Unidad Cuajimalpa

Casa abierta al tiempo

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Salir, sentir y sostener: vínculos afectivos en el ocio nocturno. El caso de la Ciudad de México

Tesis Doctoral

Para obtener el grado de

Doctora en Ciencias Sociales y Humanidades

Presenta

Yolanda Beatriz Macías Solís

Director:

Dr. Alejandro Mercado Celis

Asesoras:

Dra. Diana Alejandra Silva Londoño

Dra. Paula Soto Villagrán

Sinodales:

Dr. Jorge Lionel Galindo Monteagudo

Dr. Mario Alfredo Sánchez Hernández

Dra. Paula Soto Villagrán

Tabla de contenidos

..... 1

Salir, sentir y sostener: vínculos afectivos en el ocio nocturno. El caso de la Ciudad de México 1

Agradecimientos 6

Introducción..... 9

La construcción del problema 14

La estructura del texto 20

1. Ocio nocturno en clave desarrollista-figuracional: De las tipologías a los vínculos afectivos 26

Sobre el ocio..... 26

La definición del ocio en relación con el trabajo..... 27

La definición del ocio según sus cualidades 28

El espectro del tiempo libre..... 31

Un somero acercamiento a la sociología desarrollista y figuracional..... 36

La sociología desarrollista en clave civilizatoria 38

El deporte y el ocio cotidiano referido a la sociabilidad como mecanismos de soportabilidad 45

La sociología figuracional 47

La escala biográfica. Una propuesta para observar las trayectorias vitales e interdependencias en el ocio nocturno 60

2. ¿Hacia dónde mirar? Una propuesta teórica para pensar el ocio nocturno.....65

Una propuesta teórica complementaria para estudiar el ocio nocturno 71

Los repertorios de ocio nocturno: una alternativa a los modelos de la estratificación y las perspectivas desarrollistas o figuracionales..... 71

Los vínculos y los afectos. Una breve revisión 76

El otro generalizado y el repertorio de vínculos afectivos 79

Repertorios, vínculos y afectos: hacia un modelo compuesto para abordar el ocio nocturno 86

Los tiempos de la noche: la noche como tiempo-espacio social 88

3. Itinerario metodológico en campo. Una aproximación desde los métodos mixtos 93
El Bar 96
El Bar como unidad de investigación y acceso al campo 100
Los espacios del Bar 101
El regreso al Bar 104
Lxs entrevistadxs y las entrevistas 108
El centro de la investigación: Lxs adultos jóvenes 108
Las entrevistas 110
Historias de vida con foco nocturno. 111
Etnografía multisituada: seguir las redes del ocio nocturno más allá del Bar ... 114
Otrxs actores del ocio nocturno 117
Staff del Bar: expertise encarnado y exclusión del ocio 118
Uber y Cabify: trayectos emocionales y logística del cuidado 120
El grupo de enfoque: transmisión intergeneracional del ocio nocturno 122
Sola y Tarde. Cuando tu campo te hace temer (y gozar) 124
Hacia un análisis entrelazado: copresencias, ausencias, afectos e infraestructuras compartidas 126
4. El trabajo del ocio nocturno 129
El trabajo remunerado del ocio nocturno 130
El trabajo de bares 130
Otros trabajos remunerados en el ecosistema del ocio nocturno 142
El trabajo no remunerado del ocio nocturno 144
Las gestiones previas 145
Las tecnologías del acompañamiento 152
Estar en la noche 157
El trabajo como condición de posibilidad en los entramados de las actividades de ocio nocturno 165
5. Condiciones encarnadas y temporo-espaciales del ocio nocturno .. 168
La conformación del habitus y la cultura material de la noche 169
Infancias y adolescencia urbanas: rituales, aprendizajes y cuerpos en formación 170
El habitus nocturno de la adultez y sus objetos 172

Los registros del tiempo para habitar el ocio nocturno 179
El entramado de espacios del ocio nocturno urbano 184
El espacio doméstico 185
Los espacios privados vinculados a la economía nocturna..... 191
El espacio público 201
Reflexiones sobre habitus, tiempo y espacio en el ocio nocturno a la luz de los repertorios..... 208
6. Los repertorios de vínculos afectivos como motivación para participar en el ocio nocturno..... 210
La noche como espacio de autorrealización..... 212
Hitos biográficos del ocio nocturno orientados a la independencia..... 214
Hitos nocturnos en tensión durante la adultez joven..... 218
La amistad como vínculo primario 223
La amistad como tecnología del cuidado 226
Presencias, ausencias y latencias 232
La familia como forma reguladora de otras configuraciones afectivas 242
La pareja y la soltería como organizadores del ocio nocturno..... 249
Una reflexión alrededor del concepto de repertorios de lazos afectivos en el ocio nocturno..... 258
7. Conclusiones..... 260
Sobre el ocio nocturno en la CDMX..... 266
Retos metodológicos 268
Los hallazgos inesperados 269
Principales aportes de la investigación..... 270
Reflexiones finales..... 273
Bibliografía 275
Anexo 1. La construcción histórica de la noche en el norte global.....305
Regímenes premodernos de la noche: saberes, usos y afectos 306
Los primeros registros de la noche..... 306
El fin de la resurrección nocturna 312
Estrategias de gestión afectiva. Las primeras transacciones emocionales nocturnas..... 316
Gestión afectiva por medio del servicio 316
Gestión afectiva por vínculos..... 317

Gestión afectiva por medio de objetos de la noche 318
Gestión afectiva por medio del saber del cuerpo 318
La noche moderna: distinción, sociabilidad y la autocoacción 319
La iluminación y el tiempo reloj 329
Anexo 2. La evolución de la noche en México. De Mesoamérica a la actualidad 341
La noche mesoamericana 341
La noche virreinal y sus transiciones 345
Una reconstrucción somera de la historia del alumbrado público en la Ciudad de México 348
La vida nocturna y sus descontentos. La época de los cabarets 352
Entre el desarrollo urbano y la fragmentación (1950–2000) 354
Estrategias de gestión afectiva en el devenir de la noche mexicana 365
Gestión afectiva por medio del cuerpo y los sentidos 365
Gestión afectiva por medio de objetos nocturnos 367
Gestión afectiva por medio de los vínculos 369
Una lectura desde los repertorios de ocio y de lazos afectivos 372
Reflexiones sobre el devenir histórico de la noche 375

Agradecimientos

Agradezco al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) por los recursos proporcionados para esta investigación, sin ellos no habría sido posible realizarla. También quiero agradecer a la Universidad Autónoma Metropolitana Cuajimalpa por el espacio para desarrollarla, así como el apoyo económico que me brindó para presentar este trabajo en congresos internacionales. Especialmente agradezco a todas las personas que me compartieron sus noches para poder realizar este proyecto. Gracias por dejarme estar en su Bar y hacerme parte de su red.

Quiero agradecer al Dr. Alejandro Mercado por sus observaciones agudas, su generosidad, su confianza y su apoyo en todos sentidos; por convertirse en mi mentor a lo largo de este tiempo. Mi deuda intelectual y moral con él excede los confines de este trabajo. También quiero agradecer a las Dras. Paula Soto y Diana Silva por sus comentarios, empatía y su amable disposición para que este trabajo viera la luz. Al Dr. Mario Sánchez por acompañar mi proyecto desde la candidatura; su entusiasmo y sus sugerencias han sido centrales en este proceso. Al Dr. Galindo que tan generosamente aceptó ser parte de mi sínodo y cuya trayectoria académica admiro profundamente.

Quiero agradecer a la Dra. Graciela Martínez-Zalce, directora del Centro de Estudios sobre América del Norte (CISAN-UNAM), por haberme abierto las puertas de un espacio siempre amable, plural y horizontal donde pude explorar mis intereses. Gracias a su generosidad y a la del Dr. Mercado pude encontrar un lugar que me ha enriquecido intelectual y personalmente. En él pude participar en el proyecto PAPIIT IG300724 y pude ser parte del Seminario de Estudios Sobre la Noche donde encontré colegas brillantes que han moldeado definitivamente este trabajo. Quiero agradecer a Will Straw, Jess Reia y Edna Hernández por todos los aprendizajes.

Le agradezco también a Alejandra Trejo-Poo quien pacientemente leyó esta tesis e hizo comentarios útiles y certeros. A Laia Jufresa y su Escribir es un lugar, por el espacio seguro y la comunidad que ha creado.

He tenido el enorme privilegio de que la academia no solo me ha permitido seguir mis pasiones, también ha traído a mi vida personas excepcionales. Siempre agradeceré que Laura Moya se haya cruzado en mi camino. Es una parte de cada uno de mis logros académicos, y siempre será un ejemplo de cómo estar en el mundo. A Esperanza Palma por su calidez, su solidaridad, y por las noches de cena.

Para que este trabajo haya podido completarse necesité de una red extensa. Una comunidad entera que me ha acogido, cuidado, celebrado y acompañado. A Rocío Hinojosa y Mario López porque su apoyo ha excedido, por mucho, lo que demandan sus labores profesionales. César Torres y Luz Maldonado han estado para mí en las buenas y en las malas, siempre con comida, risas y *reels*. Carolina Peláez ha estado presente en cada momento, sin ella no solo no habría podido terminar este trabajo, mi vida sería radicalmente diferente. Por todo el cariño, las anécdotas que no paran, las catarsis y todas las noches de terraza.

Celina Macías siempre está conmigo, siempre divertida, siempre generosa, siempre lista para hacer lo que sea necesario para que yo esté bien. Las gracias no me alcanzan. A mi hermano Luis, por no soltarme, por estar a mi lado en los momentos más difíciles riéndonos inapropiadamente. A mis padres, por el amor infinito y la confianza absoluta.

Por último, quiero agradecer a Alexis Bedolla, por todas las cosas que hemos pasado juntxs. También por los gatos y las noches siguiendo tlacuaches. Sobre todo, por el amor, el acompañamiento y todos los diferentes nosotrxs que hemos sido y que seremos.

Dedico esta tesis a quienes han acompañado mis noches en terrazas, bares, conciertos, en casa, en nuestra casa. A esa red amorosa que se desborda a mis días y me ha permitido disfrutar y sobrevivir este arduo proceso. Con quienes a través de la noche me he encontrado a mí misma. A los lazos que le dan sentido a todo.

La historia del tiempo de ocio es la parte

más importante de nuestra vida.

Diderot

Introducción

El ocio se ha configurado históricamente como una cuestión de índole moral individual, pero también como un problema de orden público que debe ser regulado. La ilustración creó un tipo ideal de ciudadano, hombre, que debería ser productivo, capaz de discernir el bien y el mal, debería autogobernarse por medio de la razón, acatar el contrato social, y contribuir al bien común (Cross, 1993; Cunningham, 1980), por lo tanto, quienes que no fuesen productivos y eligieran participar en actividades hedonistas serían juzgados por su calidad moral. El rechazo intrínseco a las actividades cuya finalidad principal fuera el placer fue una consecuencia inmediata y duradera (Rojek, 2006).

Si bien es cierto que la industrialización solidificó la clasificación tácita, y algunas veces explícita, del tipo de actividades de ocio que debían permitirse e incluso fomentarse, los cuerpos legítimos que podrían experimentarlas y dónde podrían hacerlo, es un proceso que puede rastrearse varios siglos atrás (Chanotis, 2013; Koslofsky, 2011; Macías, 2020; Martineau, 2015; Summers-Bremner, 2008). Lo que es innegable es que conforme las sociedades fueron sofisticándose dicha regulación recayó en las instituciones del Estado y se reforzó de forma privada en las interacciones cotidianas (Barbosa, 2004; Elias, 2016, 2016b). El ocio se convirtió en un privilegio de clase; una marca de *status* para la clase ociosa y en un motivo de vergüenza para las clases populares (Veblen, 1899). Lxs ociosxs serían admirados o condenadxs dependiendo de los recursos económicos que tuvieran a su alcance. Pero ese no sería el único criterio de asignación del derecho al ocio y los placeres que idealmente se experimentarían en él; factores como el género y, posteriormente, la raza/etnia configurarían tanto la jerarquía como las geografías y temporalidades del ocio que se producen y reproducen hasta este momento (Barbosa, 2004; Méndez, 2004; Vásquez, 1999). Por supuesto, también moldearían la experiencia afectiva del ocio mismo.

El ocio sigue ubicado en la compleja intersección entre ser considerado como un derecho, un indicador de bienestar, un privilegio y una práctica reprobable que habla de la -mala- calidad moral de lxs individuos (Damián, 2013).

Esta combinación de factores lejos de contribuir a la problematización del ocio, lo colocó como un objeto de investigación poco legítimo para las ciencias sociales, particularmente en contextos de precariedad económica como México.

En primer lugar, el ocio parece ser autoevidente e irrelevante, ¿qué habría que indagar sobre una práctica que no *produce* nada, que solo unxs pocos pueden experimentar y que, se presume, se configura en torno a elecciones individuales sin repercusión a largo plazo? En segundo lugar, el ocio como objeto de estudio podría parecer frívolo, ¿por qué estudiar una actividad que no resuelve ninguno de los problemas más urgentes de países como el nuestro, donde casi la mitad de la población vive en condición de pobreza[1]?

Una de las percepciones de sentido común es que el ocio es un beneficio de pocxs o mal hábito de algunxs, cuando el ocio, no solo su necesidad, sino su mera existencia es omnipresente. Cada sociedad, cada clase, cada grupo social configura sus actividades de ocio de acuerdo con los recursos materiales con los que cuentan y con la significación que otorgan a determinadas prácticas, pero todas ejercen el ocio.

Es necesario pensar el tiempo de ocio no únicamente en oposición al trabajo, sino a cualquier obligación, remunerada o no, y que necesariamente implica una acción intencional para realizar en ese espacio de tiempo (Elias y Dunning, 2014). Si el trabajo es el medio de subsistencia, y las actividades obligatorias dentro del tiempo libre posibilitan la existencia, el ocio es el resquicio donde es posible explorar las actividades que causan placer a corto o largo plazo. Presumiblemente aquello que hace felices a las personas. La posibilidad de experimentar placer es un componente innegable de la calidad de vida; de la dignidad humana[2]. Comprender los fenómenos que permiten que la gente disfrute la vida o las barreras para que ocurra, y cómo está distribuida esa posibilidad no solo es un objeto de estudio legítimo, sino que es menester, sobre todo, de la sociología entenderlo en tanto las respuestas aluden a las

[1] En el 2018 el 48.8% de la población total del país percibía un ingreso inferior al de la línea de pobreza por ingresos (CONEVAL, 2019). Información disponible en: https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/PobrezaInicio.aspx

[2] No es casualidad que documentos como la Declaración Universal de los Derechos Humanos y legislaciones como la Constitución Política de la CDMX no solo se enuncien el derecho al descanso y al tiempo libre, sino al *disfrute del ocio*.

discusiones sobre la tolerancia moral, la inclusión social, la justicia distributiva e incluso el derecho a la ciudad (Crouch, 2006; Rojek y Veal, 2006).

Este trabajo se centra en el análisis del ocio nocturno, por lo que resulta necesario situar brevemente cómo la noche ha sido abordada en las ciencias sociales y por qué se ha convertido en un objeto de estudio relevante. Tradicionalmente relegada a los márgenes del pensamiento social, su emergencia como campo analítico responde a un desfase persistente: el predominio de miradas centradas en lo diurno ha empañado la comprensión de las dinámicas nocturnas, a pesar de que la noche concentra prácticas sociales, sensibilidades, regulaciones, resistencias y desigualdades específicas. En lugar de ser únicamente un intervalo cronológico en el sentido literal, la noche ha sido reciententemente conceptualizada como una materia-espaciotemporal; un territorio cargado de sentidos simbólicos, memorias colectivas y regímenes normativos diferenciados (Straw, 2014).

La consolidación de este campo ha sido impulsada por una convergencia interdisciplinaria que va desde la arqueología y la historia, hasta la sociología, los estudios sobre medios o la antropología (Straw et al., 2014; Gwiazdzinski, 2005). Uno de los conceptos medulares de los Estudios sobre la noche es el de nocturnalización (Koslofsky, 2011); entendido como el desplazamiento de ciertas actividades, otrora diurnas, hacia la noche. Sus orígenes pueden rastrearse hasta el siglo XVII, cuando prácticas como los espectáculos para las cortes y algunas formas de sociabilidad- que provocaron la aparición de demanda de empleos nocturnos-, empezaron a ocurrir después de caer el sol. Estos procesos transformaron la configuración espacio-temporal de las ciudades. Así, la noche dejó de ser concebida únicamente como tiempo de reposo, introspección o amenaza, para convertirse en un campo de producción de sentidos, placeres, políticas y desigualdades.

Además de un amplio acervo de estudios de caso, los *Night Studies* han configurado un espacio emergente de debate en el que diversos objetos como el ocio, la luz, el cuerpo, la seguridad, la movilidad, o el trabajo, entre otros, son rearticulados desde su inscripción nocturna. Este giro no responde a una "noche como teoría" -no se trata de un *nocturnal turn*-, sino de un campo transdisciplinario que pone en diálogo

enfoques sensoriales, afectivos, económicos y urbanos, por mencionar algunos, con especificidades únicas provenientes de lo nocturno. Así, la noche se construye como una dimensión analítica que permite pensar las ciudades desde la temporalidad, la experiencia y el conflicto (Straw, Gwiazdzinski y Maggioli, 2024).

La noche urbana no es homogénea, está atravesada por desigualdades. Su vivencia varía según el cuerpo que la habita, y está condicionada por relaciones de género, clase, edad y territorialidad. Como sugiere Gallan (2013), la noche puede funcionar como espacio de experimentación o como dispositivo de contención, dependiendo de la posición social desde la que se accede a ella, relacionalmente hablando. Las formas de circulación, acceso y regulación nocturna forman parte de un entramado de jerarquías que organiza qué experiencias nocturnas son posibles o legítimas para quién.

Estudiar la noche implica considerar las condiciones materiales y simbólicas que la hacen posible. ¿Quién tiene tiempo, recursos o seguridad para participar en ella? ¿Qué cuerpos pueden circular sin ser interpelados o vigilados? ¿Qué emociones o vínculos se vuelven viables, y cuáles son socialmente desautorizados? Estas preguntas abren una agenda analítica que no reduce la noche a un espacio de libertad, sino que la entiende como un terreno relacional donde se articulan desigualdades, afectos y formas de reconocimiento.

En el contexto mexicano, si bien el campo es incipiente aún, en años recientes ha comenzado a consolidarse una producción académica diversa. Podemos mencionar trabajos enfocados en la historia social de la noche (Briseño, 2008, 2017, 2021; Pulido, 2015, 2016) y, desde la antropología, investigaciones sobre espacialidades y afectividades nocturnas (Licona y Sánchez, 2016; Licona y Figueroa, 2022). También destacan los trabajos de Becerra-Pozos (2018a, 2018b), centrados en la producción de nocturnidad entre jóvenes trabajadores y trabajadoras de bares, así como el número especial de la revista Alteridades coordinado por Nieto y Becerra (2024). Desde un enfoque inter y multidisciplinario, el libro de Mercado-Celis y Hernández (2022) analiza distintas facetas de la noche urbana en ciudades de América del Norte a través de una perspectiva comparativa y crítica.

En diálogo con la producción académica mencionada, esta investigación se inscribe en el reconocimiento de la noche como un objeto analíticamente relevante para las ciencias sociales. En particular, proponemos estudiar el ocio nocturno como una práctica donde se condensan tensiones figuracionales y afectivas que son clave para comprender la vida urbana. Esta perspectiva permite pensar el ocio no solo como entretenimiento, sino como una práctica influida por condiciones estructurales, decisiones afectivas y relaciones de poder.

En contextos urbanos como la Ciudad de México, el ocio nocturno se convierte en un lente para observar cómo se distribuyen los recursos afectivos, simbólicos y materiales de la vida cotidiana, así como las estrategias que las personas despliegan para negociar su lugar dentro de estos entramados.

De este modo, el ocio nocturno aparece como una práctica relacional que permite interrogar cómo se configuran jerarquías, vínculos y sentidos de pertenencia en la noche. A partir de ello, es posible cuestionar los marcos normativos y académicos que han delimitado qué formas de ocio merecen ser estudiadas, qué sujetxs son considerados legítimos dentro de ellas y qué temporalidades han sido sistemáticamente desatendidas. En la siguiente sección, abordaré la construcción del problema desde este enfoque, poniendo en tensión las lógicas de legitimidad, visibilidad y exclusión que han moldeado la producción de conocimiento sobre el ocio, en particular, sobre el ocio nocturno.

Si bien la noche ha sido recientemente legitimada como un campo de análisis en expansión, no todas las formas de ocio nocturno han recibido la misma atención ni han sido consideradas igualmente significativas desde el punto de vista sociológico. En particular, persisten sesgos tanto en la producción académica sobre el ocio como en la selección de los cuerpos y prácticas que se consideran dignas de estudio. A continuación, me detengo en cómo ha sido construido el objeto “ocio” dentro de las ciencias sociales, y qué efectos tiene esa construcción en los modos de pensar el ocio nocturno y a sus sujetxs.

La construcción del problema

La configuración histórica del ocio también ha moldeado el tipo de investigación que se ha llevado a cabo sobre él, y las miradas disciplinares desde las que se ha realizado. Pareciera que las líneas de investigación más exploradas sobre el ocio estuvieran encaminadas a legitimarlo como un objeto de estudio y resaltan sus beneficios ya sea psicológicos o económicos en líneas de causalidad directa (Dupuis & Smale,1995; Faulker y Biddle, 2004; Iwasaki, et. al., 2002).

Esta aproximación corre el riesgo de producir relatos romantizados además de que frecuentemente plantea al ocio como una práctica legítima y necesaria únicamente en virtud de su vínculo con el trabajo y/o el mercado: el argumento -con el que difiero- es que el tiempo de ocio es necesario para que las personas se recuperen y puedan trabajar mejor, o bien, es deseable en tanto pueda producir ganancias económicas.

Es en esta época donde se asignan más recursos de diversas índoles a cubrir las necesidades de ocio de la población, en algunas ocasiones a costa del detrimento de la vida cotidiana[3], no debe sorprender que las tres vetas más exploradas por los Estudios sobre el Ocio[4] coincidan con los intereses del mercado: el deporte, el turismo y el consumo de bienes de entretenimiento[5]. No está de más señalar que

[3] En la Ciudad de México, por ejemplo, en los últimos cinco años se han realizado 16,646 desalojos de vivienda con uso de la fuerza pública, muchos de ellos ilegales con la finalidad de vender los inmuebles o apropiárselos y convertirlos en alojamientos para turistas dentro de la plataforma AIRBNB o viviendas de mayor calidad con rentas más altas en zonas en proceso de gentrificación, entre otros motivos, por su oferta amplia de servicios de ocio o su cercanía con ellos (060000 Plataforma Vecinal y Observatorio del Centro Histórico, 2019). Información disponible en: https://twitter.com/06000Observa

[4] Los estudios sobre el ocio son un campo de conocimiento alrededor del ocio que incluyen el turismo, marketing, deportes y la gestión de recursos de ocio por parte del Estado, entre otros rubros. Está compuesto por una multiplicidad de miradas que conjugan las Ciencias Sociales y disciplinas administrativas y de gestión. En los últimos años las Ciencias Sociales han hecho un esfuerzo por establecer metodologías rigurosas y aparatos conceptuales que puedan dar cuenta del fenómeno del ocio, pero el cúmulo de saberes sobre el tema hasta el momento está marcado por la tradición de la gestión, el mercado y miradas que lo definían como una actividad esencialmente individual como la psicología (Rojek, et. al, 2006).

[5] Es cierto que hay contribuciones sobre las facetas más controversiales, menos legitimadas o simplemente menos comerciales de esas temáticas, como el *roller derby* femenil (Beaver, 2012; Breeze, 2013; Gieseler, 2014) o expresiones violentas de fanatismo como los hooligans (Free y Hughson, 20003; Piquero, et.al, 2015; Rookwood y Pearson, 2012) en el caso del deporte, o sobre

estas vetas en términos generales producen conocimiento sobre cuerpos legítimos realizando actividades legítimas: el *ocio organizado* o *serio*[6] (Stebbins, 1982) goza de un lugar privilegiado; tiene la mayor legitimidad dentro de la jerarquía del ocio, quizá porque por sus características lo despoja del velo de la improductividad. El deporte es la actividad de *ocio organizado* por antonomasia y aquella sobre la que hay más investigación, tanto sobre su práctica como las comunidades de fanatismo y seguimiento estructuradas a su alrededor. Del mismo modo, el turismo y el consumo están legitimados por la implícita derrama económica que generan y, porque quienes participan de él, se presume, son ciudadanxs productivxs para quienes el ocio es una legítima recompensa.

Debemos enfatizar la necesidad de tener cautela en el tratamiento del ocio para evitar defenderlo por medio de la legitimidad del argumento de la productividad y poder producir trabajos que visibilicen que no es una esfera disociada del resto de la vida sino una práctica cuyas expresiones se definen de acuerdo con las relaciones de poder, además de las condiciones materiales y sociopolíticas. Es una práctica que llevan a cabo *sujetxs de ocio* situadxs relacionalmente en el mundo, sujetxs con la capacidad de resignificar y actualizar dicha práctica de modo que no únicamente funcione como una herramienta de la reproducción social.

Otro sesgo importante en la producción académica de los estudios de ocio es el análisis reiterado de los mismos *sujetxs de ocio* en espacios específicos, aunque las temáticas sean diversas. Regularidades y correspondencias que pocas veces son problematizadas. El ocio de las familias nucleares heterosexuales con hijxs ha sido ampliamente estudiado, pero en su mayoría se limitan al que ocurre en el espacio doméstico (Shaw, 1992; Schwaby, 2015; Such, 2006), igual que el de los adolescentes (Lincoln, 2012; Van der Ecken, 2017). Las investigaciones sobre el ocio de los niñxs y los ancianxs, que son mucho menos populares que las anteriores, también ubican

turismo sexual (Frohlick, 2008), *dark tourism* (Bowman y Pezzullo, 2010; Guiney y Mostafanezhad, 2015) o turismo sustentable (Durkin y Peric, 2017), pero la producción es mucho más escasa.

[6] Es aquel que requiere de un compromiso a largo plazo, disciplina, construye un *expertise* incluso corporal y tiene estructuras de reconocimiento jerárquicas (Stebbins, 1982).

a sus sujetxs en geografías especializadas como parques de juegos o los espacios de actividades extracurriculares estructuradas para lxs primexos (Shannon, 2006) y casas de retiro para lxs segundxs (Iwasaki, 2003). Sobre el ocio de las mujeres, o la falta de él, ha sido estudiado sobre todo con relación a la familia y en el ámbito doméstico (Green et al., 1990; Freysinger, 1994; Tirone y Shaw, 1997; Werner y Shannon, 2013). Las personas no solo habitan las ciudades de forma fragmentada y no solo se desplazan en las geografías que tradicionalmente son *suyas*, localizar a lxs sujetxs en contextos espaciales definidos repetitivamente reproduce los puntos ciegos del sentido común en el conocimiento académico. Me parece apremiante investigar sujetxs de ocio diversos habitando geografías múltiples.

El ocio permanece en un lugar incómodo para el imaginario colectivo y la producción académica replica las jerarquías de legitimidad de los sujetxs y las actividades de ocio. No todas las prácticas de ocio tienen la misma legitimidad, ni todos los cuerpos tienen la misma legitimidad para experimentarlas; dentro de esa intrincada jerarquía aquellas que ocurren por la noche y los cuerpos que las practican son definitivamente los más estigmatizados[7].

Si la literatura del ocio diurno se ha enfocado en los sujetxs y prácticas legítimas, la literatura sobre el ocio nocturno lo ha hecho en lxs sujetxs, prácticas y espacios más llamativos y extraordinarios. Existen tres líneas principales sobre el ocio nocturno, en primer lugar, las actividades que en la vida cotidiana causan más resquemor y han sido el blanco de las regulaciones, como la prostitución, el consumo de alcohol y drogas, y otros comportamientos antisociales (Hubard y Colosi, 2015; Winlow y Hall, 2006). El sujetx de ocio por excelencia de los trabajos sobre el ocio nocturno son lxs jóvenes, en especial aquellos que Bennet (en Lincoln, 2012) llama *juventudes*

[7] Gwiazdzinsky (en Straw, 2014) llama *ciudadanía discontinua* al estado de vulnerabilidad que experimentan las personas en la noche, cuando sus derechos se ven prácticamente suspendidos y se les responsabiliza individualmente por habitar un tiempo considerado de facto peligroso. En ese tránsito, ciertos derechos como el libre movimiento o la protección estatal dejan de ejercerse plenamente, dependiendo de marcadores de identidad como género, clase o etnia, que legitiman ,o no, el acceso a un fragmento del ciclo de 24 horas no disponible para todxs.

espectaculares[8]. La descripción de sus prácticas y espacios[9] es el segundo tema más prominente y es una de las principales aportaciones al conocimiento de la vida nocturna de las ciudades (Boogarts-de Bruin, 2011; Gallan, 2013; Gallo, 2014; Grazian, 2008; Licona y Sánchez, 2016; Matus, 2002; Measham y Moore, 2009). La tercera temática más explorada es la economía nocturna que sin proponerse profundizar en los espacios de ocio, lo hace indirectamente por la naturaleza de la vida nocturna de las ciudades. Aborda preocupaciones como la gobernanza y mediación entre el derecho al descanso y el derecho al ocio, la regulación de los espacios de ocio, sus horarios, ruido, reglas de operación. También examina espacios de recreación y consumo nocturnos que no se centran en el alcohol sino en el intercambio cultural y artístico, y en general, las tensiones entre regular y fomentar (Hadfield y Traynor, 2009; Hobbs et. al., 2005; Mercado, 2018; Roberts y Eldridge, 2009; Rowe y Bavinton, 2011; Shaw, 2015; Talbot, 2007; Yeo y Heng, 2014).

Pero ¿qué pasa con las actividades de ocio cotidianas? Aquellas del día a día -o noche a noche-, las que se insertan en la rutina -o que intentan interrumpirla-, que ayudan a sobrellevar la vida diaria. Me refiero a prácticas nocturnas llevadas a cabo por personas que no se identifican con una subcultura específica y que no necesariamente están en la adolescencia o sus *veintes*, etapas comúnmente asociadas al disfrute de la noche urbana en el imaginario social. Se trata de formas de ocio que pueden tener lugar tanto en espacios públicos como en ámbitos domésticos, y que, precisamente por su carácter habitual y no espectacular, han sido poco visibilizadas en los estudios sobre la noche.

Si el día es el reino del trabajo y en las ciudades los periodos de traslado son extensos, extenuantes[10] y el tiempo es un recurso escaso, podríamos inferir que la noche es el espacio idóneo para el ocio para un grupo de personas más amplio que el que la literatura académica ha estudiado con más detalle. Sin embargo, en contextos de

[8] Son aquellos que se identifican con alguna subcultura y cuya apariencia es una marca identitaria.

[9] A los espacios donde sitúa a los jóvenes la mayor parte de la literatura sobre el ocio nocturno Chatterton y Holland (2002) les llaman *'playscapes'* e incluyen bares, pubs, clubes nocturnos y lugares donde se toca música en vivo.

[10] Según la encuesta Origen-Destino en Hogares (INEGI, 2017) el 58.1% de los viajes vivienda-trabajo toman de 31 minutos hasta 2 horas.

ciudadanía discontinua exacerbada como la CDMX, ¿cómo es posible el ocio nocturno?, ¿qué tipo de experiencia emocional es posible en una ciudad con un porcentaje de impunidad de más del 90% (México evalúa, 2018)?, ¿quiénes son sujetxs legítimos de ocio cuando el 47% de las personas dicen estar en desacuerdo con que las mujeres salgan solas en la noche a divertirse (INEGI, 2016)?, ¿cómo cambian tanto el acceso como la experiencia emocional a partir de la posición que las personas ocupan en el mundo?, específicamente a partir de su género. ¿Cómo se distribuyen los recursos de ocio entre sujetxs posicionados relacionalmente en su contexto?, ¿cuáles son las motivaciones para participar en el ocio nocturno en estas condiciones y qué consecuencias, si es que existen, tiene esa participación o su ausencia?

Este trabajo tiene como objetivo general comprender cómo se configura el ocio nocturno cotidiano[11] de personas adultas en la década de sus 30 años en la Ciudad de México, con especial atención a sus dimensiones relacionales y afectivas sin olvidar cómo dichas prácticas están moldeadas por un proceso histórico que determina condiciones estructurales y figuraciones específicas en el día a día de las personas. Las personas con las que colaboramos no se identifican con una subcultura, es decir, la suyas son presumiblemente las prácticas más comunes y que podrían representar las vivencias de una población amplia. Paradójicamente, como argumentamos con anterioridad, es el tipo de ocio, los sujetxs de ocio y la perspectiva del ocio nocturno menos explorados. Así, desplazamos la mirada de entender estas prácticas como meros espacios de esparcimiento individual, y proponemos abordarlas como escenarios donde se despliegan actos de cuidado, reciprocidad y sostenimiento de vínculos, en tensión con las condiciones estructurales que los hacen posibles o los obstaculizan.

[11] Cuando nos referimos a "lo cotidiano", no aludimos únicamente a lo rutinario o doméstico, sino al conjunto de prácticas de ocio que forman parte de la vida social común de las personas, y que pueden incluir, eventualmente, noches extraordinarias como celebraciones, eventos especiales o, incluso, la participación ocasional en alguna actividad mimética. Estas últimas, como el deporte, la música o los juegos performativos especializados están mucho más estructuradas, institucionalizadas y ritualizadas, y responden a marcos normativos particulares. Si bien las mencionamos como parte del repertorio de quienes participan del ocio nocturno, no constituyen el foco de este trabajo, ni ocupan un lugar central en la vida de las personas entrevistadas, como sí ocurre en comunidades de aficionados. Por su especificidad, estas prácticas demandan estudios independientes.

A consecuencia, planteamos tres objetivos específicos:

En primer lugar, buscamos analizar las condiciones sociales, económicas y simbólicas que posibilitan o restringen la participación en el ocio nocturno, observando cómo se distribuyen los recursos de ocio entre sujetxs posicionados relacionalmente y qué marcos de legitimidad organizan el acceso y la visibilidad de estas prácticas. Consideramos el devenir histórico de las formas de ocio nocturno, así como la manera en que éstas se estructuran a través de normas, desigualdades y configuraciones materiales que exceden la voluntad individual.

En segundo lugar, exploramos las motivaciones que orientan la participación en el ocio nocturno, entendiendo estas prácticas no solo como búsquedas de disfrute personal, sino como actos de cuidado, reciprocidad y afirmación de vínculos afectivos. Proponemos que el ocio nocturno opera como un dispositivo donde se sostienen relaciones, se acompañan procesos biográficos y se configuran formas de intimidad que pueden desafiar arreglos normativos como la pareja monógama heterosexual tradicional. Estas motivaciones no siempre se vinculan al deseo de "desconectarse" o "descansar", sino a formas de corresponder emocionalmente y sostener vínculos significativos. Comprender así, por qué para las personas es una actividad dotada de sentido que hace que *valga la pena* y cuyas consecuencias afectivas permean su vida integralmente, es decir, incluyendo el día.

Finalmente, nos proponemos comprender la experiencia del ocio nocturno, tanto en lo vivido durante las prácticas como en las formas de anticipación a través de la gestión afectiva. Se considera que la noche, en contraste con la lógica diurna, intensifica ciertos estados emocionales y abre posibilidades distintas para la expresión, regulación y resignificación de lo afectivo. Estas experiencias están organizadas en función de género, clase, rutinas y dispositivos espaciales que condicionan la forma en que se viven y se interpretan las emociones asociadas al ocio nocturno.

Elegimos utilizar las experiencias emocionales de las personas como uno de los tres ejes de análisis del ocio nocturno por varias razones. En primer lugar, porque la noche exacerba los estados emocionales -positivos y negativos- y provoca tanto una

experiencia emocional como una gestión de esas emociones que difiere radicalmente de la cotidianidad diurna (Schlör, 1998; Sparks et al., 2000). Qué tipo de emociones experimentan qué personas, y qué hacen con ellas, es una pieza angular para entender cómo es posible el ocio nocturno. Además, las elecciones sobre el tipo de actividades que se practican por la noche están profundamente mediadas por la anticipación afectiva: las emociones que se desean sentir o evitar. Para uno mismo o para los demás, determinan en gran medida la forma específica en que se configura esa práctica (Hubbard, 2007).

Partimos de la noción de que las personas son actores simultáneamente "conscientes y sintientes" (Bericat, 2000: 159), capaces de reconocer y gestionar sus emociones y las ajenas en función de las normas sociales que orientan su expresión (Hochschild, 1979). Así, la experiencia emocional no puede separarse de su gestión socialmente situada: se produce, se regula y se transforma en función de expectativas relacionales, normas de género y desigualdades estructurales (Bericat, 2000; Hochschild, 1979; 1989a).

Esta perspectiva permite disputar las nociones más extendidas del ocio nocturno como un espacio libre de responsabilidades, esencialmente voluntario, individual y placentero. Por el contrario, proponemos entenderlo como un entramado afectivo y normativo donde se negocian responsabilidades, se reproducen y desafían jerarquías, y se sostienen vínculos. Este enfoque representa una contribución original tanto para los estudios del ocio, que suelen centrarse en el disfrute o la evasión individual, como para los estudios sobre la noche, que tienden a priorizar lo extraordinario. Al centrarno en prácticas afectivas cotidianas, abrimos una vía para pensar la noche como espacio de cuidados, reciprocidades y reconfiguración de las formas de estar juntxs.

