pulido, Ulises Bernardino, (2012) *La idea de ciudad: apuntes para una comprensión socio-histórica del espacio urbano*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, tesis de maestría.

- Matos, Moctezuma, Eduardo, (1981) *El Templo Mayor de México. Crónicas del siglo XVI*. México, Asociación Nacional de Libreros.
- Sassen, Saskia, (1999) *La ciudad global, Nueva York, Londres, Tokio*. Argentina, Eudeba.
- Sugiyama, Saburo y Rúben Cabrera, (2003-2004) “Hallazgos recientes en la pirámide de la luna” en *Arqueología Mexicana*. Col. XI, núm. 64, diciembre-enero. México, pp.: 42-49.
- Solares, Blanca, (2007) *Madre terrible, La diosa en la religión del México antiguo*. España, Editorial Antrophos.
- Wallerstein, Immanuel, (2003) *El moderno sistema mundial*. Siglo XXI, México.