La estructura del texto

El texto está organizado en siete capítulos. En el primero establecemos las bases teóricas que sostienen este trabajo mediante una revisión crítica de las principales definiciones y clasificaciones del ocio en las ciencias sociales. Contrastamos enfoques centrados en la medición del tiempo libre con propuestas cualitativas que distinguen

entre diferentes tipos de ocio y, a partir de esta revisión, se adopta como eje analítico la propuesta de Norbert Elias y Eric Dunning (2014) en particular su noción del "espectro del tiempo libre", que diferencia entre actividades necesarias, intermedias y recreativas acotando efectivamente el tiempo de ocio.

Sobre esta base, se ahonda en el enfoque desarrollista y figuracional de Elias (2016a y 2016b) para articular el análisis del ocio en torno al proceso civilizatorio como regulación emocional y transformación histórica de las sensibilidades, y a las figuraciones, concebidas como entramados dinámicos de interdependencia. Estas herramientas permiten pensar el ocio nocturno como una práctica historizada en la que convergen normas afectivas, formas de distinción y trayectorias desiguales determinadas por el género, la clase y la generación, entre otros marcadores identitarios.

En el segundo capítulo, a partir de un breve estado del arte sobre estudios que retoman el pensamiento de Elias más allá del deporte, identificamos tres líneas analíticas: investigaciones que reconfiguran la noción de descontrol controlado, análisis del tiempo como recurso desigualmente distribuido, y aproximaciones que abordan la noche como un régimen regulado por las sincronizaciones temporales y el mercado. Con la intención de contribuir a los estudios de la noche y la sociología del ocio, proponemos dos conceptos teóricos entrelazados. El primero, *repertorios de ocio nocturno*, permite comprender el ocio como una constelación de prácticas moldeadas históricamente que requieren condiciones específicas para desarrollarse. El segundo, *repertorios de vínculos afectivos*, orienta la mirada hacia los lazos significativos que dan sentido a la participación nocturna, y que también se ven transformados por ella.

Ambos conceptos se articulan con el enfoque desarrollista-figuracional de Elias y se enriquecen con herramientas de la sociología de las emociones, especialmente los aportes de Arlie Hochschild. La propuesta da como resultado un modelo analítico que permite abordar el ocio nocturno como entramados de prácticas y afectividades circunscritas a un tiempo-espacio, atravesados por tensiones que definen tanto sus condiciones de posibilidad como las experiencias mismas del ocio nocturno.

En el siguiente capítulo, el tercero, presentamos el recorrido metodológico que sustentó el trabajo de campo. Se expone una estrategia cualitativa flexible que incluyó observación participante, inserción laboral, entrevistas a profundidad, etnografía multisituada, entrevistas estructuradas y un grupo de enfoque con actores clave. El acceso prolongado a un bar en la colonia Roma permitió reconstruir trayectorias y decisiones en torno al ocio nocturno a través del tiempo. El trabajo de campo se organizó en torno a tres ejes: las condiciones de posibilidad, las motivaciones y los afectos asociados a la noche. Los conceptos de *repertorios de ocio nocturno* y *repertorios de vínculos afectivos* sirvieron como herramientas analíticas, pues a través de ellos, se identificaron formas concretas en que se sostiene, interrumpe o negocia la participación nocturna en contextos urbanos contemporáneos. El capítulo también incluye una reflexión crítica sobre la posición de la investigadora, las emociones implicadas en el trabajo de campo y las formas de co-construcción del conocimiento a partir de vínculos sostenidos con lxs colaboradorxs. Se defiende una mirada situada, atenta a los afectos, a las ausencias y a las condiciones que habilitan o imposibilitan la presencia en la noche.

En el capítulo cuatro y cinco exploramos las condiciones que hacen posible -o impiden- la participación en el ocio nocturno, entendiendo que habitar la noche no es un hecho garantizado, sino que es una miriada de prácticas que requieren tiempo, energía, redes afectivas y ciertos recursos materiales e inmateriales. Se propone un enfoque que combina estructura y experiencia para explorar cómo el acceso a la noche está mediado por desigualdades laborales, espaciales, corporales y de vínculos, entre otras. Se argumenta que las condiciones de posibilidad no operan únicamente como barreras, sino también como entramados habilitantes, sostenidos por prácticas de cuidado, estrategias de adaptación y formas afectivas de soporte. A lo largo de los capítulos se abordan diversos factores que configuran quién puede estar en la noche, la manera en que pueden hacerlo, y sus costos en el sentido amplio de la palabra.

En el capítulo cuatro analizamos el papel del trabajo remunerado y no remunerado como condición estructural del ocio nocturno. A través de la etnografía en bares y del seguimiento a trabajadorxs y treintañerxs, mostramos cómo la producción de

atmósferas, el servicio, la seguridad, los traslados y los cuidados se articulan en una trama de labores visibles e invisibles que hacen posible la noche urbana. El texto enfatiza que estas tareas sostienen materialmente la experiencia nocturna además de moldear vínculos, corporalidades y repertorios afectivos. De este modo, la noche aparece como un espacio producido colectivamente mediante la interdependencia entre el trabajo formal, el trabajo de cuidado y las gestiones emocionales.

El quinto capítulo amplía el análisis hacia las condiciones encarnadas y temporo-espaciales del ocio nocturno. Explora cómo el habitus nocturno, el tiempo y los espacios configuran también, en su interdependencia, la posibilidad de estar y permanecer en la noche. A partir de relatos biográficos y observación etnográfica, se muestra que la participación nocturna, además de depender de los recursos económicos y las disposiciones afectivas, también recae en aprendizajes corporales acumulados, de la disponibilidad del tiempo, así como de la accesibilidad y carga simbólica de los espacios urbanos. El capítulo, entonces, problematiza la interacción entre cuerpos, ritmos y escenarios materiales. Finalmente, se subraya el papel central de las redes afectivas como condición estructural de posibilidad en tanto *salir* no es una decisión individual, sino un entramado de negociaciones, acompañamientos y cuidados compartidos.

El sexto capítulo revela los vínculos afectivos que se mantienen en y a través de la noche como la principal motivación para participar en ella. El capítulo muestra cómo la participación en el ocio nocturno permite ensayar formas de autonomía, al tiempo que sostiene una infraestructura afectiva basada en relaciones de amistad, familia, pareja y soltería. Estas dinámicas se entienden como procesos entrelazados en los que los vínculos habilitan formas de individuación y esas formas reconfiguran a su vez los modos de estar con otrxs. La amistad aparece como un vínculo electivo que frecuentemente reemplaza funciones tradicionalmente asignadas a la familia o la pareja. La familia acredita o restringe accesos y negocia significados de adultez, mientras que la pareja requiere negociaciones sobre el ocio nocturno individual o compartido. La soltería reubica la noche en el centro del trabajo afectivo, demandando mayor presencia y fiabilidad de las redes. Se analizan además las tensiones que atraviesan estas figuraciones, los pactos que las sostienen y los

mecanismos cotidianos que regulan su continuidad o producen su desgaste. Así, es posible entender la noche como tiempo-espacio donde se organizan cuidados, se idean formas de estar juntxs y se proyectan horizontes de vida.

Si se quisiera profundizar en la dimensión histórica de la noche, este documento incluye dos anexos que ofrecen un panorama complementario al análisis central. El primero examina la conformación de la noche en el norte global, mostrando su tránsito desde un tiempo asociado al descanso y lo ritual hasta convertirse en un espacio revolucionado por tecnologías de iluminación, dinámicas de consumo y dispositivos de vigilancia. El segundo reconstruye la evolución de la noche en México, desde las prácticas mesoamericanas hasta las transformaciones urbanas del siglo XXI, subrayando las tensiones entre control moral, proyectos modernizadores y resistencias que se fraguan en colectividad. Ambos anexos permiten observar que los repertorios de ocio nocturno y de vínculos afectivos no solo están anclados al presente, pues tienen antecedentes históricos, y que las formas contemporáneas de habitar la noche dialogan con esos procesos de largo aliento.

All alone at night. Life doesn't frighten me at all.

Maya Angelou

1. Ocio nocturno en clave desarrollista-figuracional: De las tipologías a los vínculos afectivos

Comenzamos este capítulo haciendo una revisión de las diferentes definiciones del ocio con el objetivo de enmarcar las terminologías y delimitar el campo de estudio. Posteriormente, retomamos la tipología de las actividades del tiempo libre propuesta por Elias y Dunning (2014), que servirá como base para la perspectiva analítica utilizada en este trabajo. A partir de ello, exponemos las dos vertientes principales que atraviesan su propuesta: la perspectiva desarrollista, centrada en el proceso civilizatorio y la regulación emocional, y la perspectiva figuracional, que enfatiza las redes de interdependencia y la configuración social del ocio. Esta es la base sobre la que proponemos un concepto teórico integrador[12], en el que ambas dimensiones convergen. A saber, el, concepto de "repertorios de ocio nocturno" que permite comprender el ocio nocturno urbano contemporáneo desde una mirada que contempla tanto su papel en la regulación de afectos, como las dinámicas de sociabilidad e interdependencia que lo estructuran. Lo anterior con la finalidad de responder, acotado a un tiempo, espacio y población, a las dos grandes preguntas que articulan la sociología del ocio eliasiana: ¿a qué necesidades sociales responden las prácticas de ocio?, y ¿cuál es la estructura de dichas prácticas?

Sobre el ocio

Existen múltiples definiciones de ocio y no hay consenso absoluto sobre su significado, lo que dificulta su cuantificación. En este apartado, presentamos brevemente dos tipos de definiciones: aquellas utilizadas en demografía con fines de medición, diseñadas en torno al trabajo, y aquellas basadas en sus cualidades intrínsecas, formuladas desde los estudios del ocio con el propósito de establecer categorías analíticas que permitan diferenciar sus prácticas. Finalmente, exponemos

[12] El desarrollo de dicho concepto puede encontrarse en el capítulo 2.

la clasificación de actividades del tiempo libre y el tipo particular que utilizamos en esta investigación.

La definición del ocio en relación con el trabajo

Definir el ocio es el primer paso en este apartado. Si bien existen múltiples conceptualizaciones desde diversas disciplinas, la primera distinción clave se establece en contraposición al trabajo y el tiempo libre. Inicialmente, las definiciones de trabajo se referían a lo que actualmente conocemos como empleo, esto es, "el trabajo efectuado a cambio de un pago [en cualquiera de sus periodicidades y que incluye el pago en especie]" (OIT, 1919). Gracias a los debates feministas de la década de los 70, que enfatizaron las diferencias cualitativas entre el trabajo (que puede, o no, producir bienes o servicios e incluye el trabajo doméstico y de cuidados, predominantemente realizado por mujeres, no remunerado en términos generales) y el empleo (la producción de bienes y servicios mercantilizables a cambio de un pago), se logró diferenciar entre trabajo remunerado y no remunerado (Espino, 2010).

Las actividades del trabajo no remunerado incluyen "las tareas domésticas para el propio hogar, el cuidado a miembros del hogar, las actividades para otros hogares y para la comunidad, y el trabajo voluntario a través de instituciones sin fines de lucro que brindan servicios a grupos de personas u hogares" (Salvador, 2015:216).

Este tipo de trabajo se empezó a medir con la finalidad de visibilizar quién lo produce, dimensionar a cuánto equivale y entender cuál es la relación entre el trabajo no remunerado y el empleo, a saber, cómo el primero posibilita el segundo. El consenso para su medición fue formalizado en la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (ONU, 1995).

Existen, no obstante, otras actividades necesarias para el mantenimiento de la vida propio, que quedan fuera de la clasificación del trabajo doméstico no remunerado y, por supuesto, del empleo. Por ejemplo, aquellas relacionadas con el descanso, la alimentación, la higiene o la recreación. Si la recreación y el descanso son actividades relativamente prescindibles y voluntarias, las relacionadas con la alimentación, y la

higiene ciertamente no lo son. Estas actividades suelen llevarse a cabo en la esfera doméstica y, debido a la división sexual del trabajo, siguen recayendo mayoritariamente en las mujeres. Con la finalidad de reducir los puntos ciegos generados por estas clasificaciones, la escasez de tiempo se ha incorporado como una dimensión de la pobreza: una persona pobre de tiempo es aquella con "una carga considerable de tareas o demandas que reducen su capacidad para decidir cómo asignar su tiempo" (Merino, 2010, p. 10). La metodología unidimensional de medición de pobreza de tiempo define esta condición como la escasez del tiempo disponible después del trabajo remunerado, el no remunerado y la satisfacción de las necesidades de cuidado personal (Katzowicz et al., 2015).

El ocio, entonces, suele presuponerse como el tiempo libre de obligaciones. Sin embargo, existen actividades necesarias para la vida cotidiana que no se consideran en esta clasificación, como el pago de servicios o el tiempo requerido para los desplazamientos en la ciudad, entre otros. Además, algunas actividades incluidas en categorías como cuidado personal no son estrictamente indispensables: cortarse las uñas es necesario, hacerse una manicura no lo es. En el sentido opuesto, cuando se habla del ocio como el tiempo efectivo sin ninguna de las responsabilidades mencionadas anteriormente, argumento que también requiere de distintos tipos de trabajo que es absorbido en mayor medida por las mujeres ya que se consideran como actividades de cuidado o domésticas, y se experimentan, por lo tanto, como obligatorias.

La definición del ocio según sus cualidades

Hay clasificaciones sobre el ocio orientadas a distinguir prácticas de ocio a partir de sus características más que enfocarse en su definición relacionada con los distintos tipos de trabajo y obligaciones cotidianas. Las que presento aquí son las categorías más relevantes para las discusiones actuales dentro de los estudios del ocio.

El ocio forzado *(enforced leisure)* se refiere al tiempo libre resultante de la falta de trabajo ocupacional, como en el caso de jubiladxs, desempleadoxs o subempleadxs. Sus causas pueden ser macroestructurales (despidos masivos, crisis económicas,

envejecimiento poblacional) o derivadas de condiciones personales (enfermedades o discapacidades) (Zuzanek y Hilbrecht, 2016). Los estudios que se enfocan en este tipo de ocio buscan resolver los problemas sociales con los que se asocia la desocupación como las experiencias de las personas por sentirse miembros marginales de la sociedad y cómo revertirlas. Al mismo tiempo, estudian cómo esas personas son percibidas como un problema para las autoridades que diseñan mecanismos para mantener el comportamiento de lxs desocupadxs dentro de los estándares morales de la sociedad que en el momento no puede otorgares el trabajo (Bailey, 2007; Olechnowicz, 2008). El concepto también ha sido empleado, entre otros fines, para estudiar a lxs presxs (Richmond y Johnson, 2009), prisionerxs de guerra (Dearlove, 1945) o personas con discapacidad (Hidge, Runsick-Cole, 2013; Mobily y Rudzinksi, 2017).

El ocio comprometido, también llamado ocio serio *(serious leisure),* concepto desarrollado por (Stebbins, 1982) está íntimamente relacionado con el de ocio forzado. Stebbins desarrolló el concepto ante el panorama de la transformación de los esquemas de trabajo tradicionales: argumenta que cada vez habrá menos empleos con la estructura de ocho horas, la flexibilidad laboral aumentará, las empresas favorecerán a lxs más jóvenes y las personas buscarán en el ocio espacios para integrarse, establecer lazos afectivos, sentirse útiles y demostrar sus habilidades. El tipo de ocio al que recurrirán, entonces, implica un compromiso a largo plazo, disciplina, construye un *expertise* incluso corporal y tiene estructuras de reconocimiento jerárquicas. Stebbins lo separa en tres etapas de acuerdo con el grado de involucramiento de sus miembros: *amateur*, en busca de un pasatiempo y una especie de voluntariado profesional *(career volunteering).* Este concepto es probablemente el más popular pues permite aproximarse a las prácticas de ocio más estructuradas y sofisticadas, incluyendo actividades tan variadas como el baile de salón (Stevens-Rachford, 2016), los beneficios del ocio comprometido en el envejecimiento (Brown, et. al, 2008), prácticas de voluntariado (Stebbins, 1996) y especialmente las prácticas deportivas (Breeze, 2013; Qiu, et. al., 2019; Siegenthaler y González, 1997).

El ocio doméstico (Choi, 2016) es uno de los conceptos que ha ganado popularidad debido a las transformaciones de la masculinidad (Szabo, 2013), la reconfiguración de la vida en pareja y el creciente interés por problematizar desigualdades de género (Arnold y Lang, 2007; Beck, 2009; Whiteside y Hardin, 2011). Tradicionalmente, este concepto se ha utilizado para analizar prácticas en torno a bienes culturales de consumo masivo (Gray, 1992; Livingstone, 1992 y 2007; Morley, 2005) y el ocio familiar (Allan, at al., 2006; Arnold y Lang, 2007; Beck, 2009), así como el ocio infantil (Jacobson, 1997). La mayoría de las actividades de ocio doméstico que han sido estudiadas se apoyan en distintos objetos de ocio, como la televisión, computadoras, juguetes o libros, lo que ha producido conocimiento sobre sectores privilegiados, y reproducido las aproximaciones al ocio de las clases populares desde discursos de privación al compararlas con prácticas de sectores medios y altos.

Actualmente, el ocio digital permite que muchas de las actividades que pertenecían al ocio doméstico se desplacen a las calles y otros espacios, gracias a la portabilidad de los nuevos dispositivos electrónicos (Faruk y Harun, 2023; Greene, 2023; Orton-Johnson, 2012).

Este concepto resulta particularmente provocador, ya que, por la naturaleza de las prácticas que estudia, desafía categorías tradicionales del ocio. En primer lugar, trasciende las distinciones convencionales entre tiempo de trabajo, tiempo libre y ocio, y la portabilidad de los dispositivos elimina la separación entre las geografías público/privadas. Las actividades de ocio digital frecuentemente se llevan a cabo de manera simultánea con el trabajo o la escuela. Incluso, algunas formas de actividad social digital pueden complementar el trabajo ocupacional, o bien, el propio trabajo puede desarrollarse a través de un dispositivo electrónico, que solo se convierte en un objeto de ocio cuando se le asigna esa función, a pesar de que las transiciones entre un uso y otro puedan ser casi inmediatas (García,et al. 2012; Silk et al., 2016). Paradójicamente, a diferencia de los estudios sobre ocio doméstico que se han centrado en sectores privilegiados, los estudios sobre ocio digital han puesto su atención en poblaciones históricamente marginadas en la brecha digital, como adultxs mayores (Hebblethwaite, 2016), comunidades del sur global (Rangaswamy

y Arora, 2013; Rangaswamy y Arora, 2015), además de abordar fenómenos como las culturas creativas, los videojuegos y las culturas juveniles (Carnicelli y McGillivray, 2016; Spracklen, 2015).

Si bien estos conceptos permiten acotar distintos objetos de estudio dentro del ocio, se centran, en su mayoría, en actividades aisladas, sin abordar su diversidad y conexiones. Nuestro enfoque busca superar estas limitaciones al pensar el ocio, específicamente el ocio nocturno, como un conjunto de múltiples prácticas interrelacionadas, donde distintas formas de participación coexisten y se configuran en dinámicas más amplias.

El espectro del tiempo libre

Norbert Elias y Eric Dunning (2014: 121, 125) desarrollaron una tipología denominada *el espectro del tiempo libre* con el propósito de clasificar las principales actividades que ocurren en el tiempo libre de sociedades no tradicionales. Esta tipología se caracteriza por separar analíticamente las actividades del tiempo libre de las actividades recreativas y propone un grupo intermedio de actividades que, si bien son gratificantes, no son del todo voluntarias y libres de compromiso. En esta clasificación, las actividades de subsistencia y autocuidado, y las actividades del trabajo doméstico se incluyen en el primer grupo, denominado "las rutinas del tiempo libre" como muestra el Cuadro 1. El segundo gran grupo de actividades, las denominadas "intermedias con fines de autorrealización", también incluidas en el Cuadro 1, abarcan diferentes tipos de trabajo voluntario que varían entre ellos según el compromiso que demandan, y si se orientan principalmente a los intereses propios o a las necesidades de la comunidad. En general requieren un gran seguimiento, esfuerzo y constancia.

Rutinas del tiempo libre	*a) Satisfacción rutinaria de las necesidades biológicas y cuidado del propio cuerpo.* (comer, beber, dormir, tener sexo, ejercicio, tomar un baño, recuperarse de dolencias y enfermedades)

	b) *Rutinas de la casa y de la familia.* (mantener la casa limpia, rutinas de la mañana, comprar ropa, alimentos, pagar gastos y servicios. Trabajo no ocupacional propio y para la familia, alimentar, educar y cuidar hijxs, y cuidar mascotas y animales domésticos, preparar fiesta o reunión)
Actividades intermedias del tiempo libre con fines de autorrealización	a) *Trabajo voluntario no ocupacional realizado principalmente para otrxs.* (participar en asuntos de la comunidad como elecciones, actividades caritativas y eclesiásticas)
	b) *Trabajo voluntario no ocupacional realizado principalmente para unx mismo de naturaleza seria y e impersonal.* (estudiar para tener un mejor trabajo, ocupaciones técnicas sin valor ocupacional obvio que requieren de perseverancia, aprendizaje y habilidad como construir radios o astronomía)
	c) *Trabajo voluntario no ocupacional realizado principalmente para unx mismo de naturaleza más ligera y menos exigente.* (hobbies como la fotografía, el *bricolage* o coleccionar sellos)
	d) *Actividades religiosas.*
	e) *Actividades de orientación de naturaleza más voluntaria, menos controlada socialmente y a menudo casuales.* (formas serias y poco entretenidas de obtener conocimientos hasta otras menos serias y más entretenidas, y las opciones intermedias como leer un periódico, escuchar una charla sobre política, ir a clases para adultxs, ver programas informativos y documentales, etc.)

Cuadro 1. Rutinas de tiempo libre e intermedias. Espectro del tiempo libre. (Elias y Dunning, 2014: 150 y 151)

El tercer y último tipo de actividades de la tipología del espectro del tiempo libre son las llamadas “Actividades recreativas”, cuya composición detallo a continuación en el Cuadro 2. Estas últimas son las que efectivamente constituyen la arena del ocio.

Actividades recreativas *OCIO*	*a) Actividades pura o principalmente sociales*	1. Asistir como invitadx a eventos formales como bodas, entierros o banquetes y cenar a casa de un superior
		2. Participar en actividades que generan comunidad. Informales, con emotividad franca y cordial superior a otras actividades o tiempo libre como reuniones en *pubs* y fiestas familiares o vecinales
	b) *Actividades miméticas o de juego* (Deporte y ocio comprometido)	1. Participación en actividades miméticas organizadas como miembro (…) por lo general se alcanza la desrutinización por medio del movimiento corporal
		2. Participar en actividades altamente organizadas como espectador. Poca desrutinización por movilidad (atestiguar partido de futbol y obra teatral)
		3. Participar activamente en actividades menos organizadas como baile o montañismo
	c) Actividades recreativas varias menos especializadas, en su mayoría de	

	agradable índole desrutinizadora y multifuncionales (viajar en vacaciones, comer fuera de casa, encuentros sexuales desrutinizadores, permanecer acostado un domingo en la mañana, cuidar el cuerpo de forma no acostumbrada, tomar el sol y pasear)

Cuadro 2. Actividades recreativas. Espectro del tiempo libre. (Elias y Dunning, 2014: 151 y 152)

El desarrollo de una tipología granular y compleja que posibilita distinguir el ocio y diferenciarlo de otras actividades del tiempo libre es una gran contribución a la sociología del ocio puesto que visibiliza que no todas las actividades del tiempo libre son iguales: no todas son placenteras, más aún, no todas son voluntarias, aunque ciertamente todas son indispensables para la vida social.

Dichas clasificaciones son necesarias para delimitar y dar cuenta de la diversidad de actividades del tiempo libre y así aprehender su papel en las distintas esferas de la vida cotidiana; sin embargo, son frecuentemente desdeñadas por la noción de sentido común que se cuela en los criterios académicos sobre qué es un objeto de estudio digno y qué no lo es. Los estudios del ocio han sido relegados a un segundo plano, bajo la impronta velada de que los aspectos de la vida que no producen bienes no son serios ni verdaderamente importantes.

A través de la clasificación propuesta por Elias y Dunning es posible, en primer lugar, visualizar las actividades cotidianas y las arenas simbólicas en las que el ocio está presente y efectivamente produce, además de bienes materiales, derrama económica, comunidad, cohesión, e incluso identidad.

Hay vastas diferencias entre los tres tipos de actividades que conforman el espectro del tiempo libre, principalmente los grados de rutinización de cada categoría: las actividades del tiempo libre son las más rutinarias, en segundo lugar, se encuentran las intermedias, siendo las más laxas las recreativas. Aunque es cierto que las actividades intermedias tienen un componente voluntario, no lo son tanto debido a la gran interdependencia que suponen. Es decir, si bien las personas empezaron a participar en ellas de manera voluntaria, la elección para continuar no es enteramente individual porque se han adquirido compromisos y se ha echado a andar una compleja red de interdependencias. Esos compromisos toman preeminencia sobre las preferencias personales y los estados emocionales pasajeros.

Elias y Dunning (2014) argumentan que es en las actividades recreativas, ahí donde podemos identificar efectivamente el ocio, que las personas pueden romper las rutinas del día a día y entonces pueden experimentar estímulos emocionales que no son una opción en su vida cotidiana. Es en esta arena donde, afirman, las personas pueden anteponer sus preferencias y la satisfacción de sus necesidades emocionales a los otros criterios que en general orientan su conducta.

Dichas actividades son en las que centramos nuestra atención para la presente investigación, principalmente los incisos A y C. Sin embargo, nuestra hipótesis es que las actividades recreativas también están profundamente rutinizadas, y más aún, que es a través de ellas que las personas pueden establecer y procurar vínculos afectivos propios y ajenos que se desprenden de las cadenas de interdependencia. Si bien son espacios donde se puede salir de la rutina cotidiana, también hay rutinas dentro de ellos. Y a pesar de estar orientadas a producir estados emocionales placenteros en tanto el refuerzo de los vínculos afectivos interpersonales, no necesariamente son los estados placenteros propios los que cobran preeminencia al participar, o no, en ellas.

También es importante precisar que, específicamente en el grupo de personas que es el foco de esta investigación, la integración de las actividades recreativas de ocio en la cotidianidad, particularmente las nocturnas, implica una característica distintiva a comparación de otras generaciones, o incluso otros grupos de personas de la misma

generación; son vitales para establecer y procurar los vínculos afectivos que consideran los más importantes, y no necesariamente es su círculo familiar.

Además de proponer el espectro del tiempo libre como una herramienta para distinguir el ocio de otras actividades, la contribución teórica de Elias y Dunning busca explicar cómo es que el ocio mismo se ha transformado a lo largo del tiempo en relación con los procesos de civilización más amplios y, en ese sentido, cómo es una herramienta para compensar las constricciones emocionales que demandan las sociedades modernas (Elias, 2016 y 2016b; Elias y Dunning, 2014).

La tipología propuesta alrededor de las actividades de ocio de Elias y Dunning se desprende del cuerpo teórico de Norbert Elias, a saber, la sociología desarrollista y figuracional. Esta aproximación tiene como objetivo principal comprender los procesos de largo alcance que transforman tanto las relaciones entre lxs individuos y las sociedades en su conjunto[13], como los comportamientos individuales.

Un somero acercamiento a la sociología desarrollista y figuracional

A lo largo de este apartado exponemos el sentido de las cualidades de lo "desarrollista" y lo "figuracional" en la teoría de Norbert Elias y cómo la vinculamos con el estudio del ocio nocturno contemporáneo. El objetivo de este apartado no es ofrecer una exposición exhaustiva de su vasta producción intelectual, sino destacar los elementos de su teoría más relevantes para esta investigación. Estos componentes no solo fundamentan nuestras elecciones metodológicas, sino que también sirven de base para el concepto de 'repertorios de ocio nocturno', que proponemos como herramienta analítica para estudiar el ocio nocturno en la actualidad.

En su relectura, diversos autorxs han caracterizado su propuesta, principalmente, a través de dos pares de adjetivos, a saber, "desarrollista/procesual", y "figuracional/

[13] Cabe señalar que Elias desarrolla su teoría buscando explicar la transformación de las sociedades tradicionales, y a consecuencia, la génesis de las sociedades modernas, en el mismo sentido de otras teorías sociológicas clásicas como la de Weber o Durkheim.

de interdependencias". Estas cualidades representan las piedras angulares de la propuesta teórico-metodológica Eliasiana.

El primer par de adjetivos alude en términos generales a la noción de que el presente puede entenderse únicamente a la luz de un proceso histórico de largo aliento caracterizado por la contención de la violencia y la asignación del mayor peso de la coacción al interior de las personas. A esta fuerza de la historia le llama *proceso civilizatorio* (Elias, 2016a). Ese vuelco, que puede ubicarse históricamente, que produjo una nueva organización del poder y que simultáneamente ofreció sensibilidades renovadas acompañadas de prácticas y costumbres emergentes, es, además de un hecho social, un lineamiento metodológico que se resiste a los abordajes presentistas. Insiste en la necesidad de historizar los fenómenos para entender las continuidades y las fracturas y así también poder problematizar los cambios venideros, pues el proceso no es finito. Sigue -y seguirá- adelante por medio de las interdependencias perpetuamente en ascenso en el marco de las fuerzas evolutivas contempladas en el modelo de desarrollo del proceso de la civilización.

Estos procesos de civilización se componen primordialmente de mecanismos de contención colectivos e individuales de la violencia, la gestión emocional y la complejización de las interrelaciones e interdependencias.

El segundo par de adjetivos, lo figuracional, y las interdependencias, hace referencia a una de las principales características de las sociedades modernas: el aumento exponencial de las interdependencias sociales, como mencionamos anteriormente. A consecuencia, la de Elias es una teoría integradora y multidimensional que considera las distintas áreas de la sociedad también como interdependientes entre sí, en contraposición a otros postulados teóricos que plantean esferas relativamente escindidas unas de otras. Este principio también se aplica a las personas, que no son consideradas sistemas cerrados, sino en diálogo entre ellas y que son afectadas por la sociedad en tanto proceso histórico, a la vez que producen la sociedad. Es decir, bajo estos supuestos, "la sociedad" no se entiende como una fuerza externa que ejerce presión sobre las personas, sino que las personas en relación de interdependencia, organizadas en agrupaciones establecidas, con un balance

asimétrico, pero en constante transformación, la conforman efectivamente (Zabludovsky, 2016). En otras palabras, las configuraciones son la forma específica que adoptan las interdependencias de cierta época y lugar; las configuraciones -o figuraciones-, son las interdependencias mismas.

La sociología desarrollista en clave civilizatoria

En este apartado exponemos el proceso civilizatorio como eje central de la propuesta teórico-metodológica que orienta este trabajo. Como hemos señalado, dicho proceso no solo constituye un concepto clave en la obra de Norbert Elias, sino que también permite comprender las dinámicas de transformación social en función de la evolución de los mecanismos de control y autocontrol en las sociedades modernas. Me interesa profundizar en cómo este proceso se manifiesta en la reformulación de las estructuras normativas y de regulación social, atendiendo no solo a la consolidación de dispositivos de control, sino también a la emergencia de mecanismos de descontrol dentro del marco de lo socialmente permitido.

No obstante, estos mecanismos no permanecen estáticos; por el contrario, necesariamente se reformulan. A medida que la interdependencia social se intensifica, los mecanismos de descontrol tienden a reducirse y acotarse, mientras los de control se rigidizan, en un proceso que, lejos de ser lineal y homogéneo, responde a las transformaciones propias del desarrollo civilizatorio.

Si bien el proceso civilizatorio y las figuraciones son indivisibles en términos analíticos, en este trabajo hemos decidido exponerlos de forma separada para facilitar su análisis. En este capítulo, nos concentramos en el proceso civilizatorio como marco estructurante, mientras que en los siguientes abordaremos las figuraciones del ocio nocturno y las dinámicas de interdependencia que emergen en ellas. No obstante, ambos niveles se entrelazan y resultan inseparables en la experiencia social.

Esta perspectiva nos permite reconocer el ocio nocturno como un espacio paradigmático donde diversas tensiones se hacen evidentes, no solo por la coexistencia de prácticas de autorregulación y transgresión, sino porque en él

convergen individuos enredadxs en figuraciones peculiares, en las que distintos estadios civilizatorios configuran sensibilidades, expectativas y esquemas normativos diferenciados.

No se trata de sujetxs con características inmutables, sino de personas inmersas en redes de interdependencia, donde los significados del ocio nocturno emergen y se transforman en función de estas figuraciones. Sostenemos que es en la noche donde estas diferencias se expresan en forma de esperanzas, regulaciones, legislaciones y discursos punitivos, en una disputa constante por delimitar qué es legítimo, qué es peligroso y qué es deseable en los márgenes de la sociabilidad nocturna.

Al mismo tiempo, en este proceso replanteamos de manera implícita preguntas fundamentales sobre la participación en el ocio nocturno: ¿por qué estar ahí?, ¿para qué?, ¿a pesar de qué?, ¿para quiénes?, ¿en dónde?, ¿cómo se organiza socialmente la ocurrencia del ocio nocturno? Consideramos que estas interrogantes no son meras abstracciones, sino parte del tejido mismo de la experiencia nocturna, moldeadas por la transformación de los estadios civilizatorios, que resignifican las condiciones de acceso, disfrute y exclusión en la noche.

Así, este concepto teórico-metodológico funciona como punto de partida para analizar de qué manera la regulación y la permisividad, en su constante reformulación, configuran nuevas formas de subjetividad y convivencia redefiniendo lo que significan conceptos como disciplina y exceso, civilización y descivilización, y mecanismos de constricción y relajamiento.

El proceso civilizatorio

La obra canónica de Elias, El proceso de la civilización (2016a), describe la metamorfosis histórica que dio paso a una nueva organización social, a saber, el tránsito de sociedades tradicionales a sociedades modernas, no obstante, el legado de la obra no radica en la reconstrucción histórica con una perspectiva interdisciplinar, la atípica metodología con la que rastrea el cambio en costumbres y comportamientos a partir de los manuales de urbanidad (González, 2014), ni en el vínculo que establece entre ese momento germinal y las sociedades actuales, sino en

el desarrollo de un modelo explicativo de las transformaciones políticas, culturales, sociales y psíquicas que caracterizan a las sociedades modernas. Radica en explicitar las lógicas de su configuración social; es una forma multidimensional de mirar que ofrece una alternativa a las aproximaciones atomizadas (Urteaga, 2013). Quiero argumentar que esa postura multidimensional es precisamente la cualidad que define la sociología Eliasiana, dentro de este marco de interpretación, ninguna de las principales dimensiones definitorias de la realidad social tiene preeminencia sobre las otras, en contraste con las teorías de otros clásicos, como la lucha de clases de Marx o la ética protestante de Weber. La vinculación de las dimensiones ocurre en términos de intrincadas interdependencias y, en ese sentido, hace un esfuerzo por abstenerse de establecer relaciones causales.

Autorxs como Urteaga (2013) han sistematizado las principales dimensiones del proceso de civilización que coexisten en interdependencia son las siguientes:

1) Política: Al monopolizar el uso legítimo de la fuerza por parte del Estado, así como el control fiscal. Proceso que a la postre decanta en la formación de los Estados-Nación con tendencias seculares.
2) Social: Por lo que llama "alargamiento de las cadenas de interdependencia". Esa expansión estimula la diferenciación de las funciones sociales y propician, paradójicamente, una tendencia a la individualización además de transformaciones en el balance yo/nosotrxs
3) Psíquica: Esta dimensión alude a que el proceso civilizatorio se ancla en las conciencias individuales al internalizar la coacción externa y empieza a ejercerse por las propias personas de sí para sí. El desplazamiento hacia el autocontrol resulta en una suerte de brújula moral por medio de la cual las personas denotan su civilización. Sucumbir ante las expectativas de comportamiento implica, además de cumplir con las reglas explícitas, el desarrollo de una sensibilidad que recoja los marcos de interacción implícitos y pueda ir ajustando las acciones sobre la marcha. Este proceso requiere una continua autorregulación emocional que, en última instancia, restringió el comportamiento y convirtió los arrebatos emocionales en una excepción

> sancionada del comportamiento. Como asevera la autora, "La idea que el campo de batalla está transportado en foro interior del ser humano ilustra perfectamente esta transformación de la economía psíquica" (2013: 20). Así, las personas trabajan sobre sus impulsos para evitar confrontaciones: la consideración a las sensibilidades ajenas es un regulador del comportamiento constante (Flint y Powell, 2013)

Al afirmar que el proceso civilizatorio es una fuerza de las transformaciones históricas en constante movimiento, se entiende entonces que la humanidad ha pasado por etapas sucesivas de civilización en las que emergen nuevas formas de controlar, regular y gestionar la violencia, la agresión y otros comportamientos sociales problemáticos (Elias, 2016a y 2016b). Aquello que se controla, por su parte, es relativamente estable: la naturaleza, las relaciones entre las personas a través de instituciones nacionales e internacionales, y las emociones a través del autocontrol. Las características de dichos controles varían en tiempo y lugar, distintivamente estableciendo regularidades nacionales y efectivamente existe una correspondencia entre los tres niveles; la teoría figuracional eliasiana permite establecer anclajes entre las transformaciones sociales, de la conducta y las individuales (Gonzalez, 2014; Zabludovsky, 2016) observables en todas las arenas, incluida la del ocio.

Elias da cuenta de las constantes contradicciones que coexisten en las sociedades desde el primer momento de la transición histórica que su modelo teórico busca explicar, a modo de ejemplo, como explica Urteaga (2013), el conflicto de que predomine un ideal de igualdad al tiempo que se conservaban los ideales aristocráticos de la distinción.

El paradigma eliasiano explica esa contradicción germinal, y el resto de las contradicciones que surgen de las formas de organización social posteriores, a través de las interdependencias "institucionales y funcionales", esto es, ambos ideales en ese caso existen efectivamente amalgamados a través de las cadenas de interdependencia mientras pugnan en direcciones opuestas y generan conflicto en la práctica a la vez que buscan la igualdad discursivamente (Urteaga, 2013:19).

El proceso civilizatorio se denomina como tal ya que, a pesar de las tensiones permanentes, y los cambios constantes y veloces, propios de las sociedades modernas, persiste como una tendencia (Flint y Powell, 2013). Además, conforme transcurre el tiempo y se complejizan las cadenas de interdependencia, el mundo entero ofrece contrapesos para lo que se entiende de manera global como incivilizado, injusto o aterrador, sin inocentemente pretender que no existe un orden jerárquico sobre a quién se debe proteger de qué, y a qué precio es aceptable hacerlo (Flint y Powell, 2013). Así, el proceso civilizatorio prevalece a pesar de las fuerzas que promueven la descivilización y conserva una inclinación intrínseca, puesto que está afianzado en la cima de los ideales, tanto colectivos como individuales (Elias, 2016).

No obstante, esa jerarquización no supone que sean las personas actuando intencionalmente quienes ponen en marcha el proceso perenne; Elias no contempla la intencionalidad de las acciones personales como artífices del proceso civilizatorio, sino que, como mencioné anteriormente, ocurre por las interdependencias que se retroalimentan y refuerzan las sensibilidades. En ese mismo sentido, las interdependencias en red no solo posibilitan, sino que fomentan tensiones y contradicciones cuyo resultado resulta impredecible.

Esa volatilidad abre paso a argumentar que, a pesar de que el proceso civilizatorio avanza a través de etapas sucesivas, estas no necesariamente representan un progreso constante hacia una civilización total y cada vez más perfecta, aunque efectivamente compartan la civilización como un ideal que organiza las instituciones, las interacciones, y la vida interna de las personas.

Esta precisión es pertinente puesto que las críticas formuladas hacia la propuesta de Elias se fundamentan en su entendimiento como una teoría teleológica, sugiriendo así la existencia de una dirección específica e ideal hacia la cual evoluciona inexorablemente la historia. Desde esta perspectiva crítica, se ha argumentado que dicha teoría podría ser percibida más como una expectativa idealizada por parte del autor que tiende a pasar por alto la verdadera complejidad y contingencia inherentes al devenir histórico. Esta interpretación cuestiona si la propuesta de Elias puede ser

considerada verdaderamente como un enfoque teórico y metodológico válido para la comprensión de la sociedad (Urteaga, 2013), especialmente a la luz de los innumerables ejemplos de violencia sistemática en todas las escalas.

En este trabajo, a pesar de la posibilidad de caracterizar la teoría de Elias como teleológica o evolucionista, adopto una postura que argumenta a favor de la perspectiva general del proceso civilizatorio subrayando su intrincada interacción entre fuerzas contrapuestas. En estas líneas, coloco la atención en la relevancia de la tensión entre fuerzas civilizatorias y des civilizatorias como un componente fundamental del propio proceso civilizatorio. Este enfoque permite explorar cómo la pacificación y la civilización operan como ideales reguladores del comportamiento que coexisten con diversas manifestaciones de violencia. Argumento que no es una teoría evolucionista pues no imagina un estadio civilizatorio impoluto sin exabruptos de violencia al que se llegará eventualmente. En cambio, las tensiones y las regresiones son parte del mismo proceso en transformación infinita.

Entender el presente como un devenir histórico, procesual, implica reconocer que las sociedades tienen particularidades a partir de sus propios procesos. De modo que las múltiples sociedades que existen de manera simultánea pueden poseer distintos umbrales de rechazo ante la violencia, esto derivado de los diferentes estadios de civilización que incurren en cada una. Así podemos matizar la noción de que las sociedades civilizadas rechazan la violencia; las sociedades civilizadas poseen complejos dispositivos de regulación de la violencia, por supuesto, sin que esto implique la desaparición de las tensiones. Las sociedades desarrollan mecanismos de relajación de la contención emocional que permiten tener exabruptos controlados que, a la postre, mantienen la violencia a raya. Idealmente en esos espacios la relajación emocional también tiene un límite que no se transgrede, o si lo hace, hay severas consecuencias que abarcan diversos registros de coacción, desde los personales hasta los institucionales. Se implementan una especie de válvulas de escape (Elias, 2016 y 2016b); se instauran mecanismos reglamentados que permiten mantener un equilibrio entre la relajación y la contención.

Si bien reconozco la validez de los espacios literales o simbólicos regulados donde las personas pueden experimentar y expresar públicamente estadíos afectivos de forma desbordada, idealmente, sin poner en riesgo su integridad física, la de los demás, y sin que se amenace la paz generalizada, me permito cuestionar cómo dichos espacios se construyen en contextos como el de la Ciudad de México donde la pacificación previa y la estabilidad económica y emocional de las que hablan los autores, son inciertas.

Ya que los umbrales de sensibilidad y estadios de civilización no operan únicamente a nivel intersocietal, sino que también se expresan dentro de una misma figuración, entre lxs individuos que la conforman, es importante pensar cómo se encuentran y negocian los diferentes puntos de partida.

Dentro de un mismo espacio de interacción, las personas participan desde sensibilidades diferenciadas, pero no solo en términos de mayor o menor contención o tolerancia al conflicto, sino en la manera misma en que conciben y delimitan lo que significa cada una de estas experiencias. Es decir, no solo varía el grado de permisividad o autocontrol, sino también las expectativas y representaciones sobre qué se considera relajación, qué se percibe como exceso y en qué contextos es legítimo que sucedan.

Dicha heterogeneidad en los niveles de control y permisividad contribuye a generar dislocaciones entre distintos marcos normativos: entre espacios institucionales y no institucionales, entre autoridades y ciudadanía, entre generaciones con expectativas distintas sobre el orden social, entre marcos legales que avanzan a ritmos diferentes y que se expresan de manera disímil en la interacción cotidiana. En este sentido, la coexistencia de diversas sensibilidades dentro de una misma figuración genera tensiones a la vez que impulsa el propio proceso civilizatorio, produciendo un reajuste constante en las normas, los límites de la permisividad y los modos en que se regulan las emociones y los estallidos dentro de la vida social.

Las diversas prácticas de ocio son mecanismos de regulación social que permiten mantener un equilibrio entre las tendencias civilizatorias y descivilizatorias. Dentro

de este marco, el ocio nocturno constituye un ámbito en el que dichas tensiones se hacen especialmente visibles en su intersección con los estigmas, discursos punitivos, y vulnerabilidades que se exacerban en la noche.

El deporte y el ocio cotidiano referido a la sociabilidad como mecanismos de soportabilidad

La obra *Deporte y Ocio en el proceso de la civilización* (2014), el texto central del que derivamos la propuesta teórico-metodológica que presentamos en este trabajo, difiere del resto de la producción intelectual de los autores en que, mientras sus trabajos anteriores se centraban en dilucidar los procesos de contención emocional, en esta obra se enfocan en comprender las prácticas a través de las cuales las personas en sociedades pacificadas y diferenciadas generan resquicios en los que pueden experimentar estallamientos emocionales. Proponen que estos oasis funcionan como mecanismos de soportabilidad frente a las constricciones propias de la lógica productiva, esto es, proporcionan alivio ante la monotonía de la vida cotidiana, dominada por el trabajo remunerado y las labores de mantenimiento de la vida. La obra se centra en la forma más institucionalizada de las actividades del tiempo libre, a saber, los deportes, que pueden encontrarse en la tipología bajo el inciso b de las actividades recreativas.

El argumento de los autores es, que a medida que se rigidizan los mecanismos de coacción emocional, tanto psíquicos como estructurales, se establecen arenas legítimas de relajación, donde, no obstante, también existen reglas y sanciones. Su trabajo se enfoca en los deportes porque permiten la demostración emocional en sus manifestaciones más efervescentes a la par que generan reglamentaciones e instituciones que, a la postre, culminan en su profesionalización y popularización, afianzando la actividad como un recurso básico de regulación emocional. Por otra parte, las audiencias pueden involucrarse en comportamientos violentos, pero que igualmente tienen el potencial de ser sancionados social y legalmente.

Quiero señalar explícitamente el contexto del que parte su propuesta: el momento histórico en el que se desarrolla el texto, y el espacio geográfico determina las

relaciones causales que establecen. En las sociedades que caracterizan, esto es, altamente diferenciadas y pacificadas, la creciente regulación de la vida cotidiana, aseguran, conlleva una enajenación emocional. Al reducirse las experiencias de riesgo y los grandes desafíos existenciales, como asegurar el sustento y la vivienda, no solo las emociones negativas, sino también las positivas como el amor y la alegría, se *encapsulan,* argumentan los autores*,* y se vuelven inaccesibles al punto de no poder sentirlas -lo que Van Gestel (2018) llama "rutinización emocional"-. Esta experiencia vital moviliza una búsqueda compulsiva de emociones positivas en actividades miméticas[14] como el deporte y el espectáculo.

Sin embargo, esta interpretación que parte de un contexto donde las amenazas estructurales han sido desplazadas, y las preocupaciones materiales ya no ocupan un lugar central en la experiencia cotidiana, no describe nuestro horizonte de sentido. En sociedades como la mexicana, donde la violencia, las desigualdades, la inseguridad y la precariedad siguen siendo la base constitutiva de la cotidianidad, el ocio no se convierte en un medio para sentir *algo* en abstracto, sino en un espacio donde las emociones negativas y positivas conviven. Más que una válvula de escape, el ocio nocturno opera como un espacio de regulación afectiva, donde la experiencia no se da a pesar del miedo, la violencia o la incertidumbre, sino junto con ellas.

En este sentido, si bien el ocio nocturno contiene la excitación de explorar lo desconocido, el anonimato y la independencia, también está intervenido por la presencia latente del miedo, la alerta y el riesgo. En sociedades menos diferenciadas, pero con una creciente interdependencia, las personas no buscan exclusivamente el placer inmediato, sino que aprenden a convivir con la incomodidad y calcular los beneficios afectivos a largo plazo. Proponemos que estos estados emocionales se sofistican, y que la experiencia nocturna no solo responde a un deseo de intensidad o excitación, sino también a una estrategia de negociación con la incertidumbre y de gestión emocional ante un contexto social adverso. Lejos de ser una evasión, el ocio nocturno se construye en la tensión entre el deseo de placer y la persistencia de

[14] Las actividades miméticas son aquellas que evocan una emoción a partir de un estímulo externo que actúa como mediador.

preocupaciones estructurales, dando lugar a una forma de sociabilidad en la que los afectos no se distribuyen homogéneamente, sino de manera diferencial según el género, la clase y la posición en la figuración nocturna (Turner, 1999).

En contraste, en la propuesta de Elias y Dunning (2014), las actividades miméticas funcionan como un dispositivo de soportabilidad ante la monotonía de lo cotidiano que emerge tanto del control de las emociones, como de la pacificación de los territorios y la satisfacción de las necesidades básicas para el sostenimiento de la vida.

En este trabajo, concebimos el ocio nocturno como un mecanismo de soportabilidad ante las vulnerabilidades cotidianas, en el que afectos positivos y negativos coexisten y donde la experiencia no se reduce a la inmediatez, sino que implica una evaluación afectiva a largo plazo. Esto ocurre dentro de configuraciones sociales de alta interdependencia, en las que la construcción de nuevos vínculos sociales ocupa un lugar central en la vida afectiva. Por este motivo, ampliamos el espectro de las prácticas de ocio: si bien incluimos las actividades recreativas miméticas, no nos centramos exclusivamente en ellas, ya que en el contexto mexicano constituyen lo extraordinario debido a los retos del acceso en sus múltiples vertientes. En cambio, nos interesa analizar el ocio nocturno en su registro cotidiano, un campo que necesariamente abarca su multiplicidad, incluyendo lo doméstico, lo público y lo privado, así como sus diversas expresiones y prácticas.

La sociología figuracional

Una vez que hemos explorado la dimensión de lo desarrollista, exploraremos su dimensión complementaria: lo figuracional.

Para sortear la tan cuestionada dupla conceptual del individuo vs sociedad, y dar cuenta de su existencia en permanente configuración mutua, Elias propone el concepto de *figuraciones*. Como mencioné anteriormente, las figuraciones, o configuraciones, son formas sociales en las que se agrupan las personas dentro de las cuales se “orientan recíprocamente” tanto como individuos como en diferentes niveles sociales (González, 2014). Son “la constelación de hombres recíprocamente

entrelazados" (Elias en Zabludovsky, 2016: 56). Es un "orden invisible de convivencia" en el que las personas están insertas más allá de su voluntad y, por lo tanto, la decisión en cuanto a si se participa o no, y cómo, está sujeta a la laxitud que las configuraciones ofrezcan y no a deseos particulares (Elias, 1990). Es por esta razón que a las interdependencias también les denomina configuraciones, sin más.

El estudio de esas configuraciones, coinciden varixs autorxs, es el objetivo de la disciplina sociológica: "la investigación sistemática de los entramados sociales viéndolos como formados -no de personas aisladas e interdependientes- sino de grupos interdependientes de personas organizadas a escalas." (González, 2014: 74), Sin embargo, hay una importante precisión que hacer: estudiar esas formas de interdependencia reciprocas no solo posibilita entender el presente y las continuidades, sino el presente como consecuencia de las transformaciones históricas. Además, claro está, de las tensiones dentro de las configuraciones y sus transformaciones a lo largo del proceso histórico (Weiler, 1998).

Así, se establece que las configuraciones cambian constantemente a lo largo de la vida de las personas, a lo largo de la historia, e incluso dentro de un mismo momento histórico, de una a otra región, tal como las nociones de civilización y sus mecanismos de constricción y relajamiento emocional. Las figuraciones, a cualquier escala, son una red dinámica de conexiones que a su vez afecta a las personas mismas.

Si la veta desarrollista de la teoría de Elias ha permitido observar las transformaciones históricas como procesos de largo aliento que reverberan en una lógica acumulativa, es a través de la veta figuracional que podemos visibilizar las formas específicas en que se organiza la sociedad conforme se sofistican las cadenas de interdependencia. Dentro de ellas se negocian posiciones, afectos, poder y reconocimiento. Las figuraciones son, en este sentido, la forma que adquieren las relaciones sociales en un momento y lugar determinados: son estructuras vivas, sensibles a los desplazamientos históricos, pero también encarnadas en la experiencia cotidiana. Las agrupaciones, desde las grandes instituciones, hasta las parejas, son figuraciones.

En este apartado profundizo en diversas expresiones de configuraciones, a saber, la transformación de los patrones de identificación colectiva, la tensión entre individualización y pertenencia, los mecanismos corporeizados de dicha pertenencia, así como los afectos y las emociones. Esta progresión temática permite pensar cómo se configuran y reconfiguran las condiciones actuales de existencia, pertenencia y vinculaciones sociales.

La veta figuracional resulta especialmente fértil para aproximarnos al ocio nocturno como un objeto de estudio complejo y desde una perspectiva que reta las nociones de Elias respecto a lo presentista que pueden ser, o no, dichas actividades. En primer lugar, Elias plantea que las personas no están conscientes de todas las cadenas de interdependencia a las que pertenecen, si bien es cierto que es imposible rastrear los grandes entramados de regulación internacional e internacional a los que se pertenecen, el ocio nocturno confronta a las personas con distintas figuraciones que conforman sus universos sociales inmediatos, y las diferentes expectativas que tienen de ellas.

Al argumentar que las actividades de ocio permiten a las personas centrarse en el placer individual en un mundo cada vez más interdependiente, aunque reconociendo las necesidades de consideración de los otros, Elias, una vez más resulta insuficiente para entender contextos de incertidumbre estructural, como México. Como establecimos en el apartado sobre la dimensión procesual, en contextos como el nuestro, el ocio desestructurado, el cotidiano, en general, emerge como un recurso de acompañamiento y no de fuga individual. Por este motivo, en este espacio, al rastrear los fundamentos de lo figuracional, nos permitimos poner el foco en el análisis de los afectos que circulan y se negocian en dichos espacios. Más que reafirmar el carácter evasivo del ocio, nos interesa desmenuzar cómo funcionan los afectos en términos figuracionales: en qué configuraciones emergen, cómo se regulan, cómo se expresan o se inhiben, y qué tipo de vínculos activan. Esto implica pensar el ocio nocturno no solo como una práctica cultural, sino como un entramado relacional donde los afectos están estructurados por figuraciones más fluidas, móviles, a veces inestables y que representan, argumentamos, un nuevo viraje en términos desarrollistas. En este sentido, el enfoque figuracional ofrece herramientas

conceptuales para observar el vínculo entre estructura social, afectividad y experiencia cotidiana, incluso en contextos donde las formas de organización no adoptan formatos rígidos o institucionales.

Las figuraciones y los nuevos nosotrxs

La perspectiva figuracional de Elias (1982) ofrece un marco analítico que permite entender la historia no como una secuencia lineal de hechos, sino como una transformación continua de las configuraciones humanas, es decir, de las redes de interdependencia en las que se inscriben los sujetos. Uno de los momentos clave de esta transformación se sitúa en la transición hacia la modernidad, donde emergen nuevas figuraciones abstractas como el estado-nación y los mercados globales, como exploramos a profundidad en el apartado anterior. Sin embargo, en este espacio nos centraremos en cómo impacta directamente sobre las configuraciones; la reorganización de formas de convivencia, y el establecimiento de marcos de referencia institucionales que reconfiguran la experiencia cotidiana de lxs individuos.

Elias subraya que este cambio no es simplemente un reemplazo mecánico de unas instituciones por otras, sino una reestructuración profunda de la vida social. La familia extendida, la comunidad local o la adscripción territorial, que durante siglos constituyeron los pilares básicos de la subsistencia, ceden paso a organizaciones mucho más amplias, impersonales y funcionalmente diferenciadas.

Estas figuraciones abstractas no son ni neutras ni cumplen funciones enteramente administrativas: constituyen formas específicas de organización social que determinan qué vidas pueden sostenerse, qué sujetos son reconocidos y qué formas de existencia quedan marginadas. Por tanto, la modernidad no solo implica un cambio en las estructuras institucionales, sino una rearticulación de las formas de dependencia y protección que definen lo vivible.

Este marco estructural es el punto de partida necesario para analizar cómo estas configuraciones abstractas transforman también los modos en que lxs individuos se

reconocen colectivamente, y cómo se reconfigura histórica, política y personalmente la figura del "nosotrxs".

La transición hacia la modernidad no solo trajo consigo nuevas instituciones y dispositivos funcionales, sino también una transformación profunda en las formas de identificación colectiva. Desde la propuesta figuracional de Elias (1982), las interdependencias no solo organizan la vida material, sino que también configuran los marcos afectivos y simbólicos en los que se inscribe la experiencia de pertenencia. En este sentido, el *"nosotrxs",* lejos de ser una categoría estable o esencialista, debe entenderse como una figuración histórica, situada, relacional y en permanente redefinición.

Como señalan Loyal y Quilley (2020), uno de los efectos más visibles del tránsito hacia figuraciones modernas como el estado-nación o los mercados globales es el desplazamiento de los patrones de identificación colectiva. Si antes las personas se reconocían principalmente a partir de vínculos inmediatos como la familia, comunidad, religión, territorio, e incluso ocupaciones, en la modernidad esas referencias son sustituidas por estructuras más abstractas, que implican niveles de integración y anonimato sin precedentes. Hablamos de una reorganización de las solidaridades sociales, en la que las nuevas figuraciones producen pertenencias más amplias, pero también más frágiles, más normadas y, a menudo, más excluyentes.

Este viraje no debilita las interdependencias; las densifica, pero en lugar de anclarse en la proximidad o en el reconocimiento directo, las solidaridades modernas se construyen sobre representaciones compartidas, instituciones impuestas y narrativas nacionales o globales. El resultado es una transformación del nosotrxs: ya no es un vínculo vivido cara a cara, sino una figuración que se sostiene mediante dispositivos de legitimidad, de pertenencia simbólica y de exclusión. Como toda figuración, el nosotrxs moderno es inestable; se renueva constantemente, se redefine, y con ello delimita siempre quién queda dentro y quién queda fuera. Es pertinente señalar, si bien someramente, que las vinculaciones del nosotrxs posmoderno en contextos vulnerables también sufren transformaciones.

En esta línea, el análisis figuracional facilita comprender cómo los procesos de identificación colectiva no solo son efectos de estructuras macroinstitucionales, sino también espacios de disputa simbólica, afectiva y política. Cada forma de pertenencia implica un modo de exclusión; cada "nosotrxs" instituye un "otrxs". Por eso, la identidad colectiva no puede analizarse sin considerar sus mecanismos de construcción histórica, sus condiciones materiales y sus efectos sociales. Argumentamos, tampoco la individual.

Entender esta transformación es clave para abordar el modo en que Elias concibe el equilibrio dinámico entre el individuo y la sociedad, que desarrollaremos a través de su noción de balance yo/nosotrxs.

Uno de los aportes más significativos de Norbert Elias al pensamiento sociológico contemporáneo es su formulación del "balance yo/nosotros" como eje dinámico de las figuraciones sociales. Este concepto, que aparece de forma más explícita en sus escritos tardíos (Elias, 1990), permite pensar la relación entre individuo y sociedad no como una oposición binaria, sino como una tensión constitutiva, siempre modulada históricamente. En este proceso, el individuo moderno emerge configurado dentro de tramas densas de interdependencia y no como autónomo o aislado como se afirma frecuentemente.

Pero ¿cómo es eso posible si el declive de las figuraciones tradicionales va acompañado del ascenso de estructuras sociales que exigen nuevas formas de individualización? Este fenómeno no implica la ruptura del lazo social, sino su reconfiguración; el "yo" se desplaza hacia posiciones de mayor diferenciación, pero su existencia sigue anclada en redes colectivas de sentido, validación y reconocimiento. Elias se distancia aquí de las perspectivas que entienden la modernidad como el triunfo absoluto de la individualidad; en contraste, su análisis revela que toda forma de individualización se sostiene sobre un entramado colectivo, aunque este se vuelva más abstracto o difuso.

En este marco, el *habitus*, entendido como el conjunto de disposiciones incorporadas a través de la socialización, cumple un papel clave en la modulación del equilibrio yo/nosotrxs. Las dinámicas del *habitus* reflejan normas y códigos de conducta que

no solo están enmarcados en un tiempo histórico definido, sino que están generizados y enclasados. De modo que también expresan tensiones profundas entre inclusión y exclusión, entre pertenencia y marginalidad. Estas tensiones operan como fuerzas configuradoras de la experiencia social: establecen jerarquías simbólicas y afectivas, definen los límites del reconocimiento mutuo, y delimitan el acceso a los espacios legítimos de acción, expresión e incluso convivencia.

La estructura figuracional se convierte así en un espacio de disputa relacional, donde el "yo" no es una entidad plenamente autodeterminada, sino una posición negociada dentro de relaciones sociales asimétricas. Elias propone que las relaciones de proximidad o distanciamiento, entre clases, géneros, generaciones o estilos de vida, entre otros marcadores identitarios, organizan los espacios de pertenencia y otredad, marcando quién puede ser parte del nosotrxs, de cuáles nosotrxs y bajo qué condiciones (1990). Esta dinámica produce vínculos que pueden ser simultáneamente solidarios y excluyentes, íntimos y hostiles, densos y frágiles.

En este sentido, el balance yo/nosotrxs no es una estructura estática, sino una configuración viva que varía según la figuración en la que se inscriben lxs individuos. La modernidad, lejos de eliminar esta tensión, la intensifica: promueve discursos de autonomía individual, pero exige al mismo tiempo formas complejas de integración social y emocional. Las personas en la modernidad se ven obligadas a negociar constantemente su lugar entre la afirmación de su singularidad y la necesidad de insertarse en redes sociales cada vez más amplias, impersonales y normativamente densas.

El análisis de Elias permite comprender cómo estas tensiones no son contradictorias, sino constitutivas del lazo social. El equilibrio entre el yo y el nosotrxs es, en su planteamiento, una operación relacional que se actualiza permanentemente en la práctica, y que se expresa tanto en los órdenes institucionales como en los registros afectivos y simbólicos.

La lectura de su propuesta en este registro reconoce de los aportes más contundentes de Elias al debate sobre la modernidad es su interpretación del proceso de individualización como una forma específica de integración social, y no como una

fuerza de disolución o ruptura, como lo sostienen otras perspectivas sociológicas contemporáneas. A diferencia de autores como Giddens (1997), Beck (1998) o Bauman (2006), que interpretan la individuación como una dinámica centrífuga que fragmenta los agregados sociales, Elias propone que el surgimiento del individuo moderno ocurre en el seno mismo de figuraciones sociales densas, históricamente estructuradas y en permanente negociación.

En lugar de desvincular a la persona de lo colectivo, la individualización, en clave eliasiana, opera como un reordenamiento de las formas de interdependencia. Lejos de erosionarlas, las complejiza. Las decisiones, las emociones y las formas de existencia individual no emergen en un vacío, sino que están irremediablemente condicionadas por entramados sociales que distribuyen agencia, expectativas y posibilidades de acción. El individuo moderno no niega, por lo menos no experiencialmente, lo social: lo incorpora. Su "autonomía" es relacional e históricamente producida.

En este marco, Elias (1982) sostiene que con cada transición hacia una "unidad de supervivencia" más compleja; es decir, con cada paso hacia estructuras sociales más amplias e interdependientes, el patrón de individualización también se transforma. Esta mutación reorganiza, valga la redundancia, la organización social. La transforma en una red más amplia, impersonal y abstracta, pero no por ello menos efectiva en la producción de vínculos, aunque sí implica nuevos vínculos y, argumentamos, nuevas formas de navegar esa multiplicidad cada vez más nutridas. Es decir, incluso las figuraciones más íntimas y cercanas se reconfiguran no solo en sí mismas, sino en la disponibilidad de tiempo, disposición y prioridades cambiantes. Es necesario pensarlas también en su conjunto en el presente, aunque reconociendo ese mismo equilibrio como resultado del proceso desarrollista. La paradoja del individuo moderno, dentro del marco de la propuesta teórica del autor, y en la que se adscribe este trabajo, es precisamente esa: su individuación crece en la medida en que se incrementan sus dependencias con otros.

Desde esta perspectiva, la expansión de las figuraciones no genera necesariamente aislamiento, sino nuevas formas de articulación colectiva. Es cierto que estas

figuraciones producen ambivalencias en tanto generan espacios de autonomía relativa, pero también establecen normas cada vez más sutiles de autocontrol, pertenencia y exclusión.

Esta lectura permite observar una transformación estructural en los modos de convivir, pertenecer y ser reconocidx. Por eso, en su planteamiento, el individuo no es el resultado de una desvinculación progresiva, sino de una reestructuración del campo de relaciones sociales.

En síntesis, la individualización en Elias no es una ruptura con las figuraciones sociales, sino su expresión compleja. Es, en todo caso, una forma ambigua de integración ya que produce márgenes de acción individual, pero dentro de redes que distribuyen obligaciones, emociones y vínculos de manera cada vez más sofisticada. Este enfoque figuracional sienta las bases para profundizar en cómo estas tensiones se encarnan en el cuerpo, en la sensibilidad, y en las estructuras íntimas de la vida emocional y biográfica, y cómo se expresan en el ocio nocturno.

A este fenómeno, Elias (1990) le llama “la sociedad de los individuos”; un arreglo figuracional que no presenta el triunfo del sujeto autónomo sobre el orden colectivo, sino como la consolidación de una configuración en la que ambos niveles se articulan de forma inseparable. En lugar de pensar a la sociedad y lxs individuxs como polos opuestos, como ha sido común en gran parte de la teoría social clásica, Elias propone abordarlos como dimensiones co-constitutivas (Elias, 1990: 11).

La autonomía, por tanto, no es un punto de partida, sino un efecto configuracional. Las personas no existen antes de la sociedad, ni fuera de ella; son el resultado de procesos históricos que densifican las redes sociales, redistribuyen las posiciones de poder y transforman las condiciones del vínculo. El “yo” no reemplaza al “nosotrxs”; lo presupone, de tal suerte que ofrece una mirada alternativa al individualismo moderno como sinónimo de aislamiento. Elias propone que, en realidad, cuanto más compleja se vuelve la sociedad, más densa es la red de vínculos, no solo que incidentalmente sostienen al individuo, sino que efectivamente son necesarios para sostenerlo como figura operativa, de ahí la necesidad de pensar dicha red en interacción. La idea de que se puede existir como sujeto plenamente

autodeterminado, fuera de las condiciones sociales que lo hacen posible, se revela como una ficción que ignora la estructura misma de la interdependencia moderna, incluso en actividades aparentemente voluntarias y centradas en el placer, como el ocio nocturno.

La sociedad de lxs individuos, entonces, no es una sociedad sin vínculos, sino una figuración en la que las formas de conexión se tornan más indirectas, impersonales y simbólicamente mediadas. Las normas sociales, las instituciones, los dispositivos de control afectivo y las narrativas colectivas siguen operando como marcos de inscripción subjetiva. La diferencia está en que lo hacen de manera menos visible, pero no por ello menos eficaz.

Así, Elias invita a repensar las condiciones bajo las cuales la autonomía individual se ejerce: no como ruptura con lo colectivo, sino como expresión de una figuración que ha alcanzado un grado tal de complejidad que no solo permite, sino que demanda niveles más refinados de autorregulación, reconocimiento mutuo y diferenciación simbólica. Este es el punto de partida para entender cómo incluso las experiencias más íntimas, privadas, y que se asumen como únicas, personales y voluntarias, también están determinadas por estas estructuras figuracionales.

El reino de lo privado como consecuencia de lo figuracional

En este apartado queremos explorar un registro más acotado de las figuraciones y su anclaje en las personas. Si de inicio lo figuracional diluye las fronteras entre “lo social” y “lo individual”, queremos enfatizar cómo también diluye el binarismo entre “lo social” y “lo privado”; incluso los dominios que comúnmente se consideran más íntimos tales como la felicidad, la tristeza, la vergüenza, el sufrimiento, el disfrute, la dicha o el deseo, son configuraciones históricas, moduladas por redes de interdependencia social. Esta afirmación socava la noción liberal del individuo como un sujeto autónomo, dotado de emociones puras, interiores y espontáneas. Lo que sentimos, cómo lo sentimos, cuándo, cómo y con quién consideramos legítimo expresarlo, está condicionado por figuraciones históricas específicas.

De esta forma, el proceso de individualización implica una inscripción en el cuerpo y la sensibilidad; la figura del "individuo autónomo" reproduce la estructura social en su interior, es decir, en el espacio íntimo. Se trata de una forma de subjetivación que no puede pensarse al margen de los procesos históricos de interdependencia.

Lo que se experimenta como más propio, como estrictamente íntimo, está estructurado desde *afuera*. La capacidad misma de ser feliz o infeliz, de estar satisfecho o insatisfecho, no es ni universal, ni incidental, sino específica a la sociedad en la que se vive y el lugar simbólico y relacional que se ocupa en ella. La sensibilidad está socialmente organizada, de modo que los estados afectivos que ocurren no solo en los momentos trascendentales, sino, más prominentemente en el ámbito de lo cotidiano, no escapan a la historia.

Así, Elias reta uno de los supuestos más persistentes del pensamiento moderno: la existencia de una esfera privada impermeable a la sociedad. En su lugar, propone pensar la vida afectiva como uno de los terrenos más intensamente configurados por lo social. El control emocional, la modulación de la expresión, las reglas implícitas sobre lo que se puede o no sentir en determinados contextos, son efectos civilizatorios que se interiorizan como *naturales*, pero que obedecen a trayectorias históricas de larga duración.

Este principio es uno de los motivos esenciales por los que la sociología figuracional resulta relevante para el estudio del ocio nocturno contemporáneo, puesto que lo social también interviene sobre los momentos de relajación y, de manera sorprendente, las personas están conscientes de la multiplicidad de expectativas que conlleva la variedad de configuraciones a las que pertenecen y su transformación tanto en el tiempo histórico como en el biográfico.

Esta lectura abre la puerta a diálogos con los estudios contemporáneos sobre afecto y emociones, que serán retomados como un eje transversal en este trabajo. Por ahora, basta con subrayar que en la perspectiva eliasiana, el cuerpo, el deseo, y el dolor, por mencionar algunos afectos, no son zonas de autonomía, sino de inscripción social donde se condensan normas, jerarquías y expectativas colectivas.

Socialización y habitus: códigos adquiridos, tensiones, status y cuerpo

En la perspectiva eliasiana, la socialización es una incorporación progresiva corporal, emocional y simbólica[15], de las configuraciones sociales en las que lxs sujetos están inmersos. Elias concibe la socialización como una dinámica continua cuya finalidad es posibilitar la coexistencia entre individuos interdependientes, mediante el ajuste del comportamiento a las expectativas del entorno dictada por la evolución del proceso civilizatorio (Elias, 2016a). A través de este proceso, se forma lo que denomina "habitus": un conjunto de disposiciones que constituyen expresiones encarnadas de las figuraciones sociales (Zabludovsky, 2016).

El habitus opera como un principio de regulación silenciosa e indetectable para las personas que organiza la conducta, las emociones y la sensibilidad sin necesidad de imposiciones externas identificables. Se naturaliza y así se manifiesta tanto en la postura corporal como en los modos de hablar, los gestos, las emociones permitidas o inhibidas, y los afectos legitimados. Como señala Zabludovsky (2016: 72), se trata de disposiciones compartidas por los miembros de una sociedad, que cambian con las generaciones y expresan la interiorización de procesos civilizatorios como la autocontención emocional, el control de los impulsos o la racionalización de la afectividad. En un registro individual, el habitus constituye una *disposición natural*, es decir, una matriz incorporada que permite al sujeto navegar un campo de normas, jerarquías y distinciones sin tener que detenerse a pensar en ellas.

Una de las expresiones más paradigmáticas de este proceso en el trabajo seminal de Elias, *El proceso civilizatorio* (2016a), es la diseminación de normas de etiqueta y de control de los afectos desde las clases altas hacia las clases bajas. Proceso que se mantiene vigente en las sociedades actuales, en este trabajo, más adelante resulta evidente en las formas de organizar el ocio nocturno. Elias analiza este fenómeno como una consecuencia no planificada de las configuraciones sociales en el proceso de expansión de las interdependencias. No hablamos de una transferencia

[15] A este proceso, Elias le llama "psicogénesis", mientras que el concepto "sociogénesis" se refiere a cómo se han desarrollado históricamente de forma procesual las estructuras sociales. Estas dos condiciones de posibilidad que moldean los mundos marco y micro de las personas están en continua construcción mutua y, por lo tanto, uno no puede entenderse sin el otro (Elias, 2016a)

consciente de modelos de conducta, ni del *saber hacer*, sino de un efecto estructural de las figuraciones humanas; a medida que se densifican las redes de interdependencia, las clases subordinadas internalizan formas de comportamiento vinculadas a los sectores dominantes, reproduciendo así estructuras de poder a través de la sensibilidad, el cuerpo, las emociones y las interacciones cara a cara.

Este proceso de socialización no es homogéneo, pues está atravesado por tensiones de *status*, por dinámicas de inclusión y exclusión, y por mecanismos de distinción que modulan quién tiene la multiplicidad de los recursos necesarios para acceder a determinadas formas de expresión, reconocimiento o movilidad, o en este caso, de ocio nocturno. El cuerpo, en este marco, se convierte en un cúmulo de jerarquías sociales moldeadas históricamente. Las posturas, los tonos de voz, los modos de sentarse o caminar son signos leídos e interpretados en clave de clase, de género, de raza o de grupo etario. Las formas de presentarse para ciertas actividades de ocio nocturno, en ciertos espacios y con ciertas personas. Estas disposiciones encarnadas producen la noche. Elias muestra cómo estas marcas no son elegidas libremente, sino adquiridas en procesos de largo plazo, a través de figuraciones históricas que estructuran la percepción de unx mismx y de lxs demás.

Sin embargo, las incongruencias que pueden ocurrir entre estas son sancionadas socialmente como alertas de que no se pertenece realmente, y, por lo tanto, que se debe ejercer mecanismos de exclusión sobre dichos cuerpos. Así, la ampliación de las redes de interdependencia propias de la modernidad no diluye estas tensiones, sino que las actualiza en nuevas escalas. Cuanto más densas son las redes sociales, mayor es la necesidad de códigos compartidos que garanticen la coordinación emocional y conductual. Estos códigos, condensados en el habitus, no operan como leyes externas, sino como gramáticas afectivas que ordenan lo que se puede y no se puede sentir, expresar o desear. Así, la socialización no es solo un mecanismo de reproducción, sino también un campo de disputa silenciosa en el que se juegan los márgenes de posibilidad subjetiva dentro del orden social.

Estos itinerarios inscritos en los cuerpos y psiques individuales permiten articular una transición hacia el plano de lo biográfico, nivel desde el cual, argumento, es

posible observar cómo estas disposiciones son adquiridas, vividas y reconfiguradas a lo largo de la trayectoria vital.

La escala biográfica. Una propuesta para observar las trayectorias vitales e interdependencias en el ocio nocturno

En este trabajo proponemos posar la mirada sobre la escala biográfica que constituye un nivel de análisis indispensable para comprender cómo se interiorizan y reorganizan las disposiciones sociales a lo largo de la vida individual y cómo se expresan los comportamientos e interacciones que vinculan a las personas en el ocio nocturno. A diferencia de las aproximaciones estructurales que tienden a privilegiar lo macroinstitucional, la mirada biográfica permite observar cómo se inscriben las figuraciones en los cuerpos, las emociones, las decisiones, las interacciones y los fracasos que se experimentan como individuales en la vida cotidiana. Desde los primeros años de vida, los sujetos incorporan normas, códigos afectivos, y un habitus social "adecuado" en función de las figuraciones concretas a las que pertenecen. Esta trayectoria vital está atravesada por relaciones de poder, pertenencia y exclusión, que moldean tanto la percepción de sí como los modos de existir en la diversidad de figuraciones que conforman su mundo social.

Si bien el enfoque desarrollista-figuracional propuesto por Elias se diseñó inicialmente como una herramienta para comprender las sociedades en procesos de transformación de largo aliento, proponemos utilizarlo desde un ángulo poco explorado; el de la escala biográfica. Este giro analítico permite observar cómo las interdependencias no solo cambian en términos históricos, sino también a lo largo de la vida de una persona. El concepto de figuración, aplicado en este plano, ilumina cómo las trayectorias vitales se ven estructuradas por momentos de inflexión, transición o desplazamiento que reorganizan las formas de vinculación social.

Contrario a lo que Elias (1982) plantea, cuando sugiere que el aumento de la complejidad social dificulta que lxs individuos identifiquen sus cadenas de interdependencia, sostenemos aquí que efectivamente existe un grado significativo de conciencia sobre esas transformaciones, por lo menos a lo largo de su vida.

Aunque resulta imposible rastrear en su totalidad los entramados sociales a los que pertenecen ni la genealogía de las fuerzas que los configuran, muchas personas expresan con claridad que no son entes aislados y que su forma de actuar, sentir y pertenecer está moldeada por estructuras que lxs preceden y lxs atraviesan. Esta conciencia se manifiesta, por ejemplo, al compararse con otras generaciones, con otros contextos culturales, con sus propios pares, e incluso comparando distintos momentos de su trayectoria vital revelando una percepción situada y dinámica de las figuraciones sociales.

El análisis biográfico permite identificar instantes cruciales que revelan la inmersión en redes de interdependencia de distinta intensidad. La niñez, la adolescencia, la adultez y la vejez son etapas marcadas por distintos grados de exposición, agencia y vulnerabilidad en relación con estas redes. Durante la niñez, la capacidad de participación en las figuraciones sociales es limitada y mediada casi exclusivamente por la familia. En la adultez, se amplía el rango de acción: las personas se vinculan con instituciones como el trabajo, la pareja, la vida pública. La vejez, por su parte, puede reconfigurar nuevamente el campo de las interdependencias, generando nuevas dependencias o rupturas.

Además, la vida no transcurre en una continuidad uniforme. Existen momentos estructurales, como el ingreso al mercado laboral, la migración, la formación de una familia o una ruptura amorosa, que actúan como nodos de reorganización figuracional. En estos momentos, la persona no solo cambia de entorno o de rol, sino que se ve reconfigurado en sus disposiciones, afectos y expectativas. La figuración cambia, y con ella cambia la persona. Argumentamos que el ocio nocturno, como exponemos a lo largo de este trabajo, aparece no como un mecanismo de fuga individual, sino como un dispositivo de cuidado y gestión de los vínculos afectivos más cercanos de las personas. Asímismo, hay puntos de inflexión que hemos podido identificar que son propios de las trayectorias vitales nocturnas, como expondremos en capítulos subsecuentes.

De tal suerte que el ocio nocturno, como ya hemos planteado, no puede ser leído únicamente como resultado de un proceso desarrollista que deviene en la

disponibilidad de tiempo, sino como una práctica situada en figuraciones específicas que operan también a nivel biográfico. Las motivaciones para salir (o no), vincularse, buscar placer o evitarlo, e incluso cómo se organiza socialmente para que ocurra (o no), están ancladas en trayectorias afectivas y sociales particulares, que modulan lo que se espera del ocio nocturno y lo que se teme de él.

Estas redes organizan no solo la posición estructural de las personas, sino también sus emociones, decisiones y horizontes de posibilidad. Es precisamente en esa articulación entre figuraciones sociales y experiencia vivida donde se sitúa el potencial analítico de una sociología figuracional, con el reconocimiento de su génesis desarrollista, aplicada a la escala biográfica.

El ocio nocturno. Motivaciones, vínculos y afectos en tensión

El ocio nocturno, lejos de constituir un espacio neutral de evasión o entretenimiento personal, debe entenderse como una práctica eminentemente social, y así lo abordamos en esta investigación. Su aparente espontaneidad no lo exime de estar inscrito en figuraciones complejas, donde se juegan tensiones entre autonomía, la construcción o ruptura de vínculos y la regulación afectiva. Así, desde una mirada figuracional, el ocio no es un recurso de evasión ante la cotidianidad, sino un campo estructurado por relaciones interdependientes que configuran las motivaciones para participar, la oportunidad, las posibilidades de experimentar placer en él, e incluso las obligaciones de procurarlo para otrxs.

Elias y Dunning (2014) plantean que las actividades recreativas modernas surgen como mecanismos para experimentar placer a través de la relajación temporal de los controles emocionales. Sin embargo, en este trabajo argumentamos que esa lectura resulta insuficiente para comprender las dinámicas del ocio nocturno contemporáneo, especialmente entre jóvenes adultxs en contextos urbanos como la Ciudad de México. Las prácticas de ocio, en este caso, no obedecen exclusivamente a la búsqueda de excitación emocional o satisfacción inmediata. Por el contrario, en muchos casos, implican una forma de trabajo emocional anticipado: se participa sabiendo que habrá que modular estados de ánimo, sostener cierto nivel de

performatividad afectiva, o incluso aparentar disfrute para sostener vínculos afectivos esenciales.

Este hallazgo obliga a repensar las motivaciones en torno al ocio. Las personas no acuden únicamente a los espacios nocturnos para "divertirse", sino también para tejer, mantener o recuperar vínculos significativos en un contexto donde las formas tradicionales de sociabilidad, como la familia nuclear o una pareja estable, heterosexual y monógama, han perdido, potencialmente, centralidad y capacidad de contención. En ese sentido, el ocio nocturno emerge como un terreno donde se ensayan nuevas figuraciones del nosotrxs, más plásticas pero no por ello menos significativas.

Las cadenas de interdependencia en las sociedades modernas, cada vez más largas, abstractas y diversificadas, pueden producir la ilusión de la individualización. Elias no niega que existan impulsos egoístas ni deseos de autonomía, como hemos reiterado en este texto, sin embargo, su sociología pone en el centro los múltiples niveles de interdependencia que configuran esas mismas aspiraciones. Desde esta perspectiva, el ocio, especialmente el ocio nocturno, no es una pausa respecto del orden social, sino una prolongación de este, a saber, una arena donde se reproducen, se negocian, se procuran, fragmentan o se cuestionan los vínculos afectivos que sostienen la vida cotidiana.

Con base en trabajo empírico, sostenemos que, para un grupo de adultxs jóvenes en la Ciudad de México, el ocio nocturno no representa el reino de la autosatisfacción, sino un espacio donde se reconocen y se procuran activamente las interdependencias afectivas. No se trata únicamente de *"salir a divertirse",* sino de crear, sostener o reinventar vínculos afectivos que ofrezcan contención, pertenencia y sentido compartido, para sí mismos, pero también para otras personas, como las parejas o lxs hijxs. En contextos donde las formas tradicionales de integración afectiva ya no son deseables, posibles o suficientes, el ocio nocturno aparece como un lugar donde se exploran otras formas de comunidad emocional.

Así, propongo pensar el ocio nocturno como una práctica compleja; una estrategia desde la cual las personas intentan sostener formas de interdependencia emocional,

y que cuando falla, se experimentan como fracasos personales, en congruencia con los procesos de individualización. El ocio no es únicamente un vehículo de placer fugaz; es un espacio donde se ensayan formas de dicha, conexión y solidaridad que exceden los confines espacio-temporales de la noche. Aquello que se logra, o no, permea la red de vínculos en la experiencia vital total de las personas.

Sin embargo, es importante señalar que el ocio nocturno también revela su carácter figuracional, ya que no es un espacio libre de reglas ni de jerarquías, sino un escenario donde se actualizan estructuras de clase, género y pertenencia. Pero también es un espacio donde las interdependencias afectivas en red se reinventan, se tensan y se sostienen frente a un orden social que las precariza.

2. ¿Hacia dónde mirar? Una propuesta teórica para pensar el ocio nocturno

Si bien Elias y Dunning (2014) desarrollan una tipología del ocio a partir de una reflexión amplia sobre los procesos civilizatorios, en su estudio de caso se concentran en el análisis de los deportes como forma paradigmática de regulación de los afectos. Esta elección metodológica ha marcado las agendas de investigación posteriores; la gran mayoría de los trabajos que retoman su enfoque lo hacen desde y para una sociología del deporte. Por ejemplo, una búsqueda únicamente en las revistas académicas de *SAGE Publications*, una de las editoriales más relevantes en ciencias sociales a nivel mundial, arroja 1,359 resultados asociados a "Norbert Elias" y *"sports*". Al realizar una búsqueda de "Norbert Elias, *leisure,"* y "Norbert Elias, ocio" en el motor de búsqueda Google Scholar, que excluyeran las palabras "*sports*" y "deporte", obtuve únicamente 26 textos. De esa selección, omitimos aquellos que integraban los deportes como foco de su análisis, así como la proporción mucho menor que se interesa en su clasificación del ocio para abordar otras formas de actividad, ya que el foco de este apartado no es discutir con dicha clasificación y ya hemos hecho una revisión de otras clasificaciones. Así, para desarrollar este estado del arte recupero exclusivamente trabajos -en inglés y en español- que exploran actividades de ocio distintas al deporte desde la perspectiva Eliasiana.

Sorpresivamente, el primer texto que se ha ubicado en la recuperación de los trabajos de Elías en que aborda el ocio, no se centra en el deporte. Es un manuscrito compuesto por párrafos terminados, otros plagados de notas, algunos redundantes, y cuya conclusión parece no haber sido escrita (Reicher, 2018). El libro *Excitement Processes* (Haut, et al., 2018), presenta dicho material editado por primera vez. En este texto, titulado *"Spontaneity and Self-consciousness*" (Elias, 2018) hace un ejercicio de imaginación respecto a las formas de ocio que surgirán en contextos cada vez más rigidizados por el autocontrol que impide la espontaneidad, y que, en turno, evitan la entrega a actividades que efectivamente permitan explorar la libertad creativa y el gozo que representa. El problema, entonces, no es la escasez de tiempo, sino la incapacidad de lxs sujetos modernos para entregarse con libertad a prácticas

no productivas. Este bloqueo se expresa en sentimientos de culpa al "perder el tiempo" y en la necesidad de justificar el ocio con fines elevados como hacer deporte "por salud" o apreciar el arte "porque es importante", no por el placer espontáneo que puede generar. Así, introduce el concepto de "*fuse"* -una fusión de dos opciones- como alternativa en punto medio a la rigidez de prácticas estéticas como el *kitsch*, o la utopía del romanticismo que plantea olvidar todas las constricciones y entregarse a la emoción. Ese punto medio es un "control descontrolado" que reactiva la espontaneidad sin renunciar al control, una de las propuestas más novedosas del texto es que, propone, ducha fusión permite reconciliar la emoción, el cuerpo en tanto capaz de ritmo y movimiento, y la mente como dispositivo de vigilancia racionalizador. Ejemplos de esas prácticas intersticiales que menciona para ilustrar su argumento son las técnicas de pintura libre de lxs niñxs, las vanguardias artísticas, e incluso el consumo social de alcohol. A mismo tiempo, explica cómo dichas formas de exploración pueden institucionalizarse abriendo paso a nuevas rupturas y ciclos civilizatorios (Elias, 2018).

Este planteamiento permite identificar una primera veta analítica en la recuperación contemporánea del pensamiento de Elias sobre el ocio: aquella centrada en prácticas específicas y el descontrol controlado. Este enfoque desplaza el eje del deporte hacia actividades que reconfiguran el equilibrio entre afecto, cuerpo y regulación social.

Malcolm et al., (2015), en su capítulo "*Norbert Elias and Leisure Studies*", amplían el marco figuracional al aplicar la noción de descontrol controlado a una gama heterogénea de prácticas: clases de ejercicio con música, triatlón, lucha, artes marciales mixtas (*MMA*), incluso la evolución histórica del tabaquismo, y la observación *amateur* de pájaros. A través de la clasificación del espectro del tiempo libre (Elias y Dunning, 2014), muestran que estas actividades combinan grados diversos de desrutinización emocional, cuidado corporal, y regulación simbólica. Por ejemplo, las clases de acondicionamiento físico acompañadas de música permiten la liberación de energía emocional mediante movimientos coreografiados y expresividad corporal intensa, sin romper los códigos de control corporal y estético. La observación *amateur* de aves, por su parte, es interpretada como una evolución civilizada de la caza, y la subcultura *twitching*, que refiere a una vertiente

competitiva de la observación de aves, es interpretada como una reactivación de la emoción a través de la competencia simbólica (Sheard, en Malcolm et al., 2015).

En la misma línea, Thurston y Bloyce (2020) estudian el yoga como fenómeno global desde una lectura figuracional. Aplicando la noción del descontrol controlado de los controles emocionales. analizan el yoga como un "enclave emocional", es decir, un espacio donde se permite el desbloqueo parcial del control afectivo, sin abandonar el ideal moderno de autocontrol. Su propuesta es que el ocio no es lo opuesto al trabajo, sino su complemento emocional ya que restaura un punto base neutro del cual partir. El yoga, en tanto práctica de ocio institucionalizada, está atravesado por procesos de mercantilización, producción de identidad y profesionalización, lo que refuerza su rol dentro de la economía afectiva contemporánea.

Aarons (2011), por su parte, retoma el concepto de ocio mimético para repensar la sociología del gusto. En lugar de tratar el consumo cultural como estrategia de distinción (como hace Bourdieu), lo interpreta como una experiencia moral y afectiva. Aarons clasifica diversas prácticas (cine, literatura, fotografía) según su grado de intensidad emocional y las valora en función de umbrales de civilidad. La religiosidad, por ejemplo, es una variable que modula la tolerancia frente a emociones miméticas como la violencia o el erotismo. Así, el artículo extiende la teoría figuracional a los consumos culturales, mostrando cómo el ocio es un campo de socialización afectiva en distintas gradaciones que también organiza el gusto.

Un aporte original proviene de Queiroz et al. (2020), quienes recuperan el marco conceptual del espectro del tiempo libre de Elias y Dunning (2014) para analizar la sexualidad como forma de ocio. A través de la reconstrucción de un solo caso, el de Frida, una mujer residente de una casa intermedia posterior a un proceso de des insitucionalización psiquiátrica en Brasil, revela cómo el deseo sexual, usualmente reprimido en instituciones de salud mental, puede funcionar como forma legítima de reapropiación del cuerpo, del tiempo y de la agencia subjetiva. Sus "fugas", es decir, cuando escapa de la casa, que en realidad tiene un tránsito libre como política, se transforman en "encuentros" sexuales donde experimenta placer, pertenencia y reconstrucción identitaria. Desde una perspectiva eliasiana, estas experiencias

expresan la tensión entre espontaneidad y control moral, y expanden la categoría de ocio más allá de lo institucionalizado, legitimando prácticas marginales como espacios sociales cargados de sentido.

Estos trabajos, en conjunto, permiten ampliar el marco teórico de Elias hacia una sociología del ocio que integra afecto, cuerpo, moralidad y placer en contextos regulados, descentrando al deporte como caso ejemplar. La noción de descontrol controlado funciona aquí como clave para interpretar prácticas diversas donde la emoción y el goce son mediados por tecnologías culturales y formas de regulación social.

A partir de esta revisión, identificamos principalmente dos vetas adicionales en los trabajos recientes que recuperan a Elias para pensar el ocio más allá del deporte. Por un lado, se encuentra una línea de investigación centrada en el tiempo como estructura del ocio y como dispositivo de diferenciación social, donde el acceso y la capacidad de planificación del tiempo libre se revelan como recursos desiguales atravesados por relaciones de clase. Por otro lado, emerge una segunda línea que analiza el ocio nocturno como un régimen temporal específico regulado por lógicas modernas de coordinación, programación y mercado, y no solo como un periodo marcado por la transgresión. Ambas vetas complejizan la preocupación eliasiana por el tiempo, desplazando el foco del cuerpo en acción hacia las formas de sincronización y ordenamiento temporal que hacen posible -y desigual- el ocio contemporáneo.

Así, esa segunda línea en el análisis del ocio desde la sociología figuracional se articula en torno a la noción de tiempo como estructura social y como dispositivo de diferenciación de clase. En esta veta, el foco se desplaza del cuerpo en acción hacia la experiencia del tiempo como recurso distribuido de manera desigual. El texto de Benítez (2011) resulta fundamental en este sentido, ya que retoma la propuesta de Elias sobre el entrelazamiento entre sociogénesis y psicogénesis para mostrar cómo el tiempo moderno no solo organiza la vida externa, sino que se interioriza como forma de autogobierno. A partir del análisis de las cadenas de interdependencia en la modernidad, Benítez argumenta que la coordinación temporal exige un grado

creciente de precisión, lo cual afecta de manera diferencial a los sujetos según su posición de clase. Mientras ciertos sectores sociales gozan de un ocio planificable, previsible y que funciona como dispositivo de distinción, otros experimentan un tiempo fragmentado e incierto, subordinado a los ritmos laborales. El ocio, por tanto, se convierte en un indicador clave de las asimetrías temporales que estructuran la vida social ya que no solo se trata de tener tiempo libre, sino de poder apropiarse del mismo. Desde esta perspectiva, el tiempo deja de ser una variable neutra y se revela como una construcción histórica que produce jerarquías, afectos y subjetividades. La incorporación del enfoque de Foucault, centrado en los dispositivos disciplinarios, permite a Benítez complejizar la mirada eliasiana, mostrando cómo el ocio también puede ser una expresión diferencial del poder temporal en la modernidad. En este sentido, el tiempo libre no escapa a la lógica disciplinaria, sino que la reproduce en forma segmentada. La propuesta de Benítez permite así reubicar el ocio como parte constitutiva del orden temporal moderno, revelando su papel en la reproducción de las jerarquías sociales.

Una tercera línea emergente en el estudio del ocio desde una perspectiva eliasiana es la que se enfoca en el tiempo urbano y la especificidad del ocio nocturno. Esta veta desplaza el análisis del cuerpo o del gusto hacia los regímenes temporales que permiten y condicionan ciertas formas de disfrute. El artículo de Velázquez y Balslev (2021) propone una aproximación al turismo nocturno desde la obra de Elias y Simmel, enfatizando que la noche no puede entenderse simplemente como un arco cronológico, sino como un régimen temporal que produce formas singulares de atención, sensibilidad y organización social.

Retomando la propuesta de Elias sobre el tiempo como principio de coordinación social, el texto argumenta que el ocio nocturno no es una práctica libre y espontánea, pues está modelado por estructuras de sincronización, programación y regulación que responden a la racionalidad moderna. En esta clave, la noche turística se presenta como una paradoja en diferentes escalas, ya que ofrece una promesa de libertad y desborde, pero se encuentra cuidadosamente orquestada por actores comerciales, culturales y políticos que definen sus ritmos, recorridos y experiencias posibles.

Lo novedoso de dicho abordaje radica en que replantea la lectura del ocio como forma de autocontrol o desrutinización, para centrarla en cómo el tiempo nocturno organiza cuerpos, deseos y consumos. La experiencia singular que se busca en la noche ocurre dentro de un marco temporal planificado y estandarizado que reproduce las lógicas de la modernidad. Así, el artículo vincula directamente las tensiones entre espontaneidad y estructura con la temporalidad civilizatoria de Elias, sin recurrir a una oposición entre orden y caos. En su texto, la noche emerge como un régimen temporal donde coexisten la ilusión de ruptura y la continuidad del orden moderno.

Nuestra aproximación al ocio parte de considerar no solo las formas específicas que adoptan las prácticas, sino su coexistencia en la vida cotidiana. En lugar de analizar una sola actividad aislada, estudiamos el conjunto de prácticas nocturnas que conforman un repertorio situado: condicionado por clase, edad, ubicación y temporalidades concretas. Lo que nos interesa es cómo estas prácticas intermedias -entre regulación y desregulación- no ocurren de forma desagregada, sino que forman parte de una lógica relacional más amplia. En ese marco, el ocio nocturno puede habilitar formas de desrutinización emocional y sensorial que permiten alcanzar un estado mental "normalizado" desde el cual se reordena la vida, pero que en el proceso implica resistencias afectivas y la convivencia de estados emocionales contradictorios manteniendo un beneficio a largo plazo emocional en la mira. Esa apertura a la creatividad y la espontaneidad, sin embargo, está mediada por el mercado, por las exigencias laborales y por las expectativas afectivas de otros particularmente de quienes no participan en dichas prácticas por decisión o exclusión.

El foco está puesto en cómo los recursos -tiempo, energía, atención, vínculos- no son infinitos, y las decisiones sobre el ocio implican negociaciones afectivas y estructurales. En este sentido, retomamos el énfasis de Elias y Dunning sobre la necesidad de estudiar un conjunto de prácticas, como hace con los campos del entretenimiento, el arte, la cultura y el deporte, pero proponemos ir un paso más allá no solo reconociendo sus características comunes, sino preguntando qué ocurre cuando esas formas de ocio se experimentan simultáneamente, como parte de un

ensamblaje que organiza la vida nocturna. Para ello, incorporamos también herramientas teóricas que permiten pensar los controles y las interdependencias afectivas, como las propuestas de Hochschild (1983, 19889ª, 1989b, 1997, 2003), para explorar cómo se entretejen los repertorios de ocio con los lazos sociales que los sostienen y los disputan.

Una propuesta teórica complementaria para estudiar el ocio nocturno

A continuación, presentamos nuestra propuesta teórica para entender el ocio nocturno como un entramado de actividades. Estas prácticas en su diversidad y complejidad estructural refuerzan o precarizan ciertos vínculos afectivos.

Este enfoque se enriquece al integrarse con los estudios sobre emociones, a partir de herramientas metodológico-conceptuales como la gestión emocional, las reglas del sentir y la performatividad afectiva permiten entender cómo se gestiona tanto la participación como la experiencia vital actual de una población particular en el ocio nocturno.

Los repertorios de ocio nocturno: una alternativa a los modelos de la estratificación y las perspectivas desarrollistas o figuracionales

La clasificación del ocio propuesta por Norbert Elias y Eric Dunning complementa los modelos explicativos sobre el consumo cultural y el gusto basados en la estratificación económica, particularmente en el marco bourdieusiano del habitus y las disposiciones diferenciadas hacia el ocio y la cultura (Aarons, 2011; Bourdieu, 1984). El ocio, entendido como una actividad voluntaria orientada al placer, comparte con el consumo cultural una dimensión simbólica que permite ser analizada como práctica estratificada. Si bien la clase social es un factor central, especialmente porque en el caso del ocio nocturno suele definir el acceso, también intervienen otros marcadores identitarios que predisponen tanto la afinidad por una actividad como la posibilidad concreta de participar en ella.

El modelo de Elias y Dunning permite considerar que las motivaciones para involucrarse en actividades de ocio no se reducen a la clase, sino que incluyen intereses circunstanciales, deseos de pertenencia comunitaria o aspiraciones de autorrealización. En todos los casos, sostienen los autores, estas actividades cumplen la función de liberar tensiones generadas por restricciones sociales de largo aliento. Más allá de una lectura centrada exclusivamente en la emoción individual, puede decirse que el ocio funciona como válvula ante presiones civilizatorias que producen angustia, incomodidad o incluso violencia relacional.

En este sentido, visibilizamos cómo ciertas actividades quedan fuera del alcance de mujeres y otros grupos marginados no solo por su posición de clase o la ausencia de afinidad, sino también por la naturalización de su exclusión. Aun cuando existe deseo o interés, persisten barreras materiales, como el costo, que limitan el acceso, pero que son interpretadas como si respondieran a predisposiciones personales o "naturales". Esta tensión permite problematizar la lógica de acceso al ocio nocturno: incluso cuando hay apego, gusto o comunidad, las estructuras sociales pueden funcionar como dispositivos de exclusión silenciosa.

Para esta investigación, una perspectiva que no se circunscribe únicamente al gusto vinculado con la clase resulta idónea, pues permite captar la complejidad de lo que denominamos "repertorios de ocio nocturno" y su transformación a lo largo del tiempo.

Más que una descripción exhaustiva de las actividades específicas, el concepto busca comprender el modo en que estas prácticas se organizan, qué función social cumplen y cómo se articulan en la vida cotidiana de las personas. Desde esta perspectiva, el ocio nocturno no se concibe como una suma de experiencias individuales, sino como una totalidad relacional inscrita en múltiples figuraciones sociales.

De esta manera integramos ambas vetas de la propuesta eliasiana -lo desarrollista y lo figuracional-, mientras identificamos algunos puntos ciegos que buscamos ayudar a subsanar con esta propuesta teórica.

Mientras que su modelo clásico para abordar el ocio se enfoca principalmente en las funciones emocionales del ocio como válvula de escape ante las restricciones sociales

(Elias y Dunning, 2014) nuestra propuesta incorpora dimensiones analíticas que permanecen en gran medida ausentes en su formulación. En parte porque los modelos que explican el ocio son insuficientes para investigar el ocio nocturno y sus dinámicas específicas.

De esta forma, en primer lugar, problematizo¿amos cómo el acceso al ocio nocturno está diferenciado y jerarquizado según marcadores de género y clase, principalmente. Elias y Dunning no se preguntan a profundidad por las desigualdades que configuran quién puede participar, con qué grado de visibilidad o en qué condiciones sociales se vuelve sancionable esa participación. Al contrario, en nuestro enfoque, las jerarquías del acceso aparecen como fuerzas que organizan el cuerpo, la legitimidad y la posibilidad misma de ocupar el espacio nocturno.

En segundo lugar, ampliamos la noción de emoción más allá de la metáfora de la "válvula de escape". En lugar de entender el ocio solo como un espacio de distensión, lo conceptualizamos como un campo de producción y sostenimiento de vínculos afectivos. Desde esta perspectiva, las prácticas nocturnas no responden exclusivamente al deseo de placer individual efímero, sino que forman parte de estrategias cotidianas para procurar contención emocional, reconocimiento mutuo y formas de comunidad, no solo como un recurso para encontrar un equilibrio emocional en la psique individual emanado del juego entre la ruptura y la contención provistos por las configuraciones sociales.

También incorporamos la cuestión de la legitimidad moral, ausente en el marco eliasiano. No solo se trata de quién accede al ocio nocturno, sino también de qué prácticas dentro de ese acceso son reconocidas como legítimas o sancionables. Esta estratificación moral actúa como un filtro simbólico que clasifica a los sujetos y sus repertorios, incluso dentro de grupos sociales privilegiados, según parámetros como la frecuencia, el tipo de recinto o la compañía con la que se participa.

En conjunto, esta propuesta busca integrar las disputas simbólicas, afectivas y normativas que configuran los repertorios contemporáneos de ocio nocturno.

De esta manera la noción de repertorios de ocio nocturno también constituye una herramienta analítica para pensar las desigualdades que estructuran la vida social más allá de la estratificación económica.

En algunos trabajos se habla del *repertorio de ocio nocturno* para nombrar la variedad en la oferta de actividades de ocio nocturno que una ciudad ofrece o que están al alcance de ciertas personas, participen en ellas o no. En pocas palabras, se refiere a la oferta. En contraste, el concepto que proponemos alude al conjunto de actividades nocturnas en las que efectivamente participa una persona y que componen su cotidianidad nocturna independientemente de la frecuencia con que se involucra en una u otra actividad. Este repertorio incluye tanto los espacios donde ocurren estas prácticas, como los roles que se desempeñan, los vínculos que se movilizan y sus efectos corpóreo-emotivos y sensibles. En este sentido, los repertorios de ocio nocturno no son estáticos ni están confinados a un solo lugar: implican tránsitos urbanos, recorridos por distintos puntos de la ciudad que también producen formas de apropiación, cuidado y pertenencia. Esta dimensión espacial del repertorio puede plantearse en diálogo con Soto (2022), cuya obra permite leer cómo los desplazamientos y la movilidad están atravesados por relaciones desiguales y cómo, entre otras consecuencias, se configuran paisajes de cuidado y, en este caso, nos permite pensar cómo los lugares -desde el bar, hasta los espacios doméstico, o la calle- funcionan como nodos afectivos que organizan la experiencia nocturna.

Bajo nuestro concepto de *repertorios de ocio nocturno* es posible plantear que el bar, recinto por excelencia de la economía nocturna, es parte de una red de actividades; un componente del repertorio que se comparte con ciertas personas y moviliza determinados afectos. También produce ciertas sensibilidades, pero que no representan en su totalidad la experiencia de ocio nocturno cotidiana de la persona, incluso de un grupo de personas. Los *repertorios de ocio nocturno* están compuestos por actividades que varían en espontaneidad, planeación y exigencia de capital cultural. Esta heterogeneidad produce sensibilidades específicas entre los grupos sociales que los comparten, y da forma tanto a sus expectativas como a sus prácticas de disfrute. Idealmente, dichas prácticas permiten responder a una diversidad de estímulos afectivos que sostienen una vida subjetivamente satisfactoria. Pensar en

términos de repertorios permite visibilizar no solo las coincidencias dentro de un mismo círculo social, sino también las divergencias y las tensiones que estructuran sus experiencias afectivas y sociales en el ocio nocturno.

En clave figuracional, los repertorios de ocio nocturno reflejan cómo las personas están inmersas simultáneamente en distintas configuraciones sociales; familiares, laborales, de amistad o pareja, que ejercen presión no solo de manera directa, sino también a través de expectativas cruzadas entre figuraciones. Por ejemplo, las exigencias del entorno profesional pueden restringir la participación en ciertas formas de ocio nocturno, del mismo modo que algunas normas familiares o las lógicas del cuidado pueden modelar las posibilidades de permanencia o pertenencia a circuitos nocturnos al impedir la participación. Dichas fuerzas no solo determinan las presencias y la calidad en que se está presente, sino también las ausencias.

Por supuesto, es importante señalar que detrás de las actividades de ocio nocturno en las que las personas se involucran, que pueden estar vinculadas o no con la clase, existen parámetros morales que naturalizan las propensiones y castigan socialmente las transgresiones, además de condiciones estructurales. Por ejemplo, la participación en la vida nocturna por parte de las mujeres es más sancionada socialmente que si se tratase de los hombres.

Esta exclusión suele justificarse mediante narrativas de vulnerabilidad naturalizada, como si las mujeres no fueran sujetos capaces de desplegar agencia o estrategias de resistencia, sino cuerpos intrínsecamente inadecuados para el espacio nocturno. Sin duda este ejemplo es burdo y reduccionista, pero valga para empezar a pensar las distintas vertientes de los repertorios de ocio nocturno al alcance de las personas más allá de la clase.

Existe una estratificación moral que no solo delimita a los sujetos legítimos del ocio, sino que incluso dentro del privilegio del ocio nocturno asigna actividades legítimas e ilegítimas a las personas (Aarons, 2011). Estas graduaciones sutiles permiten observar cómo incluso dentro de los espacios de privilegio se reproducen mecanismos de distinción que condicionan la experiencia de los sujetos y sus posibilidades de reconocimiento.

Para explicar la función social del ocio nocturno contemporáneo, proponemos complementar el concepto de "*repertorios de ocio"* con el de *"repertorios de vínculos afectivos"*, que desarrollaremos a continuación. Juntos, permiten avanzar una propuesta teórica que amplía el enfoque figuracional clásico al poner en el centro la afectividad, la moral social y la experiencia situada del ocio. Nuestra intención es así ofrecer una herramienta conceptual que capture no solo las formas en que se participa en la vida nocturna, sino también las maneras en que esta moldea sensibilidades, vínculos y estructuras de pertenencia. En ese sentido, los repertorios de ocio implican necesariamente repertorios de lazos afectivos.

Hago un prefacio al desarrollo del segundo concepto al explicar cómo se inscribe nuestra propuesta en discusiones conceptuales contemporáneas más amplias. Partimos de la postura de que para comprender cómo el ocio nocturno modela la experiencia social, es necesario detenerse en los vínculos afectivos que lo atraviesan.

Los vínculos y los afectos. Una breve revisión

En este apartado empezaremos por situarnos en las discusiones sobre los vínculos afectivos y los afectos a fin de entender a qué definiciones nos apegamos al desarrollar nuestra propuesta teórica.

En el universo teórico eliasiano, los vínculos afectivos constituyen una dimensión irreductible de las interdependencias humanas. Elias rechaza la idea de la persona como una entidad cerrada o autónoma -lo que llama *homo clausus*- y propone, en cambio, entenderlas como seres abiertos, cuyas emociones, relaciones y figuraciones están estructuralmente moldeadas por las dinámicas sociales y que se afectan recíprocamente. En este marco, entiende los vínculos afectivos como entramados relacionales sostenidos por lo que denomina valencias afectivas, es decir, capacidades -o incapacidades- de vincularse que se proyectan hacia otras personas o símbolos, y que organizan tanto la experiencia del yo como su pertenencia social. Estas valencias pueden estar satisfechas, ancladas en relaciones concretas, o permanecer insatisfechas, produciendo una lucha por vincularse de determinada forma, o bien, solo expresar esa ausencia como un malestar constante. Uno de los ejemplos paradigmáticos de Elías que ilustran la relación recíproca de los lazos

afectivos es la pérdida de una relación significativa, que no se vive solo como un evento externo, sino como una transformación del equilibrio emocional interno, donde se reconfiguran los vínculos y cambia la figuración afectiva del yo (Elias, 1982).

Así, para Elias los vínculos sociales y afectivos son inseparables: toda red social implica una configuración emocional, y todo lazo afectivo se inscribe en relaciones estructurales más amplias. Enfatiza que estas interdependencias emocionales deben ser incorporadas sistemáticamente al análisis sociológico, pues son fundamentales tanto para la cohesión de pequeños grupos como para la identificación simbólica con grandes unidades sociales. Así, las valencias afectivas no solo median relaciones interpersonales, sino que permiten proyecciones identitarias hacia entidades colectivas como comunidades, naciones o generaciones. En este trabajo nos centramos en las primeras.

Diversos enfoques dentro de la sociología de las emociones han abordado los vínculos sociales como relaciones sostenidas, reguladas o definidas por afectos normativamente significativos. Scheff sostiene que "Una interacción social no susceptible de provocarnos vergüenza u orgullo no constituye un vínculo social en sentido estricto (en Bericat, 2000: 151), lo que evidencia el carácter emocionalmente constitutivo de los lazos sociales. Para Scheff (1990) los vínculos son lazos emocionales que conforman la identidad y la autopercepción ordenada por la mirada externa, donde se destaca su función estructurante en la experiencia subjetiva. Para Hochschild, los vínculos no solo están atravesados por emociones, sino que requieren de una labor afectiva constante para sostenerse; están mediados por "reglas del sentir", que norman qué emociones deben sentirse y expresarse en función del tipo de relación y del lugar que se ocupa en ella (Hochschild, 1979, 1983). Thoits (1989) refuerza esta idea al subrayar que los vínculos proveen el contexto social desde el cual las emociones adquieren sentido. El giro afectivo, vuelco epistemológico al que pertenecen las y los autores mencionados, ha conceptualizado los vínculos como parte de economías afectivas más amplias: circuitos donde las emociones se acumulan, circulan y se politizan. Ahmed (2004) argumenta que los afectos "se adhieren a los objetos y relaciones", generando formas sociales de

intensidad que son generizadas, racializadas y estratificadas. Estas propuestas no se contradicen, sino que se complementan en tanto operan en distintas escalas sobre una misma dimensión relacional. En este trabajo, retomo la noción de interdependencia propuesta por Elias como base estructural de los vínculos sociales, pero la profundizo a través de estas perspectivas afectivas, entendiendo los vínculos no solo como relaciones funcionales o posicionales, sino como configuraciones emocionales situadas. La propuesta que desarrollo permite así leer los vínculos como formas de interdependencia históricamente constituidas, pero también como estructuras afectivas que se transforman a lo largo del tiempo biográfico, que requieren gestión emocional para sostenerse, y que producen efectos tanto en la organización social como en la experiencia vivida de quienes los habitan.

Elias no utiliza sistemáticamente los términos *afecto*, *afectividad* o *emoción* como categorías analíticamente diferenciadas, sino que su obra ofrece una comprensión procesual de la experiencia emocional. En *El proceso de la civilización* (2016), como he presentado a detalle previamente, Elias se refiere principalmente a los impulsos o emociones como expresiones humanas que, a lo largo de procesos históricos de interdependencia, han sido reguladas mediante mecanismos de autocontrol, normas de comportamiento y dispositivos civilizatorios. Aunque no las nombre como tal, su noción de los impulsos regulados a través de la mirada externa y del habitus civilizatorio se alinea con la idea de los afectos como capacidad de afectar y ser afectado, tal como la desarrolla actualmente Ahmed (2004). Para Elias, los cuerpos no son entidades individuales cerradas, sino nodos sensibles dentro de configuraciones sociales que los modelan; su teoría anticipa una lectura de los afectos como fuerzas relacionales que circulan entre sujetos, objetos y espacios.

En la literatura contemporánea, se ha afinado la distinción entre *emociones*, *afectos* y *afectividad* a partir de desarrollos teóricos diversos, aun, no existe un consenso. Las emociones se definen comúnmente como experiencias codificadas culturalmente, nombrables y normadas, asociadas a gestos, lenguaje o expresiones corporales (Bericat, 2015; Hochschild, 1979, 1983). Los afectos, en cambio, son concebidos como intensidades precognitivas o fuerzas relacionales que circulan más allá del sujeto individual (Massumi, 2002; Ticineto & Halley, 2007). Sara Ahmed

(2004) propone una lectura política y situada del afecto, no como un estado individual pasajero, sino como aquello que "se adhiere" a los cuerpos, objetos y signos, estructurando los vínculos sociales, los circuitos de pertenencia y los regímenes de exclusión, es por esto que a lo largo de este documento también utilizamos los términos emociones y afectos como sinónimos sin enfocarme en las distinciones teóricas al respecto. La afectividad, por su parte, puede entenderse como el campo que articula estas experiencias; la capacidad relacional de afectar y ser afectado, de experimentar y producir sentido social desde el sentir (Despret, 2004). En este trabajo, retomamos el enfoque de Elias como matriz para pensar el moldeado histórico y social de las emociones, pero lo complementamos con la propuesta de Hochschild y Ahmed, que permiten leer con mayor precisión cómo los afectos configuran los repertorios de ocio, los lazos sociales y las sensibilidades específicas de un grupo de adultxs jóvenes de clase media alta en la CDMX.

El otro generalizado y el repertorio de vínculos afectivos

Cuando hablamos de sanciones sociales y juicios morales alrededor de las elecciones que conforman el repertorio de ocio nocturno, es pertinente señalar que no provienen de una sola fuente. Es precisamente en esa diversidad donde surgen tensiones que informan a las personas sobre su lugar en el mundo y evidencian transformaciones estructurales, generacionales o biográficas. Estos juicios suelen estar cargados de códigos morales que definen lo que es considerado "buen" o "mal" gusto y lo adecuado o transgresor en términos de conducta y sociabilidad. Como sugiere Aarons (2011), retomando a Elias y Dunning, estas tensiones pueden entenderse como parte de un marco normativo que regula el disfrute bajo esquemas de autocontrol emocional y civilidad, donde la cultura se codifica moralmente como buena o dañina, y las prácticas de ocio se evalúan en función de su ajuste o desajuste con esas reglas de sociabilidad y afecto.

Si bien hay un *otro* generalizado (Mead, 1934) que se ha interiorizado en las personas y que otorga los parámetros del comportamiento deseable, o cuando menos aceptable, las personas frecuentemente anticipan distintos juicios de valor sobre sus elecciones personales emitidos por personas clave en su vida. No les sorprende que

existan conflictos reiterativos con determinadas figuras de autoridad alrededor de cierto comportamiento de ocio nocturno, o que la misma actividad provea prestigio en algunos de los círculos sociales que frecuenta, y descrédito con otros.

De esta forma proponemos un segundo concepto que articula los vínculos afectivos relevantes en el universo social de las personas, a saber: el "*repertorio de lazos afectivos"*. Este concepto designa la variedad de vinculaciones afectivas que una persona mantiene en un momento determinado, y permite observar no solo la configuración relacional inmediata de un individuo, sino también cómo se estructura y transforma una figuración social determinada. En este sentido, *el repertorio de lazos afectivos*[16] funciona como un indicador sensible del tempo social pues permite rastrear cambios históricos, generacionales o biográficos que afectan los modos de vinculación, las expectativas afectivas y las formas de pertenencia que dan forma a una figuración en movimiento.

Diferentes personas tienen configuraciones distintas de lazos afectivos, del mismo modo que una persona tiene distintos repertorios de ocio nocturno a lo largo de su vida. Argumento, además, que existe una correspondencia entre componentes del repertorio de ocio nocturno y determinados vínculos afectivos. Una actividad de ocio nocturno fortalece ciertos vínculos mientras merma otros.

En diálogo con la propuesta de *repertorios de ocio nocturno*, este concepto permite analizar cómo ciertas prácticas fortalecen o debilitan vínculos específicos. No toda forma de ocio alimenta los mismos lazos, ni toda red vincular habilita los mismos circuitos de ocio. De este modo los repertorios de ocio y los de vínculos se interrelacionan en trayectorias que expresan procesos de pertenencia, reconocimiento y tensión simbólica. La transformación de dichos repertorios, argumento, no obedece únicamente a circunstancias y decisiones personales, sino a transformaciones históricas que exceden a las personas.

A medida que se complejizan las cadenas de interdependencia y los mecanismos de control, las personas individuales tienen crecientes dificultades para identificar su

[16] Que también llamo de manera indistinta "vínculos afectivos"

lugar dentro de esos entramados extensos, sin embargo, como mencionamos anteriormente, durante el trabajo de campo pudimos entender que las personas están conscientes de transformaciones en diferentes escalas: se describen a sí mismas en un proceso de transformación a la adultez, a pesar de que, en términos demográficos, llevan siendo adultxs por varios años.

Identifican una transformación entre sus expectativas sociales, afectivas y de ocio nocturno respecto a otras generaciones, principalmente la de sus figuras parentales. Finalmente, reconocen discrepancias notorias con otras personas de su misma generación, cuyos repertorios de lazos afectivos y de ocio nocturno son diametralmente distintos a los suyos. Estas diferencias no obedecen únicamente a disposiciones personales, sino también a posibilidades estructurales diferenciadas relativas a la clase social, el género o el territorio que condicionan el tipo de vínculos que pueden sostenerse y las formas de ocio a las que se puede acceder o aspirar. Logran identificar también cómo se transforma su repertorio de vínculos tanto a lo largo de su trayectoria biográfica, como del devenir social a través de la comparación con otras generaciones o con sus pares.

Nombrar estos entramados como repertorios permite observar no solo su estructura, sino también sus activaciones específicas en contextos como la noche urbana. Así, se articula una mirada que integra la dimensión emocional, la organización de la vida cotidiana y los dispositivos de exclusión y pertenencia que estructuran la experiencia nocturna contemporánea.

La sociología con emoción

El interés por las emociones en este trabajo emana de su centralidad como vía de acceso al análisis de los vínculos afectivos, los habitus y las disciplinas relacionales que estructuran el ocio nocturno. Observar cómo se expresan, gestionan o bloquean ciertas emociones permite entender con precisión cómo se sostienen formas de interacción que, aunque aparecen como espontáneas o placenteras, están organizadas por normas sociales, desigualdades estructurales y expectativas afectivas diferenciadas.

Integro la sociología con emoción en tanto el principal motor de las actividades de ocio es precisamente, según Elias, elicitar determinadas emociones, y en nuestra propuesta, activar o nutrir determinados vínculos afectivos. Además de que, como hemos argumentado en apartados anteriores, en contextos de ciudadanía discontinua, diversos estados emocionales conviven de forma simultánea, e incluso se toleran estados afectivos desagradables a cambio de un beneficio emocional a largo plazo.

Si bien es posible identificar guiños a las emociones en los trabajos de teóricos clásicos de la sociología como Elias (2016 y 2016b), Simmel (1958, 1969), o Goffman (2000), entre otros, las teorías sociológicas que se especializan en las emociones y sus distintos vínculos con la vida social proliferaron a mediados de la década de los setenta (Bericat, 2000). En este apartado profundizaré sobre cómo recupero específicamente las aportaciones de Arlie Hochschild como una herramienta metodológica.

Bericat (2015) sistematiza la producción canónica de la sociología de las emociones a partir de sus enfoques e identifica tres vetas de investigación en el campo: la sociología de la emoción, la emoción en la sociología y la sociología con emociones.

La primera se enfoca en las correlaciones entre el poder y el estatus con la experiencia de determinadas emociones negativas, de tal suerte que se preocupa por dar cuenta del vínculo causal entre las situaciones sociales y lo que las personas experimentan dentro de interacciones relacionales. La segunda estudia los vínculos sociales revelados a través de emociones del orgullo y la vergüenza, cómo esos dos sentires muestran un lazo inexorable entre la persona y las sociedades que habita. Si bien esta perspectiva resulta cercana al enfoque que proponemos, especialmente en tanto reconoce el carácter emocionalmente constitutivo de la interacción, nuestro trabajo se inscribe en una mirada más amplia que incorpora no solo los efectos afectivos inmediatos en la interacción social, sino también las estructuras afectivas que organizan esos vínculos a lo largo del tiempo. En lugar de centrarnos únicamente en emociones específicas, proponemos una lectura situada de los afectos como

configuraciones relacionales que requieren gestión, intervención y ajuste en función del contexto estructural y de las desigualdades que lo atraviesan.

A la tercera veta que es donde ubica las contribuciones de Hochschild, la denomina la sociología con emoción pues es la principal propuesta de la autora. Argumenta la necesidad de integrar las emociones en el estudio sociológico como herramienta y no solo como objeto de investigación pues no existen objetos, procesos ni instituciones libres de ellas, por lo tanto, una mirada que las integre puede producir resultados que alumbren áreas otrora oscurecidas (Bericat, 2015). Esto la convierte en una herramienta valiosa no solo para pensar los afectos, sino para observarlos empíricamente en interacciones concretas. Así como pugna por una sociología emotiva, argumenta que es necesario también pensar a los sujetos como seres sintientes, es decir, no totalmente racionales, pero tampoco presas de sus emociones producto de un proceso biológico, sino como agentes que tienen procesos reflexivos, observan sus estados emocionales y pueden intervenir sobre ellos de acuerdo con las demandas de la estructura social (Hochschild, 1990).

Las emociones son "la manifestación corporal de la importancia que un evento en el mundo social o natural tiene para un sujeto" (Bericat, 2015: 3). Tienen una función de alerta al interior, le avisan a la persona cuando algo está fuera de lugar respecto al orden establecido y permite que adapte tanto la expresión de su emoción como la emoción en sí misma. Así es posible utilizarlas tanto a largo plazo como en interacciones cara a cara (Hochschild, 1983). Este proceso de reflexividad y las adaptaciones posibles coinciden con el planteamiento de Elias: hay un proceso histórico encaminado a regular cómo, cuándo, dónde y quién siente qué y cómo pueden expresarlas qué personas. Pueden transmutarse, es decir, convertirse de una a otra por medio de la intervención cognitiva, intencionalmente, o de forma fortuita. Conocer estas estructuras, a las que Hochschild (1979) llama *reglas del sentir* es posible porque las personas tienen un proceso de socialización emocional. Y seguir esas reglas permite mantener el orden social tal como ocurre con apegarse a otras clases de normas, como las jurídicas. También permite que se fomenten emociones como la solidaridad y la gratitud, que son altamente gratificantes, aunque también refuerza las jerarquías.

Las personas atraviesan por procesos de socialización emocional que ocurren durante toda la vida, esa socialización emocional les permite aprender las reglas del sentir (Hochschild, 1979) y fungen también como recordatorios por parte de otras personas sobre cómo deben sentirse y qué hacer con eso (Hochschild, 1979). La socialización afectiva crea estructuras afectivas y dinámicas emocionales específicas generizadas y enclasadas que moldean las elecciones que hacen las personas incluso sobre el trabajo que desempeñan y, sobre todo, en cómo se dividen las tareas del hogar dependiendo del tipo de emociones que son necesarias para llevarlas a cabo (Hochschild, 1979). Por ejemplo, la socialización afectiva crea una estructura emocional en la que las mujeres se perciben como más en contacto con sus emociones, *naturalmente* cálidas y sensibles. Como resultado, son ellas quienes absorben las tareas de crianza y cuidado en el hogar y transmiten a su vez reglas del sentir acordes a su posición en el mundo (Hochschild, 1989a). En este trabajo, entendemos el ocio nocturno como parte de las actividades de cuidado. Las reglas del sentir configuran las experiencias emotivas (Hochschild, 1979) y marcan las reglas para expresarlas, tanto corporales como verbales (Hochschild, 1983).

Las reglas del sentir funcionan como vara por la que han de ser medidas las experiencias emotivas, las que provocan la gestión emocional (Hochschild, 1979) por parte de los sujetos sintientes. La gestión emocional es el impulso por alinear lo que se siente y se muestra que se siente, con lo que se debería sentir en una situación a partir de quién se es.

Esa intervención sobre los estados emocionales puede ser exitosa o no, hay dos formas principales por las que se puede intentar, por medio de una actuación profunda, es decir, cambiar la narrativa de la situación y reinterpretarla para anular la emoción o bien una actuación superficial que se limita a la representación corporal de la emoción apropiada (Hochschild, 1983). Cuando la intervención tiene éxito y el trabajo o la labor emocional logra cambiar la emoción que no corresponde con las reglas del sentir se dice que se transmuta, es por esto que el trabajo emocional liga el *self,* los encuentros cara a cara y la estructura social (Hochschild, 1979). Cuando esa intervención se realiza con la finalidad de generar una emoción específica en alguien más, y se hace a través de una transacción económica, se denomina trabajo

emocional, como hacen algunos trabajadores de la economía nocturna (Hochschild, 1983)[17]. Llamamos labor emocional al esfuerzo de alinear las emociones con el contexto esperado en un registro individual sin que haya un intercambio económico, como frecuentemente hacen, sobre todo, las anfitrionas en los eventos sociales a los que han convocado (Hochschild, 1983).

Así, la propuesta de Hochschild se centra en lo que denomina actos secundarios que es la evaluación e intervención de los estados afectivos surgidos de emociones primarias (1979).

En síntesis, puede argumentarse que la relajación emocional del ocio descrita por Elias también está regulada por las reglas del sentir, y esas reglas del sentir están configuradas para una sociedad jerarquizada como argumenta Hochschild. ¿Qué tanta relajación emocional y por lo tanto qué calidad de emociones exhilarantes positivas podrían experimentar los sujetos sintientes en el lado castigado de la jerarquía?, ¿cómo podrían intervenir sobre sus sentires cuando dichos estados emocionales parten de condiciones estructurales de precarización?, ¿por qué se someterían a esa regulación?

La trayectoria específica de los intereses de Arlie Hochschild me permite tener las herramientas teóricas para analizar fenómenos centrales para esta investigación que el contexto de la teoría de Elias oscurece, por ejemplo, las dinámicas de género y cómo las estructuras afectivas de los hombres y mujeres se han configurado de forma distinta y cómo moldean tanto las interacciones como las emociones que se experimentan, su expresión verbal y corporal y los procesos de intervención sobre ellas.

Utilizo estos conceptos porque me permiten analizar cómo las reglas del sentir, junto con las estructuras afectivas generizadas, organizan las interacciones en vínculos no normativos como la amistad o la soltería, entendida no como mera ausencia de pareja, sino como una forma relacional e incluso como una forma de autopercepción

[17] Para la labor emocional debe haber una demanda explícita de ese tipo de trabajo, solicitudes sobre expresiones de determinadas emociones, como sonrisas e incluso se entrena a los trabajadores para lograr hacer actuaciones profundas y transmutaciones exitosas que evoquen autenticidad como demuestra su canónica investigación acerca del trabajo emocional de azafatas (1983).

en ese sentido. En el espacio del ocio nocturno, estas reglas no desaparecen; se reconfiguran, se tensan y, a veces, se tornan contradictorias. La noche aparece como un escenario donde se despliegan umbrales sensibles en transformación. Lo que puede o no sentirse, mostrarse o regularse está en disputa constante. A lo largo de este trabajo, recupero estas nociones para analizar cómo dichas tensiones afectivas atraviesan la configuración de vínculos, sensibilidades y jerarquías dentro del circuito nocturno contemporáneo.

También exploro cómo las transformaciones sociales reconfiguran las reglas del sentir y habilitan la creación de vínculos con estructuras afectivas emergentes, especialmente en momentos de transición tanto social como biográfica. Estas estructuras no se desarrollan únicamente en espacios de consumo formalizado, sino también en formas de sociabilidad más informales o periféricas al mercado, que sin embargo están igualmente atravesadas por disputas afectivas, expectativas de contención y procesos de legitimación emocional.

Repertorios, vínculos y afectos: hacia un modelo compuesto para abordar el ocio nocturno

Estas tres vertientes, a saber, los repertorios de ocio nocturno, los repertorios de lazos afectivos y la integración crítica de la teoría de las emociones de Hochschild como una herramienta de observación, convergen en una propuesta analítica que permite observar la noche no solo como un escenario de prácticas, sino como un entramado sensible, relacional e incluso político. El concepto de repertorio de ocio nocturno amplía la mirada más allá del acceso estructural o de las preferencias individuales hacia una comprensión más situada, que atiende las redes de actividades, vínculos, espacios y experiencias emotivas que configuran la cotidianeidad nocturna de distintos grupos sociales. A su vez, el repertorio de lazos afectivos permite rastrear cómo esos mismos espacios de ocio activan, consolidan o tensan vínculos significativos que no responden exclusivamente a modelos tradicionales de parentesco o pareja, sino que se redefinen en contextos de interdependencia y transición generacional.

En esta articulación se integran críticamente las dos vetas de la propuesta eliasiana; por un lado, la desarrollista, que permite entender el ocio como parte del proceso civilizatorio que regula los impulsos y modela las sensibilidades; y por otro, la figuracional, que sitúa esas prácticas dentro de cadenas dinámicas de interdependencia social. Aunque la propuesta de Elias es clave para entender el lugar del ocio en los procesos civilizatorios y figuracionales, este modelo se nutre también de aportes más recientes dentro de los Estudios de la noche, que han subrayado la densidad afectiva, política y simbólica de la noche como espacio-tiempo social (Gwiazdzinski, 2005; Roberts & Eldridge, 2009; Shaw, 2015). Estos enfoques permiten ampliar la mirada más allá del ocio como descarga, hacia la noche como escenario privilegiado de producción de vínculos, conflictos y memorias.

La contribución de esta investigación no radica únicamente en identificar esas vetas, sino en proponer una forma de articulación entre ambas, atendiendo a distintos registros temporales a partir de las trayectorias biográficas de las personas. Esta mirada permite observar cómo se transforman los repertorios de ocio y de vínculos afectivos a lo largo del tiempo, y cómo esos cambios condensan en la experiencia sensible procesos estructurales más amplios.

Mientras Elias concebía el ocio, idealmente, como un paréntesis frente a las obligaciones y restricciones de la interdependencia al centrarse en el placer individual -aunque enmarcado en lo social por los mecanismos interiorizados de autocontrol-, sostenemos que el ocio nocturno es precisamente uno de los espacios donde esos lazos se activan, se cuidan o se redefinen. En contextos de precariedad, desarraigo o ciudadanía discontinua, el esfuerzo por sostener una práctica de ocio, particularmente el nocturno, aunque implique desplazamientos costosos, inseguridad o cansancio, se explica por la potencia afectiva de los vínculos que allí se nutren. A menudo, ese esfuerzo no se limita al beneficio propio: muchas de estas prácticas funcionan como estrategias para sostener los vínculos de otros, facilitar encuentros, cumplir expectativas o fabricar recuerdos compartidos que refuercen pertenencias afectivas. En este sentido, el ocio nocturno se convierte también en una forma de trabajo y labor emocional orientados a mantener el tejido relacional. Así, el ocio nocturno puede entenderse también como una práctica instrumental para la

construcción de comunidad: se participa no solo para experimentar placer, sino para ser parte, para marcar presencia, para consolidar vínculos que importan. Al igual que otras actividades como compartir la mesa (Julier, 2013), la noche activa códigos de reciprocidad y reconocimiento que permiten sostener o redefinir posiciones dentro de redes afectivas.

Además, al entender el ocio como un repertorio compuesto y no como una actividad aislada, este modelo permite observar cómo ciertas elecciones, condicionadas por el tiempo, el dinero o las expectativas ajenas, refuerzan ciertos vínculos en detrimento de otros, generando efectos acumulativos tanto en la estructura social como en la experiencia subjetiva. Así, lo que una persona hace o deja de hacer en la noche no solo responde a preferencias o restricciones, sino que produce transformaciones en su red afectiva, su posición social y su vivencia emocional del mundo.

Esta propuesta analítica exige, además, atender no solo a las actividades y vínculos que configuran el ocio nocturno, sino al modo en que se inscriben en temporalidades sociales diferenciadas. La noche no es simplemente el marco temporal en que estas prácticas ocurren: es un tiempo cargado de sentido, donde se suspenden, intensifican o reformulan las coordenadas afectivas y sociales del día. Esta dimensión temporal será desarrollada con mayor profundidad en capítulos subsecuentes

Por eso, esta apuesta teórica permite abordar el ocio nocturno no como una actividad residual o episódica, sino como una práctica social compuesta por un entramado de actividades, espacios, afectos y sentires en interacción. Esta propuesta constituye un modelo analítico propio que habilita nuevas formas de comprender qué se sostiene, qué se urde, qué se transforma en la noche y cómo se organiza socialmente, desde la experiencia y con atención a las relaciones que permiten (o impiden) habitarla.

Los tiempos de la noche: la noche como tiempo-espacio social

En *Sobre el tiempo* (1989), Elias plantea que el tiempo no es una entidad natural ni una forma subjetiva de la conciencia, sino una institución social históricamente construida que actúa como medio de orientación y regulación para los individuos en

contextos de interdependencia creciente. El tiempo se aprende, se socializa, se simboliza, y se convierte en autocoacción internalizada.

Este marco permite pensar la noche, afirma, no solo como una categoría astronómica, es decir la ausencia de luz solar, sino como una configuración sociohistórica. Como el tiempo en general, la noche varía según los grados de diferenciación funcional, las formas de interdependencia y los marcos de regulación institucional. La noche urbana, particularmente en contextos metropolitanos como el de la Ciudad de México, se convierte así en una temporalidad diferenciada, densamente regulada simbólica y materialmente, que produce prácticas, subjetividades y modos de sociabilidad específicos.

La noche puede ser entendida como una dimensión simbólica del tiempo que organiza la experiencia, regula el acceso al ocio, la seguridad, la movilidad y el trabajo, y codifica de formas específicas los límites entre lo permitido y lo estigmatizado. Como los calendarios y los relojes, que Elias describe como tecnologías simbólicas de coordinación social, las infraestructuras nocturnas como la iluminación, el transporte, vigilancia, (o la falta de ellos), los horarios comerciales, las políticas de seguridad y la gobernanza y regulación del ocio, actúan como tecnologías de disciplinamiento, habilitación y segmentación del uso social de la noche.

Estas infraestructuras nocturnas están moldeadas por los procesos de largo aliento en constante transformación e impactan en la experiencia biográfica de las personas.

Además, en sociedades donde el día está intensamente codificado por la lógica productiva y la racionalidad técnica, la noche aparece como un reverso ambiguo, por lo menos en los imaginarios. Es un tiempo de transgresión, de informalidad, pero también es una arena no reconocida de cuidado, de reproducción afectiva y un espacio-tiempo que en la realidad no excluye la dimensión laboral. En este sentido, puede pensarse la noche como una forma diferenciada de "ritmo social" que se vive, se interpreta y se *siente*. Su temporalidad no es un telón de fondo, sino una fuerza activa en la configuración de vínculos, emociones y posiciones sociales.

Así, en este trabajo pienso el tiempo como una construcción sociotemporal codificada, donde los ritmos colectivos, los calendarios sociales y los afectos se entrelazan para dar forma a las expectativas de la vida cotidiana. Así como Lahad (2012) estudia cómo la soltería es temporalmente normada mediante dispositivos que organizan cuándo "deberían" ocurrir ciertos eventos vitales, podemos trasladar ese marco a la noche, pues también ahí operan cronologías afectivas, ritmos normativos y estructuras de espera.

La noche no es una pausa en la jornada diurna, es también, y con mayor fuerza, un campo de regulación emocional, de visibilidad estratificada y de posicionamiento moral. Se espera que la noche esté marcada por el descanso, el placer o la celebración, pero no todxs acceden a ella de la misma manera ni bajo las mismas condiciones. Existen "relojes sociales nocturnos" que dictan cuándo se es, supuestamente, demasiado joven o demasiado viejo para salir, cuándo es apropiado celebrar, en qué lugares, con quiénes y con qué frecuencia.

La noción de Lahad sobre los "regímenes temporales" (2012) permite pensar el ocio nocturno como una experiencia atravesada por cronologías morales: edades adecuadas para gozar, momentos vitales en los que se espera replegarse, límites al entusiasmo o a la tristeza pública durante la noche. El tiempo nocturno, bajo esta lógica es heterogéneo y estratificado, pues se toleran ciertas formas de disfrute mientras otras son leídas como excesivas, patéticas o amenazantes.

El tiempo nocturno está saturado de afectos y regido por narrativas relacionales. En la noche, esto se traduce en una sensibilidad exacerbada al tiempo vivido y compartido. Se *siente* cuándo es hora de irse, cuándo "ya no toca" estar ahí, cuándo una presencia se vuelve incómoda, tanto propia como ajena. Estas micropercepciones organizan la interacción nocturna y la inscripción subjetiva en ella.

Por ello, las trayectorias de ocio nocturno deben leerse como experiencias sociotemporales. Las personas no sólo participan en actividades nocturnas, sino que también construyen con ellas una narrativa biográfica. Hay noches que marcan rupturas, que simbolizan transiciones, que se recuerdan como umbrales de adultez,

de libertad o de pérdida. Estas trayectorias condensan sentidos sociales sobre el tiempo que "toca" vivir y con quién. Como Lahad (2012) argumenta, los estados de espera, aceleración o suspensión son vivencias que se inscriben en estructuras de expectativa colectiva. Al mismo tiempo, estas temporalidades nocturnas están referidas a las otras personas del repertorio de vínculos afectivos. Existe una demanda por compartir y atestiguar esos momentos pivotales de las biografías nocturnas, así acompañar implica una reciprocidad de los vínculos. Las trayectorias se construyen en conjunto.

En este modelo, entonces, la noche es un territorio simbólico y afectivo donde se sedimentan jerarquías, se despliegan performances de clase y género, y se ponen en juego disputan sentidos sobre el presente y el futuro. La noche es, también, un lugar donde se ejercen formas de gestión emocional en el que los sujetos calibran su disposición afectiva, negocian su visibilidad, producen vínculos y soportan ausencias siempre vinculadas no solo a la noche, sino a las *temporalidades de la noche*. La noche puede vivirse como promesa o como carga, como un espacio de reconocimiento o de exclusión, y esas vivencias están íntimamente ligadas a los ritmos sociales y a las temporalidades desiguales que estructuran la vida cotidiana.

En la Ciudad de México encuentro que la coacción externa, ejemplificada por las autoridades y las regulaciones vigentes, se encuentran inmersas en una lógica de cumplimiento discrecional intervenida por grandes redes de corrupción sin contrapesos accionables. De esta forma, es importante también entender cómo los procesos históricos no necesariamente evolucionan para regular efectivamente la vida nocturna, sino que crean entornos de precariedad, inseguridad e informalidad en que las personas producen estrategias de resistencia, también apegadas a la informalidad, que pugnan por legitimidad y el derecho a la ciudad nocturna.

Por último, el proyecto eliasiano de construir una sociología del saber temporal permite replantear metodológicamente la noche como un objeto que no debe asumirse ni como “vacío” (la no-actividad) ni como “natural” (el sueño o la actividad sexual), sino como una configuración densa de relaciones sociales, históricamente situada. Es en esta clave que pueden entenderse las genealogías de la noche como

una historia de diferenciación, distanciamiento, control, exclusión, pero también de apropiación, reapropiación y resignificación de un tiempo-social desacreditado que tiene consecuencias en las trayectorias de las personas.

Para comprender cómo se configuran hoy las prácticas, sensibilidades, vínculos y temporalidades asociados al ocio nocturno, realizamos una genealogía de la noche que fue un punto de partida para situar sus significados contemporáneos en una historia más amplia de diferenciación social, moralización del tiempo y regulación institucional que, al tiempo, iluminó la dimensión de las prácticas.

La noche, tal como hoy la habitamos y representamos, no es el resultado espontáneo de una ausencia de luz, sino el producto de procesos históricos que han modelado sus usos. Recuperar esta dimensión histórica nos permitió afinar el análisis de sus formas actuales y dar cuenta de las condiciones bajo las cuales se ha constituido en un tiempo-espacio social ambivalente: al mismo tiempo codiciado, vigilado, celebrado y precarizado. Es en este sentido, y en diálogo con la tradición desarrollista de Norbert Elias (1987), que, si se desea profundizar sobre esta veta, en los anexos 1 y 2 esbozamos una reconstrucción histórica del tiempo nocturno que permite entender las formas diferenciadas de habitarlo en la actualidad, tanto en los imperios europeos que a la postre se convertirían en regiones del norte global, como en el contexto específico de lo que ahora es la Ciudad de México. Si bien dichos apartados no son centrales para la lectura de este trabajo, permitieron tener un punto de partida sólido para entender cómo la noche actual llegó a tomar su forma contemporánea.

3. Itinerario metodológico en campo. Una aproximación desde los métodos mixtos

El trabajo de campo que sustenta esta investigación se construyó a partir de una combinación de técnicas cualitativas que no respondieron a un diseño rígido previamente delimitado, sino que fueron adaptándose progresivamente en función de los hallazgos preliminares y del propio devenir del proceso investigativo. La investigación se inició con la intención de comprender las dinámicas del ocio nocturno en un contexto urbano específico, guiada por preocupaciones analíticas que emergían tanto de nuestras inquietudes personales como de un diálogo crítico con la propuesta de Elias y Dunning (1992) sobre el ocio como un proceso históricamente constituido. En lugar de concebirlo como una categoría estática o autorreferencial, retomamos su lectura del ocio como una configuración social que expresa tensiones civilizatorias, relaciones de interdependencia y diferenciaciones de estatus, lo cual abría un terreno fértil para indagar cómo esas lógicas se actualizan en los modos contemporáneos de habitar la noche.

Dichas preocupaciones eran, a modo de recapitulación: a) Condiciones de posibilidad: analizar los factores que permiten o restringen la participación en el ocio nocturno, observando cómo se distribuyen los recursos y qué marcos de legitimidad organizan su acceso; b) Motivaciones: explorar las razones por las cuales las personas participan en estas prácticas, entendiéndolas como actividades valiosas en tanto actos de cuidado, reciprocidad y sostenimiento de vínculos significativos; c) Experiencia afectiva: Comprender cómo se viven, anticipan y gestionan los afectos que se activan alrededor del ocio nocturno.

En conjunto, estos objetivos permiten abordar el ocio nocturno como un repertorio de prácticas cotidianas atravesadas por estructuras afectivas, relaciones desiguales y temporalidades múltiples.

Si bien el trabajo de campo fue inicialmente diseñado para llevarse a cabo entre noviembre del 2016 y 2017, la cercanía que se construyó con las y los participantes permitió mantener el contacto hasta el 2024, dando lugar a un proceso reflexivo compartido que enriqueció la investigación de forma sustantiva. Esta continuidad

abrió la posibilidad de observar cambios estructurales anclados en las experiencias personales de quienes participaron.

Durante ese tiempo, realizamos entrevistas a profundidad y entrevistas estructuradas, observación participante y seguimiento etnográfico multisituado, y un grupo de enfoque con tres grupos principales: clientes habituales de *El bar* en la colonia Roma (12 personas entre 28 y 34 años al inicio de la investigación), trabajadores del mismo bar (4 personas entre 21 y 26 años) y actores periféricos pero fundamentales en la producción de la noche, como choferes de Uber y Cabify (20 entrevistas estructuradas cortas) y un grupo compuesto por 6 madres entre 45 y 62 años (grupo de enfoque).

El criterio generacional de aquellas personas cuyas trayectorias reconstruimos, y que estructura el análisis responde a una construcción relacional y biográfica más que a una clasificación etaria rígida. Las personas entrevistadas se sitúan a sí mismas en relación con generaciones previas (madres, padres), con sus pares, con personas más jóvenes y con versiones anteriores de sí mismas. Esta dimensión comparativa no fue inducida por las preguntas, en contraste, emergió de manera reiterada en sus narrativas, revelando una conciencia situada sobre su lugar en el tiempo social. Por ello, cuando hablamos de "adultxs jóvenes" nos refierimos a sujetos en tránsito, mayores de 29 años, que reflexionan sobre su presente en función de sus expectativas y se ubican como tales (Nateras, 2021), y no a la clasificación demográfica del INEGI[18].

Los momentos contextuales como las protestas feministas, la pandemia o los episodios de violencia urbana no son abordadas como fases cronológicas del trabajo de campo. Se plantean como acontecimientos estructurantes que irrumpen en las trayectorias nocturnas y reconfiguran los repertorios afectivos. Su relevancia metodológica radica en cómo son integrados por lxs entrevistadxs en sus relatos: como momentos de ruptura, reacomodo o resignificación de la noche. Estas

[18] Según el INEGI, la “población joven” se define como aquellas personas entre 15 y 29 años (INEGI, 2024). Clasifica a los adultos como aquellas personas entre 30 a 59 años, pero por sus características variadas, específicamente sus actividades de ocio nocturno, pero principalmente por cómo se definen ellxs mismos, utilizamos una clasificación propia que en este trabajo abarca desde la década de los 30 años.

irrupciones permitieron observar transformaciones rápidas y contundentes en los modos de experimentar, organizar y valorar el ocio nocturno, y justifican el seguimiento prolongado con algunas personas a lo largo de los años.

Los lazos de confianza y cooperación que se sostuvieron en el tiempo permitieron indagar en estas transformaciones desde una escucha afectiva compartida.

Así, nuestra aproximación al trabajo de campo fue una donde el vínculo interpersonal no fue visto como un sesgo a eliminar, sino como una vía legítima, y a menudo imprescindible, para generar conocimiento. La cercanía afectiva produce un tipo de datos que no serían accesibles desde una postura de distanciamiento observacional (Tillman-Healy, 2003).

Es por ello que, cuando El Bar cerró sus puertas en 2021, debido a las amenazas del crimen organizado que exigían vender droga en el establecimiento apalancados en la identificación directa de los propietarios, y la incapacidad para sostener el espacio económicamente hablando, el trabajo de campo no se interrumpió: las conversaciones, observaciones y registros continuaron más allá del espacio inicial, dando lugar a una etnografía extendida que acompañó las vidas nocturnas a través de sus rupturas, desplazamientos y reconfiguraciones.

A continuación, exponemos las elecciones metodológicas que guiaron este trabajo, las características de lxs participantes y los ejes sobre los que se construyeron las aproximaciones a través de un andamiaje de métodos mixtos cualitativos.

El Bar[19]

Imagen 1. La oficina que funge como antesala a la terraza privada (2015). Imagen proporcionada por un propietario del bar.

El Bar abrió sus puertas en 2015, en una zona ya consolidada como uno de los epicentros de la vida nocturna en la Ciudad de México. A diferencia de otros bares de la zona, respaldados por inversiones cuantiosas y diseñados para atraer clientela desde su inauguración, este surgió de forma casi improvisada, producto del entusiasmo de una pareja sin experiencia previa en el rubro; ella actriz y él periodista.

En una caminata por el barrio de uno de ellos, encontraron un local en renta que otrora había sido un gimnasio que daba la impresión de estar abandonado. Pidieron una cita para conocerlo, y al entrar, pese al deterioro evidente, se

[19] Cuando utilizo mayúsculas me refiero al bar donde realicé la observación participante, que distingo de los otros espacios de su giro cuando los escribo en minúsculas.

imaginaron toda clase de posibilidades para el espacio. Desde cómo se vería, hasta el tipo de eventos que albergaría. Y la gente compartiendo en él. La gente.

Ese futuro deseado no inició con el anhelo de un negocio rentable, la promesa era construir un lugar que pudiera alojar cenas entre amigos, presentaciones de libros, proyecciones de películas que no cabían en los foros comerciales. Un foro cultural con cocina, y con bar, por supuesto, que abriría sus puertas a todo aquel que tuviera un proyecto autogestivo y ganas de hacer suyo ese espacio. Un espacio propio, pero compartido. Sin modelos de negocio ni cálculos de rentabilidad, el proyecto se sostuvo al inicio por pura ilusión.

Ante la falta de recursos, la remodelación se terminó literalmente con las manos de las amistades más cercanas. Fueron ellas quienes atestiguaron los primeros pasos, los desencuentros con albañiles, la interminable gestión de permisos para operar, pero también quienes pulieron las barras, donaron libros para montar una instalación a la entrada del recinto, ayudaron a elegir muebles de segunda mano, y colgaron un neón en la oficina con el nombre del propietario en posesivo: una broma interna que aludía a su nuevo lugar en el mundo.

Este proceso cimentó un tipo de relación particular con el espacio. No era simplemente el bar al que se iba de vez en cuando: era un punto de encuentro cotidiano, un lugar en el que se celebraban cumpleaños, logros laborales, rupturas, duelos. Ahí se urdían planes, se resolvían problemas de flujo de efectivo, se hacían relaciones que derivaban en contactos laborales, y se ensayaban formas de cuidado y pertenencia. Quienes lo habitaban con frecuencia no lo hacían por su carta de bebidas, ni por la decoración, sino por solidaridad. Una lealtad que mezclaba afecto, historia compartida y cierta idea de resistencia donde cada cerveza contribuía económicamente a la supervivencia del espacio que se construía noche a noche en colectividad. La falta de medios para solventar la renta, el pago del personal que demandaba un lugar tan grande y la ausencia de fondos para subsidiar el periodo en que el lugar sería -idealmente- rentable, eran angustias que valían la pena ante la promesa, ya palpable, de lo que representaría El Bar para una comunidad que se arremolinaba en torno a él.

Conforme pasó el tiempo y el lugar fue atrayendo a nuevos públicos -gracias a eventos culturales, sesiones de música, y recomendaciones boca a boca-, esa primera red afectiva se fue ampliando. La solidaridad en la forma de presencia, que se traducía en cuentas y propinas, dejó de ser crucial y las amistades cercanas volvieron a ampliar sus repertorios geográficos de ocio nocturno.

Para entonces los clientes regulares que estaban notoriamente agrupados por gremios, ya no necesariamente tenían un vínculo directo con los propietarios ni los socios que se fueron sumando al lugar. Lo que al inicio eran acuerdos tácitos reservados al círculo íntimo de los propietarios, como acaparar la terraza para celebrar eventos como cumpleaños, sin importar cuánto se consumiera, comenzaron a compartirse con otras personas que, por constancia, también se volvieron parte de la "casa". Así se fue consolidando una clientela regular: periodistas, músicos, actores, trabajadores del sector cultural y académico, grupos de treintañeros que llevaban a otros amigos y terminaban por hacer del lugar una extensión de su cotidianeidad.

La autora pertenecía al grupo que atestiguó las remodelaciones para hacer que el gimnasio se convirtiera en bar, que celebró la apertura una semana antes de que se abrieran las puertas al público, que trabajó como mesera sin pago en algún evento con mayor concurrencia de la que se esperaba, y también, que se fue distanciando y habitando otros espacios conforme El Bar tomaba vida propia de la mano de una clientela nueva. Ser parte de la comunidad que se arremolinó en torno al Bar en su etapa inicial cimentó las inquietudes que abrieron paso a esta investigación, y que unos años más tarde, la llevó de regreso él.

Imagen 2. Lxs propietarios después de la cita para conocer el espacio (2015). Imagen proporcionada por ellxs.

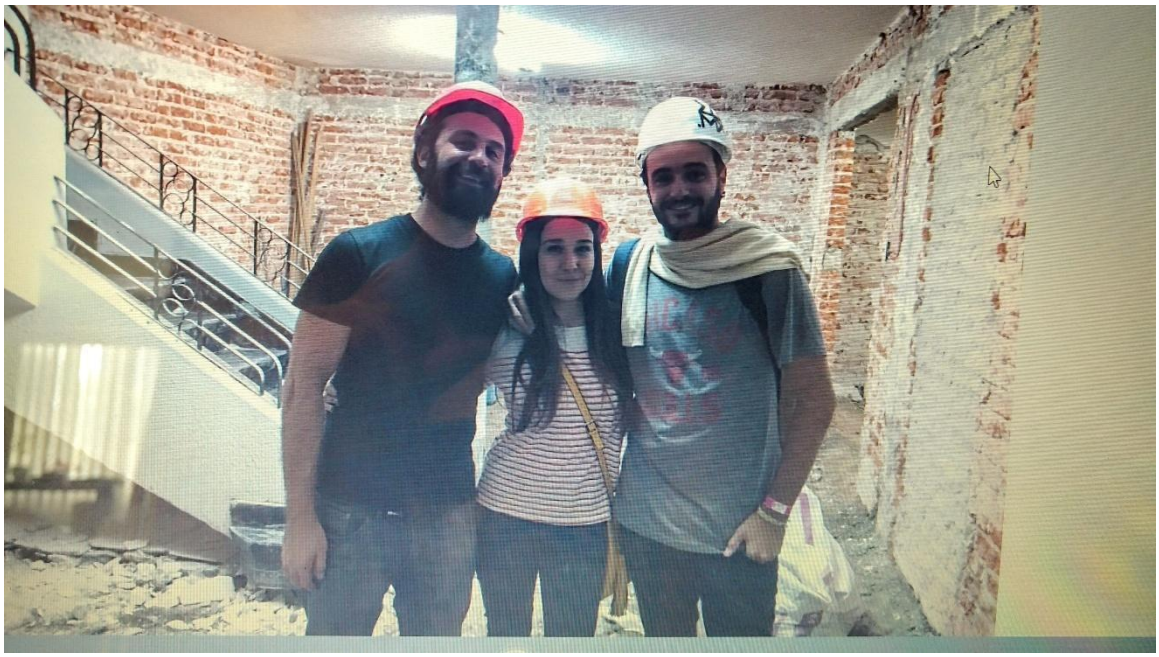

Imagen 3. La autora con uno de lxs propietarixs en el acondicionamiento para el bar (2015). Imagen propia.

El Bar como unidad de investigación y acceso al campo

La elección del Bar como unidad de investigación respondió tanto a criterios analíticos como logísticos. En la propuesta teórico-metodológica que ordena este trabajo, este espacio no se concibió como un objeto de estudio en sí mismo. Se abordó como una entrada empírica a un repertorio de prácticas nocturnas más amplio. El bar funcionó como una plataforma de observación privilegiada desde la cual se articularon trayectorias, vínculos y emociones que excedieron el tiempo presente del consumo nocturno. En este sentido, no se trató de estudiar "lo que ocurría en el Bar" de forma aislada, sino de seguir, desde ahí, los desplazamientos de las personas por distintos espacios de ocio, relaciones y temporalidades tanto en su trayectoria nocturna, como dentro de una misma noche.

El bar seleccionado se encontraba en la avenida Álvaro Obregón, arteria central de la colonia Roma, ubicada en la alcaldía Cuauhtémoc, una de las zonas con mayor densidad de espacios de consumo nocturno en la Ciudad de México[20]. Su elección no respondió solo a la composición de su clientela, sino también al acceso privilegiado que se ha descrito anteriormente; el vínculo afectivo que nos permitiría estar en El Bar como parte de él y la familiaridad previa con el espacio, su personal, sus propietarixs y algunos clientes.

Así, la figura propia como investigadora se volvió un elemento metodológico clave. No se trataba de acceder al campo desde una supuesta neutralidad, fue indispensable hacerlo desde una posición situada y encarnada, tal como propone Haraway (1988). El hecho de que la autora fuera una mujer en el rango de edad de lxs colaboradorxs, con trayectorias de ocio parcialmente afines a las suyas, y con una experiencia previa co-creando y reconociendo la atmósfera del Bar, habilitó formas específicas de empatía y aceleró la inmersión pues se poseía un conocimiento encarnado del habitarlo. Del mismo modo trajo consigo tensiones y negociaciones constantes. Este lugar intermedio -entre *insider* y *outsider*- (Becker, 1986, 1998) favoreció una

[20] Según el INEGI (2020) "en la alcaldía Cuauhtémoc hay seis mil 930 restaurantes; 24 centros nocturnos, discotecas y similares y 296 bares y cantinas", convirtiéndola en la alcaldía con mayor concentración de dichos establecimientos en su conjunto en la CDMX.

observación atenta tanto a los códigos compartidos como a las zonas de fricción. La reflexividad, en este sentido, fue una dimensión constitutiva de la producción etnográfica y no un apéndice posterior al trabajo de campo.

Asimismo, El Bar permitió observar una segmentación espacial y simbólica del ocio nocturno según edad, capital económico y disposiciones corporales, lo cual se articuló directamente con los objetivos analíticos sobre las condiciones de posibilidad, motivaciones y experiencias afectivas en torno al ocio nocturno. Desde el restaurante del primer piso hasta la terraza exclusiva del tercer nivel, el bar operaba como un dispositivo de clasificación social (Bourdieu, 1984), donde el acceso, la permanencia y la interacción estaban mediados por capitales desiguales -económicos, culturales, afectivos-, y donde la presencia constante de ciertos clientes (los "clientes de casa") consolidaba una economía relacional de la visibilidad y la familiaridad.

Los espacios del Bar

La planta baja: funcionaba como restaurante. La clientela acudía a cenar sin prisas, en su mayoría adultxs de diversas edades. Tras la cena, solían consumir uno o dos tragos y retirarse antes de la medianoche. La cocina cerraba a las 11 p.m. y a partir de entonces disminuía el tránsito en este nivel.

Imagen 4. Primera planta. El restaurante (2015). Imagen propia.

El segundo nivel: espacio flexible para presentaciones de libros, exposiciones de arte, funciones teatrales, conciertos, sesiones de reguetón y música electrónica, entre otros. El tipo de evento determinaba la disposición del mobiliario, la iluminación y la composición de la clientela. Predominaban personas jóvenes en sus veinte que regresan esporádicamente, en función de su interés por eventos específicos. En este espacio era posible observar grupos de personas que se adherían a alguna escena en particular (Straw, 2014).

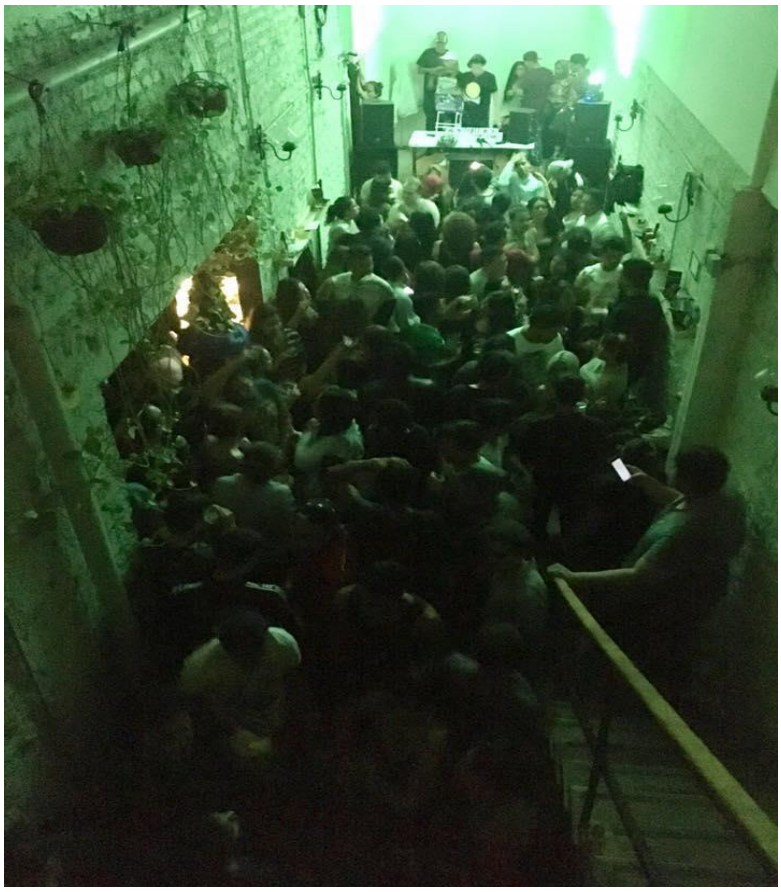

Imagen 5. Segunda planta. El foro (2017). Imagen propia.

El tercer nivel (terraza): espacio más silencioso, aislado acústicamente, con baños propios, barra de alcohol exclusiva y donde estaba permitido fumar. Este espacio también podía ser sumamente bullicioso dependiendo del día o el motivo de la reunión, pero en general era un espacio más apto para conversar. Era el lugar habitual de los "clientes de casa": periodistas, músicos, actores, publicistas, y grupos de treintañeros que acudían hasta cuatro veces por semana. El consumo era alto *(ticket* promedio de $1,500 por mesa), pero sin ostentación estética. El arreglo personal no reflejaba un esfuerzo fuera de lo ordinario; comían algo ligero, sobre todo el consumo se centraba en el alcohol, fumaban, conversaban y frecuentemente permanecían en el espacio hasta después del corte de caja.

Imagen 6. Tercera planta. La terraza (2016). Imagen propia.

El regreso al Bar

La cercanía en distintos registros que tenía con El Bar permitió articular una estrategia de inserción progresiva, basada en el principio de lo que Wacquant (2023) llama *"cuerpo en el campo"*, es decir, un acceso que además de lo cognitivo, es también corporal y emocional.

Durante un mes trasladé de nuevo mis propias prácticas de ocio al Bar, en una lógica de observación participante extendida, que luego devino en participación activa al integrarme como trabajadora del lugar durante tres semanas posteriores. Esta inserción no solo me posicionó como una figura familiar ante los clientes, también me permitió observar las dinámicas internas del servicio, comprender las jerarquías entre *staff* y clientela, y generar una relación menos extractiva con las personas entrevistadas, como detallaré más adelante.

Decidí trabajar en El Bar para poder interactuar con lxs clientes, que, acostumbrados a verme como clienta, podían iniciar una conversación conmigo que, idealmente,

sería la oportunidad para explicar qué hacía y solicitar una entrevista. Convertirme en un rostro familiar me permitiría entablar conversaciones, generar cercanía y no parecer una figura extraña. Esta técnica, sin embargo, resultó fallida, pues mis aproximaciones parecían intrusivas en tanto los grupos de personas son cerrados y no se acostumbraba r a socializar con alguien que no era de su círculo inmediato, o que tenía vínculo a través de alguien más.

A raíz de ese desafío decidí integrarme a trabajar temporalmente al Bar. Lxs propietarios autorizaron ese acercamiento, me presentaron al *staff* y aquellxs que me conocían desde que El Bar abrió sus puertas fueron quienes me explicaron mis funciones. Durante una semana asigné mesas y ayudé en la barra, pues en la terraza, al ser un espacio más libre, la figura improvisada de *hostess* no fue fructífera. La segunda semana me dediqué exclusivamente a ayudar al personal de barra entregando cervezas y ayudando a limpiar la superficie de trabajo. Mi trabajo era algo sencillo pues no tenía conocimientos previos especializados, y, al ser personal claramente temporal, el tiempo que habrían dedicado a *entrenarme* propiamente, habría sido tiempo perdido para ellxs, La tercera semana me acerqué a los clientes para preguntar si el servicio era óptimo. Una suerte de control de calidad encaminado a tener contacto directo con los clientes en un formato que no interrumpiría su tiempo de ocio nocturno.

Fue en esa tercera semana cuando empecé a identificar nombres y rostros de lxs clientes frecuentes, y ellxs el mío. Estas personas, quienes asistían con mayor frecuencia, gastaban más y dejaban mejores propinas, tenían un acuerdo tácito con el personal del Bar: no hacían escándalo, no pedían excepciones a las reglas de ingreso después del cierre (2:00 a.m.) y podían quedarse hasta el corte de caja (4:00 a.m.).

Las primeras entrevistas se acordaron precisamente durante ese margen horario, cuando El Bar ya estaba cerrado al público general. En ese ambiente relajado, sin protocolos de servicio, las conversaciones fluían con mayor naturalidad. Desde ahí surgieron los primeros acuerdos para entrevistas más extensas.

Estas entrevistas no se realizaron durante el horario operativo del Bar, ni en espacios públicos del mismo; se llevaron a cabo en una terraza privada ubicada en el mismo nivel que la terraza general, a la que solo tenían acceso lxs propietarios. Ese espacio ofrecía privacidad, familiaridad y condiciones acústicas adecuadas. Las entrevistas se llevaron a cabo entre las 3:00 y las 6:00 de la tarde, cuando El Bar estaba cerrado al público mientras lxs trabajadorxs alistaban el lugar para otra jornada de servicio.

La elección de realizar entrevistas en otro momento y lugar fue en gran parte debido a que, en un primer encuentro, lxs colaboradorxs habían consumido alcohol y su foco de atención era disperso, además de que su consentimiento podría ser cuestionable. A pesar de que los encuentros en que se concertaron las entrevistas no fueron el centro para la construcción de este trabajo, fue un componente relevante que requirió tomar decisiones metodológicas concretas sobre cómo manejar la conversación y el consentimiento cuando las personas se encontraban bajo los efectos del alcohol.

Para abordar estas situaciones, recurrí a principios derivados del enfoque de *harm reduction* (reducción de daños, en su traducción literal), particularmente aquellos aplicados al trabajo de campo cualitativo en contextos de interacción asimétrica donde hay consumo de sustancias (Richert et al., 2023; Khan, et al., 2022). Este enfoque parte del reconocimiento de que el consumo de alcohol es un componente de las prácticas sociales que se investigan, y que deben establecerse marcos claros para garantizar el bienestar y la autonomía de las personas entrevistadas.

En la práctica, esto implicó tres acciones principales. En primer lugar, evitar entrevistas formales en estados de intoxicación evidente. Aunque muchas conversaciones importantes ocurrieron en diversos espacios con algún nivel de consumo, las entrevistas formales se realizaron con participantes que no estuvieran bajo el efecto directo del alcohol. La segunda acción para garantizar una práctica de investigación ética en un contexto nocturno de consumo de alcohol fue establecer criterios de consentimiento continuo. Además del consentimiento inicial, mantuve siempre la posibilidad de pausar o suspender la entrevista si notaba incomodidad, distracción o afectación emocional. Esto implicó, por lo tanto, estar atenta a los

cambios de tono de voz, al tipo de contenido que surgía y a señales no verbales. La tercera acción fue *tomar en serio* los relatos, sin asumir que el alcohol invalida lo dicho, pero con atención al contexto. En ocasiones el consumo desinhibía y facilitaba la expresión de emociones o experiencias difíciles de nombrar en otro momento. En esos casos, tomé notas, pero preferí retomarlas en entrevistas posteriores o en conversaciones de seguimiento donde pudiera confirmar y ampliar lo compartido.

Este manejo ético no buscó validar "la verdad" de lo dicho bajo efecto del alcohol, buscó entender que el consumo modifica la disposición a hablar, los temas que emergen, y las condiciones que permiten (o dificultan) una conversación clara. Fue clave no descartar automáticamente este tipo de encuentros, sino que los integré como parte de las maneras en que se producen los datos cuando se trabaja en espacios donde el alcohol está presente de manera estructural. La anonimización de los datos de las personas, así como del Bar, en tanto clientes frecuentes, responde a una ética de cuidado hacia lxs participantes en este contexto.

El segundo motivo para realizar las entrevistas en El Bar, pero fuera del horario de servicio fue garantizar condiciones mínimas de seguridad, tanto para las personas entrevistadas como para mí. En el caso de las mujeres, muchas expresaron sentirse cómodas desde el inicio debido a que yo también era mujer, lo cual generaba un marco de confianza inicial. Sin embargo, aun con ese punto de partida, era fundamental que las entrevistas se realizaran en un espacio donde no se sintieran observadas ni expuestas a interrupciones o juicios externos. En el caso de los hombres, el cuidado requería una dimensión distinta. Me preocupaba quedar en una posición ambigua que pudiera ser malinterpretada como una invitación con connotaciones románticas o sexuales. Sin embargo, el problema no era únicamente el posible coqueteo, sino lo que podía ocurrir si rechazaba o desactivaba ese tipo de avances. En contextos nocturnos marcados por ambigüedad emocional y códigos de sociabilidad informal, una negativa puede ser leída como desinterés en el mejor de los casos, pero también como provocación o estafa simbólica en el peor, lo que puede traducirse en respuestas hostiles o incluso violentas (Sanders, 2006). Elegir un espacio conocido, autorizado por lxs dueñxs del Bar y ajeno al circuito abierto de consumo, como la terraza privada durante el horario previo a la apertura del recinto,

me permitió establecer un marco claro para el encuentro, marcar límites explícitos y reducir ese tipo de ambigüedades. Estas estrategias y desafío, así como su gestión están en línea con las recomendaciones de seguridad y cuidado tanto para lxs colaboradores como para la investigadora propuestas por autoras que han trabajado en contextos de vulnerabilidad y con perspectiva de género (Lumsden, 2009; González-López, 2011).

Lxs entrevistadxs y las entrevistas

El centro de la investigación: Lxs adultos jóvenes

En el marco de la modernidad tardía, como plantea Giddens (1997), las biografías dejan de organizarse alrededor de trayectorias predeterminadas para convertirse en proyectos reflexivos que las personas construyen y narran dando como resultado un proceso constante de autodeterminación. Esta "extensión del presente", marcada por la falta de certezas y, a consecuencia, un amplio rango de posibilidades para construir la vida propia, pone en entredicho las clasificaciones etarias configuradas a partir de momentos biográficos estandarizados. En la literatura anglosajona, por ejemplo, la noción de *young adulthood* -adultez joven en su traducción literal- se ha utilizado para delimitar el rango entre los 18 y los 25 años, entendido como un periodo de transición con tareas específicas de autoexploración, formación de identidad y búsqueda de autonomía (Higley, 2019), aunque en ocasiones también se emplea de manera amplia para abarcar la entrada a la adultez plena en los 20 y 30 años. En contraste, Arnett (2000) propuso el concepto de *emerging adulthood* -adultez emergente- para capturar la experiencia particular de quienes, entre los 18 y los 29 años, enfrentan inestabilidades, sobre todo en cuanto a situación residencial y laboral, en las que enfatiza la exploración identitaria. No obstante, esta última categoría depende de condiciones materiales y culturales propias de las clases medias estadounidenses y resulta obsoleta para describir a las poblaciones jóvenes mexicanas. En México, las estadísticas oficiales del INEGI (2004) consideran la etapa de la juventud únicamente hasta los 29 años, y a partir de entonces agrupan a toda la población de 30 a 64 años en un mismo bloque etario, borrando las diferencias cualitativas y de trayectoria que existen en ese amplio espectro. Sabemos

poco, por lo tanto, de esa franja que queda desdibujada entre las miradas de la juventud y de la adultez, lo que refuerza mi decisión de enfocarme en ella. Mi propuesta de pensar la "adultez joven", como la llamo en este trabajo, apunta justamente a dar cuenta de esa población que, al salir de la juventud institucionalmente definida, mantiene prácticas, hábitos y aspiraciones vinculadas a ella, sin compartir necesariamente las lógicas vitales ni los repertorios de quienes se les asocian en los rangos demográficos establecidos.

Realicé doce entrevistas a profundidad, a saber, una con uno de los propietarios del Bar, ocho clientes frecuentes, y tres amigxs suyos: ocho mujeres y cuatro hombres de entre 28 y 34 años al inicio de la investigación. El círculo de amistades de la persona de 28 años estaba compuesto en su totalidad por integrantes en la treintena, lo que hacía que sus prácticas se alinearan con las del grupo etario que ocupa este estudio; por ello fue incluida entre lxs entrevistadxs. A lo largo del trabajo llamo a lxs entrevistadxs "lxs treintañerxs", sin más, para diferenciarles de lxs trabajadorxs del Bar -que son menores que ellxs- y de una generación mayor a quienes denomino "cohorte 1".

Lxs entrevistadxs de este grupo compartían ciertas características: todos son profesionistas[21], todxs, excepto una persona, habitan en la zona central de la Ciudad de México[22], todxs consideran las inversiones económicas referentes al ocio nocturno como una necesidad que contemplan en sus gastos mensuales, y para todxs el ocio nocturno es un nodo estructurante de su vida cotidiana.

Cuatro de las personas entrevistadas tienen un hijx entre seis meses y cuatro años. Siete están en una relación de pareja que consideran estable. De quienes están en una relación, tres están casadas, dos son pareja entre ellas. Tres más cohabitan con su pareja y una tiene una relación, pero vive sola. Todas estas personas están en

[21] Cinco periodistas, dos de ellos de nacionalidad española, dos arquitectos, uno trabaja en una agencia de publicidad, uno de ellos es redactor de un sitio web de cultura popular, una es *manager* de grupos musicales, una más trabaja como directora de Recursos Humanos de una *Start-up* y un financiero.

[22] Tres personas viven en la colonia Roma, dos en el Centro Histórico, dos en Polanco, una en la colonia Cuauhtémoc, una en la colonia Juárez, una en la colonia Santa María la Ribera, una en la colonia Del Valle y una en Coyoacán.

relaciones con personas del sexo opuesto; esta precisión es importante porque gran parte de las dinámicas que describo en esta investigación corresponden a interacciones entre parejas heterosexuales que no deben extrapolarse acríticamente a las de parejas LGBT+. Dos de las personas de este grupo se identifican como parte de la comunidad LGBT+ y contrastan sus experiencias con aquellas de amistades heterosexuales, reflexiones que incluyo a lo largo de la investigación.

Las entrevistas

Conduje entrevistas a profundidad que abarcaron a) cronológicamente lo que ocurre antes del ocio nocturno que posibilita la práctica, en el ocio nocturno y posterior al ocio nocturno, b) las motivaciones para participar en el ocio nocturno, c) las emociones alrededor el ocio nocturno y sobre las condiciones de posibilidad, d) reflexiones sobre el repertorio y la trayectoria.

Debido a las dinámicas de seguridad y confianza detalladas anteriormente, realicé las entrevistas con mujeres al principio y las cuatro que hice con hombres, a excepción de la del propietario del bar, ocurrieron al final. De modo que, al entrevistarlos a ellos, yo ya tenía conocimiento de las particularidades de las condiciones de posibilidad femeninas. En cada uno de los incisos correspondientes a mis objetivos en este trabajo hice preguntas que estaban dirigidas a contrastar sus experiencias con las de ellas.

El inciso A tuvo la finalidad de identificar las condiciones de posibilidad, fue necesario hacer preguntas específicas sobre las negociaciones y el tipo de trabajo necesario, quién lo realizaba, así como sobre cómo se sentían al respecto.
En el inciso B cuestioné los motivos para participar, con los hombres integré la pregunta “¿qué pasaría si no asistieras?”, las mujeres explicaban las consecuencias de no participar al mismo tiempo que relataban sus motivaciones para hacerlo.
Sobre las emociones, el inciso C, obtuve material sobre todo en segundos y terceros encuentros con las mujeres entrevistadas a partir de dos acontecimientos: En enero del 2019, cuando ya había realizado todas las entrevistas, una Diputada en Veracruz sugirió un toque de queda para que las mujeres estuvieran seguras y no se expusieran, según sus palabras. A raíz de esa declaración, en redes sociales se

promovieron las etiquetas *#lanocheesnuestra y #lacalleesnuestra* y se organizaron rodadas nocturnas y distintas acciones para que las mujeres simbólicamente se apropiaran del espacio público por la noche. Varias de mis entrevistadas, a quienes tengo como contactos en diversas redes sociales, participaron. Me puse en contacto con ellas y pregunté cómo se sentían sobre la etiqueta y si planeaban participar en más acciones alrededor de ellas[23]. Volvimos a concertar entrevistas que ocurrieron en espacios de su cotidianidad diurna fuera del bar, y en esos encuentros relataron acciones específicas para cambiar su forma de vivir la noche, que iban desde salir solo con amigas, cuestionar la estructura y dinámicas de sus relaciones sentimentales actuales y pasadas con hombres, e incluso, si permanecer o no en dichas relaciones.

Unos meses después, en Agosto, policías violaron tumultuariamente a una adolescente que regresaba de una fiesta en la madrugada en la delegación Azcapotzalco y ocurrieron manifestaciones y protestas feministas cuya consigna más difundida fue *"la policía no me cuida, me cuidan mis amigas",* en esta ocasión, las entrevistadas se comunicaron conmigo y no al revés, y los encuentros que tuvimos ocurrieron en forma de conversación libre y discusiones reflexivas en conjunto sobre la creación de espacios seguros para disfrutar la noche.

El inciso D, repertorio y trayectoria, fue una estrategia para obtener información integral que me permitiera entender la variedad de actividades, geografías, condiciones de posibilidad y motivaciones de la que se compone el ocio nocturno de mis entrevistadxs, así como las especificidades de este momento de su vida. En el análisis utilizo los relatos de etapas anteriores de la vida y sus impresiones para contrastar los actuales o entender ciertos contextos cuando el texto así lo demanda.

Historias de vida con foco nocturno.

El eje central de esta investigación fue utilizar dichas entrevistas para hacer una reconstrucción de trayectorias de vida con foco nocturno. A diferencia de la historia de vida tradicional, que busca una cronología lineal y acumulativa de eventos

[23] Asistir a las rodadas, salir a la calle a las 8 pm y subir una foto en el espacio público, por ejemplo, o alguna otra acción de las que se habían convocado.

(Bertaux, 1981), o de las trayectorias biográficas centradas en momentos de cambio ocupacional, educativo o familiar (Chamberlayne, et al., 2000), esta estrategia metodológica privilegió momentos significativos que tienen lugar durante la noche, o que remiten a la noche como espacio simbólico y emocional.

El uso del término "trayectoria" no remite aquí a una secuencia objetiva de posiciones ocupadas en el tiempo; es un hilo narrativo afectivo y situado que permite seguir los desplazamientos simbólicos, los vínculos sostenidos y las decisiones vitales que estructuran la experiencia nocturna. En este sentido, el enfoque se aproxima a lo que Bidart, et al. (2013) proponen como trayectorias relacionales: procesos abiertos y no lineales, organizados por vínculos y afectos antes que por eventos institucionalizados.

Los relatos no estuvieron organizados bajo una lógica afectiva y no cronológica. El foco nocturno permitió explorar cómo ciertos eventos condensan sentidos que se resignifican a lo largo del tiempo como primeras salidas, cambios de vínculos afectivos, rupturas, rituales de amistad o cuidados colectivos. Estas experiencias aparecen y reaparecen en los relatos como nudos narrativos y no como forma secuencial que permiten visibilizar cómo el ocio nocturno se convierte en una dimensión clave para comprender la experiencia social de los sujetos.

El diseño metodológico se orientó, entonces, por lo que podría describirse como una cartografía nocturna de las trayectorias. No se buscó reconstruir "la vida" completa, sino seguir cómo la noche funciona como eje organizador biográfico, afectivo y relacional. A través de los relatos, emergen saltos temporales constantes que articulan escenas de adolescencia con decisiones actuales, vínculos pasados con formas presentes de autocuidado, prácticas heredadas con estrategias de distanciamiento generacional.

Uno de los hallazgos centrales fue precisamente la forma en que la noche aparece como una trama que organiza y resignifica experiencias vitales. Las narraciones recolectadas se articulaban a partir de los vínculos afectivos, las emociones evocadas o las prácticas recordadas en lugar. Era frecuente que los relatos comenzaran en el presente, retrocedieran a la adolescencia y volvieran al momento actual desde una

nueva conciencia. En lugar de ordenar la vida por etapas, lo que emergía era una cartografía afectiva trazada desde los márgenes nocturnos, las interrupciones y las zonas de ambivalencia.

Esta forma de narrar no fue un desvío metodológico, sino parte del objetivo: permitir que los relatos dieran cuenta de cómo el ocio nocturno opera como repertorio estructurante, como forma de habitar el tiempo y producir sentido. Más que registrar hechos, se trató de identificar los modos en que la noche organiza la memoria, el deseo, el cuidado y la reflexividad. Como han planteado Rosenthal (2004) y Ricoeur (1990), el relato no solo expresa una experiencia; reorganiza el tiempo vivido y lo resignifica desde el presente, habilitando nuevas comprensiones sobre el yo y sus trayectorias. Finalmente, reconstruir trayectorias significa dialogar simultáneamente con el pasado y el presente. Es por esto que, a lo largo del trabajo, cuando es necesario, hago la precisión entre la cohorte de lxs padrxs que regulaban el acceso de lxs entrevistadxs en sus años formativos, también incluyo las prácticas del grupo de enfoque de mujeres con hijxs mayores de 18 años. La llamo “cohorte 1”. La cohorte dos es el centro de este trabajo, lxs adultxs jóvenes.

Desde el punto de vista práctico, esto implicó flexibilizar los formatos tradicionales de entrevista. Muchas conversaciones se extendieron en varios encuentros, otras iniciaron como intercambios informales y se convirtieron, en retrospectiva, en momentos clave del proceso de investigación. El enfoque de trayectoria con foco nocturno exigió una escucha atenta a lo no dicho, a las repeticiones, a los desplazamientos emocionales entre escenas.

Las temáticas que orientaron los relatos no fueron abordadas de manera separada o en bloques, fueron observados como motivos recurrentes que reaparecían en distintos momentos de la trayectoria. Las personas reflexionaban espontáneamente, y en distintos momentos del relato, sobre las condiciones que habilitan o impiden el ocio nocturno, las motivaciones que lo sostienen y las emociones que lo atraviesan. Estas dimensiones surgían como parte de un proceso narrativo donde las personas retomaban y resignificaban estas cuestiones a medida que reconstruían sus

experiencias en lugar de presentarse como respuestas directas a preguntas específicas.

El cuarto eje, que podría formularse como una reflexión sobre el repertorio y la trayectoria, funcionó como espacio de síntesis y elaboración crítica. En los tramos finales de los relatos, muchas personas volvían sobre las escenas compartidas para reflexionar sobre los cambios que habían atravesado, los aprendizajes acumulados y las decisiones afectivas que estructuraban su presente. En ese sentido, el repertorio de ocio nocturno se presentó como un hilo transversal que organiza distintas fases de la vida, haciendo visibles los desplazamientos subjetivos, las tensiones generacionales y las transformaciones en los vínculos sociales; no fue un listado de actividades, potenciando su profundidad analítica.

Es por esto que la última dimensión incluyó también referencias a momentos anteriores en la vida -adolescencia, veintes, maternidad reciente- que ayudaban a comprender las especificidades del presente o resignificar experiencias pasadas.

En suma, el foco nocturno fue un eje organizador que permitió comprender cómo ciertas experiencias, vínculos y sensibilidades adquieren sentido a lo largo del tiempo. La noche operó como un punto de articulación desde el cual las personas narraron y reflexionaron sobre sus trayectorias afectivas, sus aprendizajes y sus decisiones vitales.

Etnografía multisituada: seguir las redes del ocio nocturno más allá del Bar

La decisión de expandir el trabajo de campo más allá del Bar no respondió a un diseño metodológico preconcebido, sino a una serie de contingencias empíricas que reconfiguraron las condiciones sociales, espaciales y afectivas del ocio nocturno en la Ciudad de México. Acontecimientos como las marchas feministas, el sismo de 2017 y el aumento de la presencia del crimen organizado en los perímetros de sociabilidad nocturna no solo transformaron los marcos materiales de la noche, sino que activaron procesos de reorganización subjetiva y colectiva entre las personas entrevistadas. Estos eventos reabrieron conversaciones, reactivaron y prolongaron

vínculos y generaron una disposición compartida para reflexionar sobre la noche desde otros registros y en otros espacios, lo que derivó en encuentros sostenidos fuera del contexto original del bar, tanto diurnos como nocturnos.

Este proceso dio lugar a una expansión metodológica que se articula con los planteamientos de Marcus (1995) sobre la etnografía multisituada como estrategia de seguimiento de conexiones, asociaciones y trayectorias que rebasan un posicionamiento geográfico único. En lugar de focalizar el análisis en un solo espacio social, el enfoque multisituado permite reconstruir las redes de significación que se activan cuando los sujetos se desplazan entre contextos diversos. No se trata únicamente de "cambiar de lugar" en sentido geográfico, sino de reconocer que las prácticas sociales, en este caso, el ocio nocturno, se ensamblan a partir de interacciones distribuidas en el tiempo y el espacio, y que requieren ser captadas en sus distintas configuraciones situadas.

Si bien el Bar fue el punto de entrada empírico al campo, su función analítica fue la de un nodo, es decir, fue un espacio que permitió activar el seguimiento (*tracking)* (Marcus, 1995), de prácticas, narrativas y disposiciones que se proyectaban hacia otros entornos sociales. En lugar de concebir el bar como objeto de estudio cerrado, este funcionó como plataforma de acceso a escenas que no podían ser previstas de antemano, y que dieron lugar a una multiplicidad de espacios y momentos observables: cenas privadas, precopeos, fiestas temáticas, bares feministas, sobremesas familiares, trayectos de regreso, entre otros.

Esta forma de proceder se aproxima a lo que Marcus (1995) describe como "seguimiento de los sujetos" (*follow the people*) y "seguimiento de las metáforas" (*follow the metaphors*). El foco no estuvo en los lugares per se, sino en las trayectorias, desplazamientos y articulaciones que las personas construyen a lo largo de sus prácticas nocturnas. La investigación, por tanto, no buscó representatividad espacial, sino densidad analítica en la reconstrucción de circuitos, desplazamientos y significaciones.

Esta estrategia fue particularmente pertinente para estudiar el ocio nocturno como fenómeno procesual, disperso y situado, cuyas condiciones de posibilidad,

materiales, afectivas y simbólicas, se activan en distintos registros y ubicaciones. El seguimiento multisituado permitió así captar no solo las prácticas visibles del ocio, sino las infraestructuras, gestos y arreglos que lo hacen posible en distintas geografías. A través de este seguimiento, fue posible atestiguar y participar en los arreglos cotidianos que sostienen el ocio nocturno; desde la división generizada del trabajo doméstico referido al ocio, hasta los protocolos de cuidado mutuo que posibilitan la salida.

También se hicieron visibles las materialidades asociadas a la movilidad, la inversión económica y la preparación corporal, que varían según el espacio en que ocurren las prácticas. Estos elementos revelan repertorios que exceden tanto el bar como la noche misma.

La ampliación del campo fue también una respuesta a las dinámicas afectivas y prácticas del trabajo etnográfico prolongado. Como ha señalado Wacquant (2023), el conocimiento situado requiere no solo acceso cognitivo, sino la implicación del cuerpo en el terreno (*carnal sociology*). En este caso, el seguimiento de las trayectorias de ocio no habría sido posible sin una participación sostenida que permitiera captar no solo lo que se dice, sino lo que se hace y lo que se siente en distintos registros y espacios de la experiencia nocturna. El campo se volvió así una construcción en proceso, en la que las condiciones de posibilidad del acceso estuvieron marcadas por la confianza acumulada y por el reconocimiento mutuo de la investigadora como parte de los circuitos sociales observados.

Este desplazamiento fuera del bar también me permitió observar y participar en los arreglos domésticos, espaciales y afectivos que hacen posible el ocio nocturno. A diferencia del espacio del bar, donde muchas de estas condiciones quedan implícitas o invisibilizadas, los nuevos escenarios me permitieron atestiguar directamente cómo se organiza el trabajo generizado que habilita la participación nocturna: desde quién cuida a los hijos, quién se encarga de coordinar la logística grupal, quién asume los gastos o quién define los espacios seguros, cuándo y para quién. Al mismo tiempo, expusieron dimensiones menos visibles del ocio tales como la circulación de objetos

y decisiones estéticas involucradas que fungen como rastros de la cultura material del cuidado y la preparación

Se hizo evidente que el ocio nocturno es una práctica ensamblada a partir de múltiples condiciones previas. Algunas de estas remiten a territorios que suelen quedar al margen del análisis: la casa, el transporte o los espacios digitales. Otras, en cambio, implican dimensiones menos evidentes, pero igualmente determinantes, como los horarios laborales, pensados como territorios temporales, o las formas de presentarse ante el mundo nocturno, entendiendo el cuerpo como una escala territorial también.

Desde esta lógica, la etnografía multisituada permitió observar el ocio nocturno como un ensamblaje de prácticas, disposiciones y afectos que se despliegan en tiempos diferenciados y espacios múltiples. La noche no comienza ni termina en los bares sino que se prepara con anticipación, se resignifica en la conversación posterior, se vincula con geografías del trabajo, del cuidado, del deseo y del miedo. Esta constatación dio lugar al concepto de *repertorios de ocio nocturno*, formulado para capturar precisamente la multiplicidad de escenas, cuerpos, decisiones y negociaciones que estructuran la experiencia nocturna en el curso de vida.

Más que un recurso metodológico, la etnografía multisituada se volvió una necesidad analítica. Permitió captar cómo se produce el acceso desigual a ciertos espacios, cómo se reconfiguran los vínculos a partir del contexto, y cómo ciertas sensibilidades emergen o se inhiben según el entorno.

Otrxs actores del ocio nocturno

Si bien el eje principal de esta investigación fueron las trayectorias nocturnas de personas treintañeras con prácticas activas de ocio nocturno, el diseño metodológico incorporó deliberadamente a otros actores cuya experiencia contribuye a delinear las condiciones estructurales, afectivas y logísticas que configuran sus repertorios.

Esta decisión parte de una concepción del ocio nocturno como una constelación de interdependencias, en la que participan personas que, aun sin estar en posición de “consumidorxs”, inciden decisivamente en cómo se produce, se regula y se vive la

noche. Al mismo tiempo, al producirla para otrxs, esas personas también ven transformadas sus propias prácticas.

En ese sentido, se incluyó a tres grupos cuya posición en el circuito nocturno permite observar dimensiones analíticas clave: a) el staff del bar, como trabajadorxs jóvenes especializadxs en el servicio nocturno y la producción de sus atmósferas; b) conductores de plataformas de transporte privado, cuya mediación posibilita o restringe la movilidad segura durante la noche; y c) un grupo de mujeres mayores (madres de adolescentes y jóvenes), cuya perspectiva aporta claves sobre la transmisión intergeneracional de saberes, miedos y umbrales de legitimidad respecto al ocio nocturno.

Staff del Bar: expertise encarnado y exclusión del ocio

La inclusión del *staff* -el equipo de trabajadorxs del Bar- como grupo de interés surgió de forma orgánica durante mi inserción laboral en El Bar. A lo largo de las tres semanas en que trabajé como parte del equipo, fue evidente que lxs trabajadores compartían trayectorias laborales y vitales que diferían sustantivamente de las de los clientes habituales. Este contraste no era solo económico o generacional; también es temporal y afectivo: los trabajadores *producían* el ocio nocturno, pero en una posición que les impedía ejercer su propio ocio.

El personal de atención tenía entre 21 y 28 años. A diferencia del personal administrativo o de cocina, este grupo desarrollaba un *expertise* visible, codificado corporal y socialmente valorizado dentro del circuito Roma-Condesa al producir *atmósferas nocturnas*. Su desempeño requería una serie de saberes tácitos como la gestualidad, códigos estéticos y gestión emocional (Hochschild, 1983).

Para registrar estas experiencias, diseñé un conjunto de entrevistas a profundidad centradas en dos ejes metodológicos: por un lado, los criterios que, desde su experiencia, definían un servicio exitoso o fallido; y por otro, las repercusiones que trabajar exclusivamente de noche tiene sobre su vida social.

Las entrevistas (cuatro, tres hombres y una mujer de entre 21 y 26 años), se realizaron a lo largo de tres meses. Éstas ocurrieron en dos espacios 1) El Bar en el

periodo que cerraban las puertas y se realizaba el corte de caja, cuando lxs trabajadores podían convivir con lxs clientes, entre ellxs, e incluso podían consumir alcohol. 2) Vía la aplicación de videollamadas *zoom* para visitar aquellos temas que se sentían incómodos verbalizando en su lugar de trabajo, o en los que las distracciones propias del bar impedían profundizar.

Así, surgieron relatos sobre la incomodidad de trabajar en un entorno que se percibe como festivo, pero que implica un esfuerzo físico sostenido y una vigilancia emocional constante.

Algunas de las entrevistas también revelaron el costo que esta dinámica tiene sobre sus propios vínculos afectivos. Varixs mencionaron la dificultad para mantener amistades o relaciones sentimentales con personas que no compartieran su régimen temporal, y la sensación de vivir "fuera de horario", sin fines de semana compartidos ni posibilidad de improvisar encuentros.

Estas experiencias permiten pensar al *staff* como una figura clave para entender los límites materiales del ocio nocturno. Su presencia garantiza el funcionamiento del circuito, pero su participación está estructuralmente excluida del goce que ese circuito promete. Este juego de ausencia/presencia me permitió extrapolar las reflexiones hacia los consumidores del ocio nocturno, y también problematizar la producción de ocio en entornos no comerciales a costa del disfrute propio. Las condiciones de acceso implican también condiciones de exclusión.

Imagen 7. El *staff* del bar mientras desarrollaba trabajo de campo en él (2016). Imagen proporcionada por un propietario del bar.

Uber y Cabify: trayectos emocionales y logística del cuidado

La incorporación de conductores de plataformas de transporte como Uber y Cabify al diseño metodológico respondió a una observación reiterada durante el trabajo de campo: la movilidad nocturna no solo es un componente logístico del ocio, sino una de sus principales condiciones de posibilidad. En los relatos de lxs treintañerxs, el uso de transporte por aplicación aparecía como una solución habitual a la inseguridad, la distancia o la necesidad de moverse en horarios y rutas que escapan

a los circuitos de transporte público. Este servicio está sostenido por cuerpos que también habitan la noche, como cuerpos en riesgo, pero que tienen el potencial de poner en riesgo a otrxs.

La decisión de incluir sus voces surgió inicialmente de un ejercicio reflexivo. Durante las primeras semanas de trabajo de campo, comencé a notar cómo se transformaba mi propia experiencia de los trayectos nocturnos. Antes asistía al bar dos veces por semana y regularmente acompañada; al comenzar la investigación, empecé a hacerlo cuatro veces por semana, sola. La repetición de estos trayectos me hizo más consciente del entorno, de mis reacciones físicas y emocionales, y del tipo de vínculo que se genera con el conductor en un trayecto corto, pero con una gran carga emocional. El miedo atravesaba la experiencia. En un principio entablé conversaciones con los choferes como una estrategia para generar empatía, pero también movilizada por la curiosidad.

En una de esas noches pregunté a un conductor si experimentaba miedo al trabajar de noche. Me respondió que sí, pero agregó algo que marcó el resto de este eje metodológico: *"hay que leer todo el tiempo, no solo la calle, también al pasajero… y a ti mismo, cómo estás, si pareces débil, si pareces molesto"*. Esa conversación dio lugar a una estrategia más sistemática: diseñé un breve cuestionario que apliqué en 20 trayectos más, todos realizados en la ruta Bar-casa, entre las 2:00 y las 4:00 a.m. El cuestionario incluía preguntas sobre antigüedad laboral, diferencias entre el servicio diurno y nocturno, experiencias emocionales, estrategias de manejo del riesgo y efectos personales del trabajo nocturno.

Las respuestas recogidas provinieron de hombres entre 30 y 55 años, salvo una mujer conductora. Los relatos revelaron una gestión emocional constante; los choferes, como lxs pasajerxs, no solo debían evaluar su entorno externo, sino modular su propio cuerpo, tono de voz y gestos para no parecer ni vulnerables ni amenazantes.

El trabajo nocturno aparecía, además, como un espacio que demanda gestión emocional. Esta dimensión afectiva del trayecto, como espacio íntimo, riesgoso, efímero y móvil, se volvió central para pensar cómo el ocio nocturno no comienza ni

termina en los lugares de consumo, incluye también las transiciones, los retornos y los intersticios. En este sentido, el trayecto no es una transición entre espacios de ocio, sino un espacio de experiencia nocturna en sí mismo, donde se activa una economía afectiva compleja, atravesada por género, percepción del riesgo y gestionada por medio de trabajo y labor emocional.

Desde el punto de vista metodológico, esta incorporación permitió contrastar la experiencia del circuito desde una posición subordinada, cuya relevancia se hace visible cuando se intersecta con otras formas de vulnerabilidad -de género, de clase, de exposición nocturna, por mencionar algunas-.

Esta dimensión también dialoga con las entrevistas a mujeres treintañeras, para quienes la seguridad en los trayectos era una preocupación constante. Si bien el uso de plataformas era percibido como una estrategia de cuidado, paradójicamente, también era uno de los principales territorios percibidos como peligrosos. Los relatos de los conductores y de lxs pasajerxs muestran que esa seguridad es frágil, dependiente de interacciones que requieren lecturas rápidas, silencios estratégicos y una coreografía emocional de ambas partes. Desde esta perspectiva, los choferes no son meros facilitadores del ocio, sino agentes que participan activamente en la producción (y, a veces, en la amenaza) de sus condiciones de posibilidad.

El grupo de enfoque: transmisión intergeneracional del ocio nocturno

La inclusión de un grupo de mujeres entre 45 y 62 años como parte del trabajo metodológico surgió de forma inesperada, pero respondió a una inquietud constante durante el análisis: ¿cómo se construyen, negocian y reproducen los sentidos del ocio nocturno más allá de una sola generación? Esa inquietud se derivó de la estructura narrativa en los relatos con foco nocturno, como detallé en apartados anteriores. Las entrevistas con personas treintañeras, en especial con mujeres, hacían referencia frecuente a sus madres, no solo como figuras normativas, sino como referentes de cuidado, mediación y, en muchos casos, tensión. Esto motivó la incorporación de un grupo de enfoque como técnica para explorar las formas en que el derecho al ocio nocturno, y su legitimidad, se negocia en el marco familiar.

El acceso a este grupo se dio a partir de la relación con Enrique, un joven de 18 años que trabajaba como cajero en El Bar. A diferencia del resto del *staff,* Enrique no tenía experiencia previa en bares ni necesidad económica inmediata. Había obtenido el trabajo a través de redes personales de su madre y lo desempeñaba como una actividad transitoria antes de comenzar la universidad. Su perfil contrastaba con el de sus compañeros, tanto por su trayectoria como por el tipo de apoyo familiar que recibía. La disposición de su madre para facilitar su trabajo nocturno, al grado de comprarle un automóvil para su traslado desde el Estado de México, me llamó la atención, en especial por el contraste con las historias de rechazo o conflicto familiar que había escuchado en el resto del *staff*.

A manera de broma en una conversación informal en el momento de cierre de caja, le comenté a Enrique que me gustaría entrevistar a su madre. Al día siguiente, ella me envió un mensaje invitándome a su casa. Cuando llegué, me esperaban seis mujeres, todas madres de personas entre 18 y 32 años, dispuestas a conversar. Ante esta oportunidad, reorganicé la entrevista individual que había preparado y la transformé en una dinámica de grupo de enfoque, centrada en tres grandes ejes: sus propias experiencias de ocio nocturno, las estrategias para gestionar el ocio de sus hijxs, y los sentidos que atribuyen a esas prácticas desde su posición actual.

Todas las participantes eran profesionistas, vivían en zonas residenciales del Estado de México (Condado de Sayavedra, Rancho San Juan y Chiluca) y compartían un perfil socioeconómico similar al de los y las treintañeras entrevistadas: ingresos altos, acceso a servicios de movilidad privada, redes familiares amplias. La conversación, más que estructurarse como un cuestionario, fluyó como una serie de relatos encadenados en los que emergían emociones, anécdotas y dilemas sobre la libertad, el cuidado y la gestión del tiempo propio y ajeno.

Metodológicamente, este grupo de enfoque aportó un punto de partida empírico para pensar la transmisión intergeneracional del ocio nocturno no como herencia directa, sino como una trama compleja de aprendizajes, restricciones y adaptaciones. Las mujeres relataron tensiones entre sus deseos de autonomía y las responsabilidades que asumieron como esposas y madres, así como el modo en que

eso impactó su relación con la noche. Algunas recordaban haber dejado de salir tras el nacimiento de sus hijxs, otras nunca habían tenido una vida nocturna activa. Sin embargo, también expresaron ambivalencias respecto al ocio de sus hijxs, oscilando entre la necesidad de permitirles libertad y el temor a los riesgos asociados.

Estas conversaciones permitieron trazar una continuidad con los relatos de lxs treintañerxs. Varias mujeres del grupo expresaron preocupaciones similares a las de sus hijas o nueras sobre la carga afectiva y logística que implica salir de noche, el juicio social hacia las mujeres que lo hacen, y la dificultad para encontrar espacios propios en una vida marcada por la disponibilidad hacia otros. En sus narraciones se visibilizaban formas encarnadas de transmisión emocional, no siempre verbalizadas, que influían en la manera en que sus hijxs experimentaban o restringían su derecho al ocio.

Desde una perspectiva metodológica, este grupo no buscó establecer comparaciones generacionales rígidas, sino abrir un espacio de reflexión sobre las continuidades y desplazamientos en torno al ocio nocturno como problema afectivo, moral y de clase. Los hallazgos derivados de este grupo fueron posteriormente integrados de forma transversal, en particular para problematizar la construcción de género, la división sexual del cuidado y los modos en que se negocia, reproduce o disputa el acceso diferenciado a la noche.

Sola y Tarde. Cuando tu campo te hace temer (y gozar)

Durante este proceso, fui constantemente consciente de cómo mi cuerpo y mi presencia eran leídos por quienes me rodeaban. Ajusté mi postura, lenguaje y forma de acercamiento para evitar malentendidos y establecer una relación clara como investigadora. Esa conciencia, de cómo era mirada, y de cómo debía mirar, no fue una anécdota paralela, fue parte integral del trabajo de campo. La etnografía fue también una negociación cotidiana entre cercanía y distancia, entre lo que podía observarse y lo que solo podía compartirse bajo ciertas condiciones de confianza. No se trataba de obtener información, sino de sostener vínculos en condiciones éticas, atravesadas por mi posición en el mundo.

(¿Por qué) sola y (tan) tarde (?) o (tan) sola y de noche fueron expresiones que escuché en repetidas ocasiones durante el trabajo de campo. Me las dijeron los choferes de Uber o Cabify, mi madre preocupada, algunas personas que entrevisté, el encargado del estacionamiento junto al bar, los vigilantes del edificio donde vivía, e incluso la señora que vendía quesadillas por las noches en mi cuadra. Con el tiempo, me descubrí repitiéndolas para justificar por qué me iba más temprano del bar en algunas ocasiones, por qué decidía una vestimenta sobre otra o por qué había adoptado hábitos nuevos como compartir mi ubicación camino al bar y de regreso.

Yo no me había sentido vulnerable ni asustada al principio. Fue la repetición de los trayectos; estar sola y tarde fuera de casa cuatro veces por semana, lo que instaló la ansiedad como parte de la experiencia. Mis emociones no respondían a una amenaza concreta, sino a quién soy y lo que eso significa en esta ciudad, en este tiempo. Era una mujer (que debería sentir miedo y orientar su conducta a partir de él), en mis treintas (ya grande "para estas cosas"), que camina y sale sola (sin un hombre) por la calle (cuando debería estar en casa), más de la mitad de la semana (una frecuencia por demás excesiva).

Ese reconocimiento de la brecha entre lo que sentía y lo que se esperaba que sintiera, además de las emociones que tuve que tolerar para estar presente y desarrollar esta investigación, marcó el trabajo de campo de forma definitiva. Experimenté un abanico de emociones exacerbadas, tanto positivas como negativas, y tuve que intervenir sobre ellas para poder seguir, con mayor o menor éxito según el día. El miedo no fue la única emoción que me recordaba el lugar simbólico que ocupo en el mundo. También estaban la frustración por contactos físicos no pedidos, o los consejos no solicitados de quienes cuestionaban dónde (un bar, la calle, una casa ajena, un auto) y cómo (tarde y sola) decidí hacer investigación.

Calculé cómo mi presencia y mis acercamientos podían ser leídos, diseñé con cuidado dónde, cómo y cuándo hacer entrevistas para ser percibida como investigadora y no como participante de la fiesta, aunque participar de la fiesta se reveló necesario al transcurrir el proceso. A veces me alineé con esas miradas para poder dialogar; otras, resistí sus efectos, aunque eso implicara perder el potencial de

colaboración. No fue una estrategia lineal: ajusté, negocié y deshice esas decisiones muchas veces, algunas de forma consciente, otras sin darme cuenta del todo. Esa omnipresencia de emociones, cálculos y percepciones fue una parte estructural del trabajo, que registré cuidadosamente y sobre la cual conversé también con entrevistadxs, en un proceso reflexivo compartido que atravesó toda la investigación.

En muchos momentos, como propone Gould (2015) en su texto *"When your data make you cry"*, el conocimiento no emergía de la distancia analítica sino del contacto emocional con las personas y con sus relatos, y con los míos. La densidad del campo no solo se mide en registros y transcripciones, también lo hace en la capacidad de dejarse afectar, y de pensar desde esa afectación sin romantizarla.

El tipo de conocimiento producido aquí parte de una objetividad encarnada (Haraway, 1988), situada en un cuerpo que fue más consciente que nunca de su presencia real y simbólica: de sus confines, sus afectaciones y sus emociones.

Y, sin embargo, no todo fue miedo. Esta fue también una experiencia profundamente gozosa. En el campo encontré compañía, complicidades, afectos inesperados y formas de maximizar la dicha. Descubrí que, dentro de un mundo desigual, precario y vigilado, existen resquicios para el placer y el cuidado de los vínculos; la conexión. Esa fue, quizá, la pista más conmovedora en el proceso de reflexión previo al análisis sistemático: que en el ocio nocturno se cultivan formas de cuidado, presencia y deseo que desafían la precariedad de lo cotidiano. Y que, por eso mismo, vale la pena estudiarlo y habitarlo.

Hacia un análisis entrelazado: copresencias, ausencias, afectos e infraestructuras compartidas

Los resultados de esta investigación no se presentan organizados por bloques separados de actores, a saber, trabajadores, asistentes, choferes o madres, porque tampoco fueron concebidos así. La etnografía reveló un conjunto de prácticas, afectos e interdependencias que configuran el ocio nocturno como una experiencia coproducida, donde circulan estados emocionales, disposiciones corporales y gestos que entrelazan a sujetos en posiciones desiguales, pero mutuamente implicadas.

No es que las entrevistas con trabajadorxs del bar hubieran sido diseñadas solo para entender el trabajo nocturno de servicio, o que los choferes sean pensados únicamente desde el miedo que padecen o provocan, sino que sus experiencias permiten interrogar el conjunto. En el primer caso, mirar el trabajo nocturno obliga a pensar en las ausencias, interrupciones y restricciones que afectan tanto a quienes trabajan como a quienes asisten -o no- a los espacios del ocio. En el segundo, las conversaciones con choferes evidenciaron formas de modulación afectiva que no se agotan en la experiencia del transporte, por el contrario, también atraviesan a otros agentes entrevistadxs. Trabajadorxs y asistentes participan en procesos de anticipación del otrx, gestión emocional y presentación estratégica de sí, en el sentido propuesto por Goffman (2009), que organizan la interacción en diversos entornos. Desde la barra y el automóvil, hasta la fila del baño, la casa antes de salir o el grupo de mensajería digital que define el plan de la noche.

Estas dinámicas dan cuenta de geografías emocionales del ocio nocturno, es decir, las presento como tramas situadas donde los afectos se distribuyen, se negocian y circulan entre cuerpos posicionados simbólicamente de forma desigual. No hablamos de emociones individuales, sino de formas colectivas de presentarse, acompañarse, protegerse o simplemente experimentar en conjunto, moldeadas por el contexto, el género, la edad y las jerarquías espaciales.

A lo largo del trabajo de campo, lo que comenzó como un intento por mapear presencias derivó también en una lectura de las ausencias. Pensar quién no está, quién no puede estar, y qué condiciones habilitan o restringen esas presencias. Los vínculos entre trabajadorxs, asistentes y operadorxs de servicios permiten ver la noche como una infraestructura compartida, sostenida por múltiples formas de trabajo, remunerado y no remunerado, que frecuentemente permanecen invisibles. Estas infraestructuras exceden el espacio del bar e involucran territorios domésticos, públicos y semiprivados, así como arreglos afectivos y logísticos, cuya organización, en gran parte sostenida por mujeres, también es condición de posibilidad del ocio ajeno.

Este enfoque no solo da cuenta del proceso etnográfico, sino que define también la forma en que serán analizados los materiales recabados. En lugar de presentar escenas clasificadas por tipo de actor, el análisis que sigue se hilvana a partir de tres conceptos que responden a los objetivos de la investigación: *repertorios de ocio nocturno*, *repertorios de lazos afectivos* y una lectura transversal de las afectividades. A través de ellos, propongo entender la noche como una trama de prácticas y sensibilidades atravesadas por desigualdades estructurales, jerarquías morales y condiciones materiales.

Busco observar cómo las personas configuran y transforman sus prácticas nocturnas a lo largo del tiempo, en relación con los vínculos que sostienen y las figuraciones sociales en las que están insertas. Lo que sigue no son resultados desagregados por categoría social, sino escenas, desplazamientos y negociaciones donde se cruzan posiciones, cuerpos y afectos. Porque en la noche no hay actores aislados. Lo que encontramos son copresencias distribuidas que configuran, padecen y a veces resisten las condiciones que organizan quién puede habitarla, o no hacerlo.

4. El trabajo del ocio nocturno

La participación en el ocio nocturno se sostiene, entre otros factores, sobre una trama de trabajos, visibles e invisibles, que lo hacen posible. Algunos son remunerados, como el desempeño del personal de bares, restaurantes, transporte, seguridad o cuidados, que producen y mantienen la atmósfera festiva, gestionan interacciones y resuelven la logística material de la noche. Otros son no-remunerados, e igualmente indispensables: gestiones de cuidado propias o para otrxs, coordinación de horarios, acompañamientos, organización de eventos y tareas que garantizan que las personas puedan estar y permanecer en los espacios nocturnos.

Aunque de naturaleza distinta, ambos tipos de trabajo comparten rasgos esenciales. Requieren habilidades estéticas, relacionales y sensoriales; implican inversiones de tiempo, energía y trabajo/labor afectiva; y se desarrollan en un contexto atravesado por desigualdades de género, clase y generación. El trabajo remunerado, incluso en sus formas más precarizadas, se reconoce como tal y se inscribe en un circuito de intercambio económico. El no remunerado, en cambio, se ejerce bajo lógicas de reciprocidad, compromiso y expectativas sociales, y permanece, la mayoría de las ocasiones, fuera del reconocimiento público, pese a que sus efectos son decisivos para la existencia y calidad de la experiencia nocturna.

Las fronteras entre ambos son permeables; competencias adquiridas en un ámbito se trasladan al otro, y las responsabilidades de cada uno también suelen superponerse. Así, aquello que varía es su visibilidad, su posición en el entramado de figuraciones que sostienen la noche, y las condiciones en que se realizan. Explorar estas dimensiones permite comprender cómo se configura una arista definitoria de las condiciones de posibilidad del ocio nocturno, quién asume su sostenimiento y bajo qué lógicas, así como las formas en que esas tareas modelan presencias, ausencias y desigualdades en la noche urbana.

El trabajo remunerado del ocio nocturno

El trabajo remunerado vinculado al ocio nocturno no solo provee servicios, sino que crea las condiciones atmosféricas, logísticas y afectivas que definen la experiencia misma. Desde el personal de barra y cocina, hasta los choferes de transporte nocturno, entre otros, su labor articula una serie de competencias técnicas, estéticas y emocionales que producen la noche como un espacio social habitable. Estas tareas, aunque insertas en un circuito económico formal o semiformal, suelen desarrollarse bajo condiciones de precariedad, alta demanda física y exposición a interacciones afectivas de alta intensidad, lo que requiere habilidades de regulación emocional internas y externas, y adaptación constante a públicos cambiantes.

El trabajo de bares

El Bar, al ser el primer nodo del repertorio del ocio nocturno de lxs treintañerxs con el que tuvimos contacto, fue el primer espacio donde pudimos observar la producción de la noche por parte de lxs trabajadorxs. Con "producción de la noche" me refiero al acto de crear el tipo de atmósfera festiva necesaria para que se cumpla la expectativa de una salida a un bar. En este trabajo, entendemos la atmósfera como una cualidad espacial afectiva que no pertenece ni exclusivamente al objeto ni al sujeto, sino que emerge en su interrelación. Böhme (1993) entiende las atmósferas como "espacios de sensación" generados por la presencia simultánea de cuerpos, objetos, luces, sonidos y gestos que afectan a quienes los habitan. Sobrepasa los recursos de decoración y ambientación al convertirse en una configuración estética que produce disposiciones emocionales compartidas. En el contexto del ocio nocturno, la atmósfera es un ensamblaje sensible que guía las expectativas del disfrute, condiciona las formas de interacción social y constituye una experiencia colectiva donde lo visible, lo audible y lo intangible se articulan en una tónica común.

El trabajo nocturno de bares tiene repercusiones peculiares sobre la vida y los cuerpos de lxs trabajadorxs. A diferencia de otros empleos, su rendimiento no se mide solamente por el cumplimiento de tareas visibles, sino por la capacidad de sostener una atmósfera nocturna para la clientela. Explorar ese costo -físico, y afectivo- es indispensable para entender las condiciones estructurales que hacen

posible el ocio nocturno de quienes acceden a él como consumidorxs, pero que se sostiene, en gran medida, sobre el esfuerzo invisible de otrxs. Comprender estas implicaciones es clave para pensar las verdaderas condiciones de posibilidad del goce en la noche urbana

Es necesario recordar que El Bar no estaba ubicado en cualquier sitio, sino en el epicentro de la vida nocturna del circuito Roma-Condesa, cumpliendo así con el primer requisito de un espacio idóneo para convertirse en el bar de confianza de lxs entrevistadxs. La ciudad tiene su propia jerarquía de espacialidades, donde aquellas que están en los centros de ocio tienen primacía sobre las de las periferias en el imaginario de las personas, forzando a que grupos de amigxs se desplacen hacia las zonas de ocio reconocidas como tales, independientemente de la oferta recreativa que tengan más cercana (Macías, 2023). Así, El Bar reunía las condiciones de un espacio cuya valoración dependía de un conocimiento especializado, adquirido con el tiempo, para ser apreciado y deseado por la clientela; un lugar de moda que exigía de sus asistentes cierto capital cultural para reconocerlo como tal.

Producir la atmósfera nocturna *adecuada* en El Bar requiere, en primer lugar, que el personal se alinee con códigos estéticos particulares. La mayoría de sus trabajadorxs provienen de clases populares y residen en zonas periféricas en la ciudad, esto es, en los primeros diez años de trabajar en el circuito nocturno de los bares[24]. Esas periferias tienen códigos estéticos estigmatizantes que, sin embargo, en el circuito de bares apelan a la autenticidad. Ese estilo, que lxs trabajadorxs denominan como "del barrio" se convierte en una variable mercantilizable que les permite insertarse en el circuito del ocio nocturno de la Ciudad de México, principalmente en los bares del circuito Roma-Condesa y Juárez.

Así, el *estilo del barrio* no es únicamente un marcador de origen, sino un activo codificado que puede facilitar el ingreso y la permanencia laboral. Para lxs trabajadorxs su corporalidad, su manera de vestir y moverse, e incluso su forma de hablar, son leídos por lxs empleadores y clientelas como parte central de la atmósfera

[24] Si lxs trabajadorxs continúan una trayectoria de profesionalización en ascenso, es común que reubiquen su lugar de residencia a un punto más cercano a sus centros de trabajo.

nocturna que vale la pena experimentar. Los tatuajes visibles en las manos, la cara o el cuello, cortes de cabello precisos, ciertas posturas o gestualidades, evocan una masculinidad *auténtica* que es deseada en un mercado que fetichiza lo espontáneo y la otredad, siempre y cuando estén cuidadosamente administradas.

Pero ese capital simbólico no opera por sí solo. Su valor depende de una modulación precisa: lo que se interpreta como *barrio* puede sobrepasar el estigma y convertirse en una virtud al dejar de percibirse como una *amenaza*. Lxs trabajadorxs deben aprender a reconocer y traducir los códigos sociales de sus clientes para que su presencia sea percibida como valiosa. Esto implica alterar su forma de hablar, como neutralizar acentos u omitir palabras como "valedor", "amigo/amiga" cuando se dialoga con la clientela, controlar la gestualidad corporal como el modo de andar, evitar expresiones que se asocien con clases populares y adoptar formas de interacción que inspiren confianza sin caer en una deferencia excesiva. Conservar la estética, pero ajustada, representa una versión estilizada del *otro* que entretiene, sirve y cuida, sin hacer evidentes las jerarquías que permiten ese juego.

Este proceso de modulación es exigente, y opera como un umbral para la profesionalización. Quienes logran sostener ese equilibrio son quienes eventualmente reciben promociones internas, pueden acceder a bares de mayor prestigio o contratos como representantes de coctelería. Pero antes de que esa profesionalización ocurra, si ocurre, la mayoría de lxs trabajadorxs se mantiene en una estructura informal y precaria, donde los ingresos dependen casi exclusivamente de las propinas. De ahí que el alineamiento con la atmósfera que espera la clientela sea crucial. Las propinas funcionan como mecanismo de remuneración, pero también como dispositivo de control en tanto cualquier deslizamiento fuera de las formas esperadas, se castiga económicamente y de forma inmediata.

Ángel, uno de mis colaboradores principales para esta investigación, laboraba en El Bar en el periodo en que era mi principal de lugar de observación. Él era el encargado de barra, una posición demandante físicamente, y que se responsabiliza de su funcionamiento eficiente. Él fue quien decidió que yo me enfocaría en entregar

cervezas a la clientela, cuando pude identificar un patrón estético en quienes laboraban en el espacio, sin titubear respondió:

"A los dueños de bares les encanta que te veas así, o sea, todo rayado, sobre todo de las manos, el cuello y la cara[25]*, pero la gente cuando te ve así en la calle, hasta se cruza la calle porque cree que la vas a asaltar. En la industria [del ocio nocturno] tienes que aprender a verte barrio, pero no ser chaka."*.

Esta percepción fue compartida, con variaciones, por lxs otrxs trabajadorxs del equipo con quienes conversamos; ellxs reconocían que su apariencia influía tanto en la posibilidad de ser contratadxs como en la forma en que eran tratadxs por la clientela.

Es decir, deben aprender a modular su corporalidad en clave de clase, mientras son conscientes de que las decisiones estéticas que toman para seguir en el empleo tienen consecuencias y significaciones en tensión en otros espacios, incluyendo otras alternativas laborales.

Sin embargo, aún con el peso que implica esa curva de aprendizaje, los aprendizajes corporales no se limitan a comunicar una versión refinada de la estética del *barrio*. En su mayoría, lxs trabajadorxs poseen repertorios de ocio que no contemplan bares como El Bar, de modo que, independientemente de que trabajen ahí o asistan como consumidorxs, desconocen no solo los espacios, sino también los productos que se consumen en ellos.

Trabajar en recintos de gama media-alta como El Bar exige un aprendizaje corpóreo y lexical, pero eso implica, por tanto, uno sensorial[26]. Se aprenden sabores, olores, se interioriza qué tipo de productos complementan bien otros, e incluso se asocian dichos sabores y olores con diferentes marcas. También es necesario aprender un *performance* del oficio que no se agota en la presentación estética. Es necesario un conocimiento técnico que pasa por lo háptico para aprender a utilizar el *shaker*, o

[25] En otros contextos, su barrio incluido, tener tatuajes en la cara alude a la pertenencia a ciertas pandillas (Nateras, 2012).
[26] Para profundizar en las características del trabajo de bares de otras gamas y sus vicisitudes, ver Becerra (2018a, 2018b)

batidor, por ejemplo. Representación que abona a la atmósfera nocturna del bar al comunicar *expertise*.

Así, al trabajar en El Bar fue necesario aprender no solo de los productos y cómo servirlos, sino cómo olerlos, degustarlos y describirlos. Específicamente hablando de lxs bartenders, pero también de lxs meserxs[27]. Aprender a hacer un *buen trago* no es suficiente, es necesario tener el vocabulario necesario para describirle de forma creíble frente a un cliente. En los bares de media y alta gama, no basta con decir que una bebida está "fuerte" o "suave": se espera que se puedan usar adjetivos evocadores como "cítrico", "herbáceo", "terroso", "sedoso" o "con taninos marcados". Ese lenguaje, sin embargo, no se enseña de forma formal. Se adquiere estando ahí, escuchando cómo lxs colegas presentan los cocteles, observando cómo los describen lxs más expertxs, y degustando de forma reiterada hasta poder identificar sabores, texturas e intensidades. Manuel, trabajadxr de barra, durante sus primeras semanas en el empleo comentó sentirse ridículo al intentar describir un trago sin sonar falso o exagerado: *"Yo decía que estaba rico, hasta que me enseñaron a decir que tenía notas cítricas y final herbal. Me costaba trabajo decirlo sin reírme."*

Este tipo de aprendizajes es importante para permanecer en El Bar, pero también para poder trabajar en otros de la misma o mejor gama, para poder recibir propinas generosas al final del día, y, quizá más importante, para presentarse como embajadores culturales (Ocejo, 2010) y no solo como servidores de tragos.

De esta manera, presentarse como profesionales que poseen conocimientos de los que la clientela carece en muchas ocasiones, ayuda a sortear barreras de clase en el trato directo con los clientes.

[27] Es indispensable hacer un paréntesis para señalar que en este espacio las mujeres trabajadoras afirmaban tener una experiencia radicalmente distinta a la que habían tenido en otros bares. Asumían que el motivo era que como los propietarios no tenían experiencia en el rubro, sus prácticas para conducirse en El Bar y su tolerancia a actitudes como acoso sexual ya sea por parte de ellxs mismxs, del resto del *staff*, y de los clientes, era nula. Es por eso que, en este apartado no abordo su experiencia de forma diferenciada.

Si que los bares que frecuentan estén en circuitos reconocidos de ocio nocturno es la primera motivación de apego a un lugar por parte de lxs clientes, *sentirse en casa* es el segundo motivo.

Ese *sentirse en casa* implica, sino familiaridad con lxs trabajadorxs, sí una sensación de comodidad que no puede ser rota por una percepción de otredad radical mutua. Se espera que lxs trabajadorxs respondan con cortesía sin asumir sumisión. Producir la noche en este sentido es hacerlo desde un registro de servicio que está vinculado con la gestión emocional de los clientes, y la labor emocional de lxs trabajadorxs.

Ángel atribuía su rápido ascenso en el campo del trabajo de bares -de *barback*[28] a encargado de barra en solo tres años- a su capacidad para identificar los códigos de clase y navegarlos exitosamente no solo en su corporalidad, sino en el trato con lxs clientxs:

"No puedes ponerte de tapete, pero tampoco ponerte mamón, porque, déjate de la propina, no vuelve a regresar ese güey al lugar. La barra de por sí te da status, morras que jamás te pelarían de día se te acercan solo porque estás en la barra.".

La clientela evalúa la "actitud" del trabajadxr, su disposición, su simpatía incluso, pero también su capacidad para anticipar deseos o solucionar tensiones. Cualquier quiebre en ese clima puede significar una pérdida económica directa. Así, el éxito de su permanencia no refleja únicamente la ejecución técnica del trabajo, sino la lectura correcta del contexto, el manejo estético y emotivo del propio cuerpo y del entorno, y la habilidad para sostener una atmósfera placentera incluso cuando se está agotadx, enojadx o atravesando situaciones personales difíciles. Un trabajador nuevo que mantuvo su acento marcado y trato familiar, en demasía, fue despedido al poco tiempo, sin explicación formal.

La noche, entonces, debe ser producida. La escena nocturna que lxs clientes experimentan como espontánea, fluida o sofisticada es resultado de una puesta en escena compleja donde cada gesto importa. Esta puesta en escena puede leerse, de

[28] Esta posición se encarga de la limpieza y el transporte de los insumos de la bodega a la barra principalmente. El *barback* no tiene contacto con los clientes y su trabajo físico es el más duro en la jerarquía de la barra.

acuerdo con Goffman (1959), como un *performance* donde cada trabajador ocupa un rol determinado dentro del escenario nocturno. En este espacio, como señalan Laurier y Philo (2006), se ensaya un "orden moral mínimo" en el que los gestos, las pausas y las formas de atención sostienen el servicio, pero también una coreografía de responsabilidad hacia lxs otrxs que, cuando falla, desmorona la atmósfera cuidadosamente construida. Desde la cadencia con la que se sirve una bebida hasta la manera de acercarse a una mesa, el trabajo exige una atención constante a los estados afectivos de lxs demás. Así, lo que se tramita no es solo el servicio, sino el cuidado simbólico de quienes llegan a "olvidar el día". La alegría de otrxs, su sensación de seguridad y su experiencia de pertenencia, están sostenidas por quienes, desde atrás de la barra o entre las mesas, regulan su propio ánimo para cuidar el de lxs demás. La labor emocional implica no solo mostrar ciertas emociones, sino inducirlas en otrxs como parte de la ejecución laboral. En el caso del Bar, esta inducción afectiva está orientada a producir una atmósfera festiva o relajada, moldeando los estados anímicos de la clientela a través de la propia regulación emocional. En términos de Hochschild (1983), esta labor no se limita a una "actuación superficial" sino que requiere, con frecuencia, una actuación profunda (*deep acting*), donde lxs trabajadorxs ajustan su estado interno para que coincida con el rol que desempeñan.

Esta labor afectiva tiene un costo subjetivo alto. En la mayoría de los casos, quienes trabajan en bares de noche terminan alejándose de sus redes familiares y comunitarias; sus propios repertorios de lazos afectivos se ven trastocados. Las jornadas nocturnas, los días laborales que incluyen viernes y sábados, y la necesidad de descansar durante el día, generan una desconexión progresiva con los tiempos sociales del entorno del que provienen. A eso se suma la transformación estética, lingüística y emocional que implica habitar estos espacios: los cuerpos, la ropa, el lenguaje, los gustos y los repertorios de ocio se transforman. En sus vecindarios de origen, dejan de ser reconocidos como "unx más". El ascenso se experimenta como desplazamiento, y la pertenencia se vuelve ambigua.

En este marco, el concepto de *class experience mobility* (Laemmli, 2024) resulta útil para comprender cómo, más allá de un ascenso económico tangible, lo que se

produce es una forma de reubicación simbólica. No necesariamente los ingresos económicos son suficientes para experimentar verdadera movilidad de clase, pero se accede a circuitos que permiten verse a sí mismx de otro modo, circular en espacios antes vedados, o ser leído como expertx en contextos profesionales. Esa movilidad, sin embargo, no es estable: depende de seguir modulando con éxito los propios códigos y de no fallar en la labor emocional. Lo que se gana puede perderse con facilidad, y el precio de sostenerlo es alto.

Ante este desanclaje, muchxs trabajadorxs reorganizan sus vínculos afectivos en torno a sus pares laborales. Dentro del equipo del bar encuentran no solo compañerxs de turno, sino personas con trayectorias similares con quienes compartir estrategias de adaptación, frustraciones y pequeñas celebraciones. Estas relaciones se vuelven su soporte emocional en un contexto que exige estar disponible para otrxs, pero que no garantiza el mismo cuidado de vuelta. En esa intimidad compartida entre trabajadorxs se sostienen formas precarias pero reales de comunidad, de cuidado lateral y de reconocimiento mutuo.

A través de esas figuraciones afectivas en el contexto del bar, los repertorios de ocio se reorganizan, pues es frecuente que lxs amigxs trabajen en otrxs bares y lxs trabajadorxs puedan ir a visitarles con el privilegio de no pagar la cuenta, que sería privativa para ellxs con los salarios inestables, y frecuentemente precarios que reciben. Si bien esta reorganización de repertorios de ocio y vínculos emergen como mecanismos de soportabilidad, los procesos de exclusión y desanclaje tienen un peso importante afectivamente hablando:

"Te empiezas a perder de todo, de vez en cuando invitas a la banda de tu casa a que le caiga al bar, pero la neta es caro para ellos y a veces no se sienten chido en el lugar. Se les hace muy fresa. Pero no solo te pierdes de los cumpleaños o los festejos cuando alguien se muda solo, también empiezas a extrañar los años nuevos (...) los cumpleaños de mi abuela donde se junta toda la familia sí los extraño un chingo. Además, en la noche todo es falso, la gente que te trata chido por estar en la barra ni te reconoce de día. Pero todo eso no se te puede notar." Ángel, *bartender*

Más que ganar un lugar en sus repertorios de ocio y su vida emocional, lxs trabajadorxs referían sentir que estaban dejando uno atrás. Ese tránsito no genera una sensación constante de estar entre dos mundos. Así, sus momentos de ocio quedan ligados a los turnos de otrxs, a bares donde hay descuento o invitación, a horarios de madrugada o de lunes o martes -sus días de descanso-. La noche propia se reconfigura bajo las condiciones del circuito.

La labor emocional que tienen que hacer con los clientes es variada, una de las principales habilidades que se valora en lxs trabajadorxs es aprender a desescalar conflictos, principalmente con y entre clientes en estado de ebriedad. La labor implica mantenerse calmadxs pero firmes. La segunda habilidad es procurar una sensación de comodidad y seguridad Similar al estudio canónico de Hoschschild (1983) con azafatas, la premisa es tratarles como si fueran invitadxs en la casa del trabajadxr. Hablamos de una forma de hospitalidad codificada que vincula el sentimiento con una ganancia y que se espera sea mantenida incluso cuando se está emocionalmente agotadx.

Así, se debe aprender cómo ejecutar las reglas del espacio, principalmente aquellas relativas a la legislación de operación de recintos donde se expende alcohol, como mostrar una identificación oficial, no fumar en espacios cerrados, respetar la hora de salida, y también las que imponen los bares en sí mismos. Por ejemplo, no poder utilizar espacios que han sido reservados en su totalidad por otro cliente. También es necesario aprender con quién flexibilizar las reglas, por ejemplo, con lxs llamados *clientes de la casa,* que son clientes que frecuentan El Bar varias veces a la semana, que dejan mejores propinas y que forman incipientes lazos afectivos con el *staff*.

Esta variedad de necesidades da lugar a las diversas posiciones laborales del Bar, donde cada punto de contacto con la clientela hace una labor emocional diferenciada, siempre encaminada a salvaguardar la atmósfera nocturna diseñada por El Bar. Específicamente hablando de la terraza, una que sea tranquila, donde se privilegie la conversación, pero también tenga el potencial de convertirse en festiva sin desbordarse.

La anfitriona que recibe a los clientes está encargada de mostrar una primera imagen afable, tradicionalmente recibe a los clientes con una sonrisa y les muestra su mesa. En El Bar, sin embargo, su función es principalmente interna, se encarga de contabilizar a las personas que están en cada espacio, de avisar al encargado de seguridad si hubiera algún problema, y de dirimir algún conflicto entre la clientela y el personal cuando las habilidades de labor emocional del *staff* se agotan.

Los encargados de seguridad en El Bar, en su totalidad hombres, deben tener una disposición radicalmente distinta; es necesario que se muestren firmes y poco amigables. Este trabajo también es demandante corporalmente y quienes se dedican a él tienen trayectorias laborales más largas. Es importante señalar que, paradójicamente, la labor emocional que hacen se realiza en una dirección distinta a la de sus compañerxs. Es decir, si el resto del personal de bares debe tener una disposición amable, evitar conflictos, y hacer una representación de tranquilidad, diversión y disposición donde no se permita entrever sus sentires internos, los trabajadores de seguridad deben trabajar para que la agresión, permitida en el trabajo, no sea visible cuando están de vuelta a casa. La agresividad y el enojo son afectos que no tienen cabida en la mayoría de los espacios, ya sean públicos o domésticos.

Cuando la labor emocional se realiza de forma permanente y en condiciones precarias, el costo no se limita al agotamiento físico o al estrés, sino que se filtra hacia la vida privada. Puede surgir una "alienación emocional" (Hochschild, 1983) donde lxs trabajadorxs pierden la capacidad de distinguir entre los afectos inducidos para el trabajo y los propios. En el caso del trabajo nocturno, esta frontera se vuelve aún más porosa, ya que la noche no ofrece una clara delimitación entre el ocio y el trabajo, o entre el cuidado genuino y el afecto performativo.

Cada puesto cuenta con una suerte libreto afectivo: la anfitriona media, el meserx calma, la barra seduce y el encargado de seguridad contiene estando listo para confrontar. Esta distribución diferenciada de los afectos laborales puede leerse en clave de lo que Hochschild (1979, 1983) denominó "reglas del sentir", es decir, normas institucionales que regulan qué emociones deben sentirse o expresarse en

un contexto laboral determinado. Cada posición en el bar exige un guion emocional específico, que, al ser sostenido de forma reiterada, no solo regula la interacción con la clientela, sino que moldea los estados internos del *staff* de forma estructural.

Así, cada persona *actúa* dentro de los marcos de interacción (Goffman, 1956) del Bar frente a un público que valida o sanciona su desempeño. Incluso gestos pequeños pero intencionales, funcionan como signos morales que afirman la competencia, la disposición y el cuidado. Fallar en ellos traiciona el rol asignado además de romper el servicio (Laurier y Philo, 2006)

Estos trabajos con alto costo físico, emocional y que produce una segmentación en sus lazos afectivos, convierten a la noche en un lugar del que se debe escapar.

La noche laboral como un lugar del que se debe escapar

La precariedad, el alto costo sobre los cuerpos y el impacto en los vínculos afectivos de lxs trabajadorxs son los principales motivos que hacen de la noche un lugar del que escapar, según el decir de ellxs mismxs.

La precariedad laboral se hizo patente en tres momentos clave durante el desarrollo de este trabajo. El primero fue el sismo de 2017, cuando varios bares en los que trabajaban personas que había conocido durante mi estancia en El Bar cerraron por daños estructurales. El segundo fue la pandemia, que paralizó por completo la industria nocturna. El tercero fueron las clausuras frecuentes y prolongadas en bares con menos capital, que afectaron con mayor severidad a quienes laboraban en lugares menos consolidados. Para *bartenders* y personal de seguridad, las barreras para conseguir otro empleo son varias: trabajar de noche rompe los círculos sociales diurnos y limita el acceso a nuevas oportunidades, sobre todo cuando las recomendaciones circulan solo de boca en boca.

Además, el discurso de que “no saben hacer otra cosa” era persistente: el *expertise* que se adquiere en la noche -manejo de barra, seguridad, trato con clientes en estados alterados, conocimientos sensoriales vinculados al alcohol- no se trasladan fácilmente al empleo formal diurno. A eso se suma que los arreglos estéticos que se vuelven valorados en la noche -tatuajes y perforaciones- son vistos como desventaja

en otros contextos laborales. Resistir estos periodos sin ingresos fijos, dependiendo exclusivamente de propinas y sin posibilidad de ahorro ni seguridad social, agudiza la vulnerabilidad y refuerza la percepción familiar de que este no es un trabajo *de verdad*, sino una forma de entretenerse.

El segundo eje de desgaste es físico. Son trabajos que exigen estar de pie por largas horas, que implican cargar cajas, batir tragos con fuerza, soportar cambios de temperatura, y en algunos casos, como en seguridad, mantenerse alerta durante turnos prolongados que incluso empujan al consumo de drogas para resistir la jornada. Las lesiones se acumulan y los cuerpos duelen; hay quienes ya no pueden seguir en la barra o en la puerta no porque no quieran, sino porque ya no pueden hacerlo físicamente. Yo misma, después de una semana sumergiendo las manos en tinas con hielo para entregar cervezas en la barra, tenía problemas para escribir en el teclado de la computadora debido al dolor por el contacto constante con temperaturas extremas. Cabe recordar que la actividad que se me asignó era la menos exigente físicamente.

Por último, el peso sobre los lazos afectivos es difícil de sostener a largo plazo. Las figuraciones afectivas se ven afectadas por los horarios asincrónicos y por los entornos laborales cargados de insinuaciones, celos y competencias, tanto con clientela como entre compañerxs. Cuando se tienen hijxs o responsabilidades familiares, las ausencias se vuelven más notorias, más dolorosas, y más difíciles de justificar. Aunque la noche ofrece formas de pertenencia y reconocimiento, también impone costos que, con el tiempo, los beneficios económicos no logran compensar.

El Geras, quien tenía 45 años entonces y llevaba trabajando de seguridad más de 20, es de los principales testimonios que ilustran las ganas de escapar:

"Me urge salirme de la noche, pero sé que encontrar otra chamba es imposible. Estoy pensando con mi morra poner un lugar de empanadas argentinas. Ella es edecán, pero los años pasan y ya no la contratan como antes. Además de que los celos nos están matando. Yo llego a la casa y no quiero ni hablar, de día ya no puedo hacer más que dormir. Y últimamente hasta me da miedo seguir en esto, porque ya se está metiendo el narco a los bares, y uno nunca sabe en qué momento se arma

un pedo y yo soy al primero que se van a chingar." La entrevista se realizó en el 2017, hasta el 2024, El Geras no había logrado una línea de trabajo alterna.

En contraste, algunxs bartenders logran proyectar trayectorias laborales a más largo plazo dentro del circuito, con condiciones físicas menos exigentes y horarios más estables. Para ellxs, es posible transicionar hacia puestos como gerentes de barra en restaurantes o representantes de marca, lo que implica menos presencia nocturna y mayor reconocimiento formal del oficio. Uno de ellos lo resume así:

"Si a los 30 sigo atrás de la barra es que lo hice mal. Tengo mi morra y ella se dedica al giro, pero en el día. Yo quiero empezar una vida con ella, pero eso requiere que deje la noche. La noche te come." Juan, *bartender*

Otros trabajos remunerados en el ecosistema del ocio nocturno

Hay otros trabajos remunerados que, aunque menos visibles, son igualmente esenciales para que el ocio nocturno pueda tener lugar. Entre ellos, destacan aquellos encargados de los traslados. En el caso de lxs treintañerxs entrevistadxs, las aplicaciones de transporte privado constituyen el principal -y en muchos casos, el único- medio de desplazamiento hacia o desde las actividades que conforman su repertorio de ocio nocturno, especialmente para quienes no pueden llegar caminando o prefieren no utilizar su propio auto.

Lxs choferes de plataformas como Uber participan también en la producción de la atmósfera nocturna, aunque desde una posición ambigua. A diferencia del personal de bares, no tienen la obligación formal de sostener una disposición afectiva determinada, pero la expectativa de amabilidad, tranquilidad y discreción opera como criterio informal de evaluación. La totalidad de las treintañeras relatan sentirse incómodas si el conductor intenta entablar conversación debido a la violencia de género persistente y el reconocimiento del auto y los trayectos como espacios de mayor vulnerabilidad, mientras que los hombres valoran cuando se sube la música, se les permite fumar o se interactúa con ellos. Lxs choferes, a su vez, aprenden a leer los cuerpos para interpretar si deben hablar o guardar silencio, si deben hacer visible su presencia o ensayar una suerte de invisibilidad. Se trata de una forma de labor emocional que, si bien no siempre es nombrada como tal,

responde a lo que Hochschild (1983) denomina actuación superficial: una regulación del comportamiento expresivo que incluye gestos, tono de voz e incluso silencios orientada a producir un efecto emocional en otrxs, sin que necesariamente implique una transformación interna. En estos trayectos nocturnos, lo que se busca generar es una atmósfera momentánea de seguridad o confort, sobre todo para las pasajeras, sin importar si quien la ejecuta permanece emocionalmente distante e incluso molesto por la desconfianza operativa.

Detrás de cada presencia en la noche hay trabajos de cuidado que deben ser delegados. Para quienes son padres o madres, especialmente las madres que son las cuidadoras en la mayoría de las ocasiones, asistir al ocio nocturno o desempeñarse en él como trabajadorxs implica contar con redes de apoyo o pagar por servicios de cuidado. Las niñeras, en particular, emergen como figuras centrales para sostener la posibilidad de la noche: su labor permite que otrxs puedan salir, trabajar o descansar, desplazando temporalmente las responsabilidades domésticas. Sin embargo, su presencia rara vez se reconoce como parte de la cadena que sostiene la experiencia nocturna. Este trabajo, altamente feminizado y precarizado, representa una de las condiciones estructurales que hacen posible que la noche ocurra para otrxs ante la ausencia de redes de cuidado y acompañamiento tradicionales como lxs abuelxs (cohorte 1).

En este sentido, como advierte Hochschild (2003), el trabajo de cuidado no desaparece, sino que se delega hacia otras mujeres, usualmente en peores condiciones materiales. Las niñeras no solo *cubren* el lugar de las madres, sino que asumen la dimensión afectiva del cuidad como es calmar, consolar, alimentar y acompañar a dormir. Estas actividades no son una sustitución práctica de los deberes, funcionan como transferencia emocional con implicaciones profundas en los vínculos íntimos. Esta “comercialización de la vida íntima” (Hochschild, 2003), revela que la posibilidad misma del disfrute, la movilidad o la profesionalización nocturna está sostenida en el trabajo invisible y emocionalmente exigente de otras mujeres, muchas veces migrantes o con escaso acceso a derechos laborales. Así, la noche no solo es un espacio de intercambio de afectos, placeres y trabajo, sino también un terreno de redistribución desigual de las tareas afectivas.

Así como el trabajo remunerado sostiene materialmente la posibilidad de habitar la noche, desde el servicio en bares hasta el transporte, o la seguridad, también existe una trama de trabajos no remunerados que hacen posible el ocio nocturno en sus formas más cotidianas. Este trabajo invisibilizado funciona como una red de cuidado que no es evidente. No se paga, pero sostiene. Es desde esa red silenciosa de recursos afectivos que se configura una infraestructura alterna, indispensable para que alguien pueda salir de noche, permanecer en ella, y volver de la misma. El ocio, en este sentido, no solo requiere dinero o una infraestructura de servicios mercantilizada; requiere red.

El trabajo no remunerado del ocio nocturno

El ocio nocturno, como hemos enfatizado a lo largo del trabajo, no es una práctica individual, pero no lo es en varios sentidos. Si bien hemos establecido que, en lxs treintañerxs, el ocio nocturno no obedece únicamente a los deseos individuales y que la mayoría de las veces no opera como una fuga de las obligaciones cotidianas -sino que, en ciertas formas, las prolonga-, también debemos enfatizar que su posibilidad misma depende de una figuración colectiva. Esta se compone de una red de personas que intervienen en la producción de los diferentes momentos de la noche.

Dicha red no necesariamente se reconoce como parte del proceso de salir, pero constituye su condición estructural. Los vínculos afectivos que permiten el acceso a la noche -no solo con quienes se disfruta- conforman una infraestructura relacional y material sin la cual el ocio nocturno, con cada una de sus etapas, simplemente no ocurriría.

Así es posible afirmar que la noche urbana está tejida por formas de cuidado previas, simultáneas y posteriores a la experiencia misma del ocio. Por eso, la noche no empieza o se agota en el momento que se experimenta, sino en los momentos cuando se organiza la logística y el cuidado, y se gestionan los desplazamientos, la compañía o el regreso en colectividad. En este apartado analizamos cómo estas redes de soporte no remunerado hacen posible el acceso y la permanencia en la noche, y cómo su ausencia puede bloquear, limitar o volver riesgosa esa experiencia.

Las gestiones previas

Las negociaciones

Antes de que ocurra cualquier experiencia nocturna, es necesario negociar las condiciones que la hacen posible. Esto implica una serie de acuerdos, permisos y evaluaciones relacionales que habilitan -o bloquean- la participación. Estas negociaciones están atravesadas por diversas desigualdades estructurales. En la adolescencia de lxs treintañerxs, los permisos eran regulados por las figuras parentales (Cohorte 1), con criterios diferenciados para mujeres y hombres. De forma interesante, los criterios son idénticos a los que mantienen actualmente las madres de adolescentes con quienes realicé el grupo de enfoque. Hay una brecha de un promedio de 25 años entre la cohorte 1 y ellas, pero se conserva la estructura de las negociaciones y la permisividad, lo que permite inferir que lo que opera es una forma de entender qué es ser un buen padre/madre y no riesgos específicos. Las negociaciones eran -y siguen siendo- radicalmente diferentes según el género. Los hombres podían avisar, no necesariamente pedir permisos, mientras las mujeres debían justificar hora, lugar y compañía. Los espacios domésticos eran especialmente vigilados, asociados al riesgo de actividad sexual consensuada. Aunque los padres solían tener la última palabra, las madres mediaban, y las jóvenes desarrollaban estrategias de resistencia, como mentir sobre quién las llevaría al espacio del ocio nocturno o con quién irían, tejiendo redes de complicidad para ampliar su margen de acción.

En la adultez (Cohorte 2), las negociaciones persisten, sobre todo en relaciones monógamas heterosexuales. Las mujeres enfrentan obstáculos menos explícitos, pero igualmente efectivos como celos, reclamos indirectos o silencios por parte de sus parejas. En relaciones más equitativas se acuerdan salidas a solas o compartidas. En las entrevistas, solo en dos testimonios se reflexionó sobre las modificaciones en los comportamientos de ocio nocturno a raíz de tener pareja, pero paradójicamente era parte central de los relatos cuando se trataba de hablar de alguien del círculo cercano que se había aparejado. Estas transformaciones integraban una narrativa de pérdida:

“Desde que [mi amiga] empezó a andar con su güey, cada vez la veo menos, y cuando la veo, siempre va él también ¡Ya nunca puedo verla sola! No es lo mismo tomar un café que salir en la noche, yo quiero verla a ella sola y tomarnos unos tragos, y no me da la gana que esté él y se entere de mis intimidades”, asegura Carolina, treintañera, una de mis colaboradoras.

Cuando hay hijxs, el tiempo de cuidado interrumpe la frecuencia de las salidas, y en turno, fragmenta, a consecuencia, los vínculos afectivos. Paradójicamente, en contextos de separación las salidas se negocian con mayor autonomía, con menos resistencias por parte de la expareja.

Estas negociaciones rara vez se nombran como “permisos”, pero operan como tales pues hay modulaciones simbólicas que afectan la decisión de salir. Cuando alguien pierde nodos de su repertorio de lazos afectivos vinculados con la noche, participar del ocio se vuelve más difícil. En ciudades como la Ciudad de México, donde los espacios están diseñados para el grupo o la pareja, salir solx no solo se vuelve incómodo o inseguro, sino que activa una serie de códigos sociales que sancionan la soledad. Como muestra Lahad (2017) en su análisis de los espacios urbanos y prácticas de consumo en torno a la soltería, existe una “lógica del al menos dos” que organiza tanto la disposición física del mobiliario (por ejemplo, las mesas en los restaurantes) como las expectativas sobre la presencia legítima en el espacio público. Salir solx no es una elección neutral, sino una excepción que debe justificarse, revelando que incluso la participación individual en el ocio nocturno está moldeada por figuraciones afectivas normativas.

Con el tiempo, las restricciones para participar en el ocio nocturno dejan de ser externas, emanan también de unx mismx por procesos de autocoacción: el cansancio, la economía compartida, el miedo y el costo afectivo de la salida deben sopesarse, y frecuentemente, el balance es negativo. Las desigualdades de género persisten, si bien de formas más tácitas, pero emergen tensiones alrededor de quién absorbe la carga económica del ocio nocturno, quién cuida mientras el otrx sale, es decir, lo que se tramita es quién tiene derecho al ocio y bajo qué condiciones.

Desobedecer esas reglas puede implicar conflictos, pero también recompensas vitales. Salir, a veces, es una forma de reapropiarse del deseo y del tiempo propio.

Planear y preparar

Las formas de organizar el ocio nocturno se transforman con el ciclo de vida y configuran trayectorias afectivas y materiales que no solo cambian el paso del tiempo, sino que se heredan, reconfiguran y distribuyen de manera desigual. En la adolescencia, la gestión del ocio recae sobre las figuras maternas (Cohorte 1), quienes asumen la planificación de reuniones casuales y eventos especiales como cumpleaños. Estos momentos festivos que ocurren principalmente en casa no se entienden como parte de sus responsabilidades de cuidado. Procurar no solo momentos agradables, sino *recuerdos felices* es parte de las responsabilidades maternas vinculadas al ocio nocturno. Mientras se planean, cuando lxs hijxs tienen entre 15 y 18 años, la prioridad es garantizar un entorno seguro y permitirles experimentar cierta autonomía sin que queden completamente expuestxs, como ocurriría en un espacio no-doméstico. La diversión en esa etapa, a ojos de la cohorte 1, es legítima en tanto ocurre dentro de un entorno contenido, vigilado y legible como tal para otras figuras adultas. Lo que se está negociando, entonces, no es el goce en sí mismo, sino las condiciones que lo hacen aceptable.

En el grupo de enfoque, las madres reiteraron en múltiples ocasiones la necesidad de proveer un entorno controlado que tranquilizara tanto a otros padrxs como a ellas:

"Yo prefiero que vengan a la casa porque así puedo echar un ojo, no tengo problema con que se echen un trago, hago como que no me doy cuenta, pero ellos también se controlan más porque saben que estoy por ahí (…) y además está padre, o sea, yo quiero que gocen su casa, que se acuerden padre de crecer aquí." Claudia, participante grupo de enfoque

Esta forma de gestión puede observarse tanto en los testimonios de lxs treintañerxs sobre sus juventudes, como en las madres actuales que participaron en el grupo de enfoque. A pesar de la diferencia generacional entre ellas y lxs padrxs de la cohorte entrevistada, ambas reproducen una estructura similar en su forma de entender la

supervisión del ocio ajeno. Organizar una fiesta de adolescentes implica preparar comida, montar dispositivos materiales (mesas, carpas, música), y establecer acuerdos implícitos sobre el alcohol; no se provee, pero es tolerado dentro de ciertos límites reforzados por una vigilancia constante para evitar que alguien los exceda. Además, existe la preocupación de que la reunión no genere conflictos con otras familias; ofrecer un espacio seguro también es una forma de evitar asumir consecuencias no deseadas. Así, las madres no solo permiten que sus hijxs salgan o reciban visitas, sino que operan como infraestructuras encarnadas que posibilitan la noche ajena.

La continuidad entre generaciones no se limita a las formas de cuidado; se esparce como una socialización diferencial del ocio. Las madres transmiten explícita e implícitamente modelos de gestión del tiempo donde el ocio femenino está subordinado a otras responsabilidades, una práctica que se reproduce incluso cuando se busca permitir el disfrute de lxs otrxs. Así, el aprendizaje sobre cómo participar -y cómo organizar- el ocio nocturno, está atravesado por expectativas morales de género que moldean la disponibilidad, la logística y el tipo de vínculos que se consideran legítimos (Shannon y Shaw, 2008).

Con el paso del tiempo, las reuniones dejan de ser gestionadas por las figuras maternas. El tránsito hacia la adultez está marcado por el abandono de las infraestructuras familiares y la apropiación progresiva del ocio como espacio autónomo. La improvisación adquiere entonces un valor simbólico específico. Decidir salir por la noche sin tener un itinerario fijo es experimentado como signo de libertad y pertenencia generacional. La espontaneidad opera como forma de desapego de los marcos normativos previos y como código compartido de afinidad entre pares. En este contexto, los bares de confianza, las redes de amigxs y las lógicas de circulación informal se convierten en condiciones estructurales del disfrute. No se necesita planificar cada detalle, pues basta con avisar en qué bar se estará y a qué hora, y las personas se reunirán en él a lo largo de la noche.

Al respecto Javier, treintañero, comentó:

"A ver, lo que hacemos casi toda la semana es encontrarnos para unas cerves, así rompes el día. Llegas a casa, descansas un rato y sales a ver a tus amigos. No hay que planear tanto, sabes dónde se encuentran y tal, y listo. No es una super fiesta, son cervezas y cotillear un poco. Yo creo que hago eso unas cuatro veces por semana. Voy andando al bar y ya está."

Sin embargo, esta espontaneidad no es permanente. Las prácticas de ocio nocturno se organizan en torno a dos modalidades principales: las salidas espontáneas y los eventos planeados. Las primeras son encuentros cotidianos que ocurren con frecuencia entre semana, las principales actividades que conforman ese repertorio son cervezas en bares de confianza, cenas informales y visitas breves que no requieren vestimenta especial ni preparación extensa. Suelen anunciarse con escasa anticipación mediante mensajes horizontales en grupos de WhatsApp, y no exigen disposiciones logísticas significativas. Esto es, para aquellxs que viven en los polos del ocio nocturno, entonces para quienes deben desplazarse distancias extensas, principalmente las mujeres, y que sí necesitan labores logísticas para una salida informal, la espontaneidad es un privilegio del que no disponen. En contraste, los eventos planeados, como cumpleaños, despedidas, cenas en casa y otras celebraciones específicas, requieren ser concertados de forma anticipada, acuerdos logísticos y una organización más estructurada. En ambos casos, sin embargo, la posibilidad misma de la noche depende de labores de planificación que incluye convocar, planear y dar seguimiento a la iniciativa. Es necesario que alguien sostenga la noche pues, contrario al sentido común, no es un espacio regido por la improvisación libre.

Al final de los veinte y el principio de los treinta, los grupos de amigxs empiezan a encontrarse en espacios en común mientras sus repertorios de ocio se diversifican. Están, por una parte, aquellxs que conservan ambos tipos de actividades, y otrxs que empiezan a participar de forma casi exclusiva en noches planificadas.

La transición entre estas modalidades no obedece únicamente al tipo de evento, sino a un desplazamiento biográfico en la forma de experimentar el ocio. Con el avance del ciclo de vida, y en especial entre quienes comienzan a convivir en pareja, tener

hijxs o asumir mayores responsabilidades laborales, las salidas requieren cada vez más organización. Las ganas de salir no son suficientes para que el ocio nocturno se concrete; se vuelve necesario coordinar tiempos, cuidar la economía, negociar responsabilidades de cuidado y resolver aspectos logísticos complejos. En esta transformación, el deseo se ve condicionado por la capacidad de sostener la carga que la noche impone.

Esta planificación se distribuye de manera desigual. En los relatos recogidos, las mujeres -incluso en contextos de equidad aparente o en relaciones de pareja donde intencionalmente se discuten formas de equilibrar el trabajo generizado- asumen una parte significativa de las tareas organizativas, como proponer lugares, confirmar asistencia, preparar la casa, comprar bebidas y generar atmósferas. En los eventos domésticos, esta carga se incrementa. Ser anfitriona se convierte en un marcador simbólico de adultez, asociado a la disposición de ciertos objetos materiales como sillas, vajilla, iluminación indirecta, sonido, y a un tipo de cuidado estético e intencional. Esta figura no sólo se agota en el acto de ofrecer un espacio, también requiere anticipar las necesidades del grupo, mediar entre vínculos y gestionar la temporalidad del encuentro. Si bien estas tareas descritas como demandantes, sobre todo cuando no hay una distribución equitativa o cuando se ejercen en solitario, pueden ser fuente de grandes satisfacciones. Incluso podríamos pensarlo como resquicios de resistencias cotidianas en el sentido de que son prácticas que, aunque insertas en relaciones de poder, permiten afirmar agencia y placer (Wearing, 1990). Es decir, la carga logística no necesariamente despoja del disfrute, ambos estados afectivos conviven al unísono; si no fuese así, no sería posible el ocio nocturno.

Olivia, una de las treintañeras que más disfruta de organizar cenas en casa aseveró *"(...) o sea [planear cenas] en casa es una chinga, pero para mí vale la pena. A mí me gusta mucho compartir mi espacio, y hasta escogí mi casa porque tiene una cocina y una sala grandes. Yo quiero ese espacio para estar con los míos. Aunque no tenga una reunión planeada me gusta comprar vajillas, copas, compro botellas en las promociones de Julio regalado. Me gusta estar lista para recibir gente tanto como puedo. Además, la verdad, si no lo hago yo, los demás no lo hacen".*

En reconocimiento a esa paradoja, es necesario problematizar cómo el trabajo de cuidado dentro del ocio sigue siendo uno de los principales mecanismos por los cuales se reproducen las desigualdades de género (Freysinger, et al., 2013). Incluso en espacios donde se presume libertad, las mujeres son responsables de mantener la cohesión, resolver conflictos, generar ambientes seguros y prever detalles logísticos. Este trabajo en su invisibilidad contribuye a reforzar una idea naturalizada de la disposición femenina para el cuidado. Esta subordinación del ocio femenino se sostiene en una división estructural del tiempo, donde las mujeres deben *ganarse* el tiempo libre solo después de cumplir con otras obligaciones, reproduciendo una jerarquía entre trabajo, familia y disfrute que se normaliza desde la infancia (Deem, 2006).

Aun cuando algunas personas afirman disfrutar de ser anfitrionas como forma de cuidado o preferencia personal, este deseo no borra la desigualdad estructural, por eso es necesario hacerla evidente. Las mujeres sin pareja suelen considerar la tarea insostenible, y aun en contextos colaborativos, son ellas quienes resuelven qué se necesita, cómo se reparte y cuándo se ejecuta. Las comunicaciones previas para saber "qué llevar" o "qué falta" se realizan mayoritariamente entre mujeres, incluso cuando sus parejas también asistirán al evento. El esfuerzo por garantizar que todo funcione no se reparte simétricamente, y quienes más desean el encuentro suelen ser también quienes más trabajo realizan para que suceda.

Planear la noche implica también decisiones afectivas y políticas. En la práctica, hay exclusiones tácticas que configuran quién es convocadx y quién no: personas que suelen faltar, quienes viven lejos o tienen hijxs, o aquellas con las que hay conflictos latentes. Las salidas se vuelven así un espacio de actualización de vínculos y jerarquías donde las afinidades se expresan a través de la frecuencia, la disponibilidad y el rendimiento simbólico del tiempo compartido. Quien participa con frecuencia fortalece su lugar en la figuración, mientras aquellxs que se ausentan reiteradamente, tienden a ser desplazadxs. Esta distribución desigual de la participación, que responde a múltiples variables, como hemos expuesto, incluidas los materiales, producen efectos afectivos que se retroalimentan mutuamente. El

ocio nocturno también depende del trabajo de quienes sostienen la posibilidad misma del encuentro.

Las tecnologías del acompañamiento

Las condiciones de posibilidad del ocio nocturno no concluyen con la planificación del evento. También se requiere gestionar los trayectos, lo que implica resolver problemáticas sobre cómo se llega, cómo se vuelve, quién espera, acompaña o está disponible si alguna situación desafortunada llegara a ocurrir.

Durante la adolescencia de lxs treintañerxs, el traslado era responsabilidad de las figuras parentales, pero distribuida de forma desigual: los padres eran quienes conducían para recoger a lxs a donde hubieran salido esa noche, las madres esperaban en casa despiertas. A los hijos varones se les permitía usar el coche familiar, pero a las hijas, en cambio, se les recogía incluso cuando ya sabían manejar, y en algunos casos, tenían su propio auto que podrían usar a discreción durante el día. Esta logística parental de traslado puede leerse como una forma temprana de infraestructura de cuidado que antecede la gestión autónoma del ocio.

A partir de los 16 o 17 años, la condición para que las adolescentes se trasladaran sin las figuras parentales era que algún hombre de confianza -un hermano, amigo cercano o, más frecuentemente, su novio- las llevara y trajera. La autonomía de las jóvenes estaba mediada por relaciones de supervisión masculina que operaban como garantías simbólicas de seguridad. A diferencia de los varones, que ganaban progresivamente mayor movilidad, las mujeres debían garantizar acompañamientos específicos para mantener la legitimidad de su presencia en la noche. Así, cuando no se encontraba un a pareja entre su repertorio de vínculos afectivos, entonces quedaban supeditadas a la disposición parental para salir.

Maris, treintañera, recuerda *"claro que me da miedo salir sola [de noche], si toda la vida me han dicho que algo me va a pasar. A mi hermano y a mí nos dieron coche a los 16, pero yo no podía usarlo de noche. Siempre me tenía que llevar alguien, y si no se les antojaba mi plan, o acababa haciendo lo que ellos querían, o no salía y*

ahí se terminaba la discusión. Era la época del mochaorejas[29], entonces también les daba miedo eso [a mis padrxs].".

En esa época, relatan, el uso de taxis estaba prácticamente descartado. La ola de secuestros que marcó la vida urbana en Ciudad de México generó un régimen de temor que reforzaba la vigilancia y restringía la movilidad, especialmente para las mujeres. La figura del conductor conocido se volvía indispensable. La logística de los traslados era compleja, pues cada integrante del grupo de amigxs tenía horarios distintos de llegada o regreso, siendo más estrictos en el caso de las mujeres.

Para las adolescencias actuales, los arreglos siguen una lógica similar, aunque se han diversificado los dispositivos y estrategias. Las madres, según los testimonios recabados en el grupo de enfoque, continúan gestionando la movilidad de sus hijxs, pero lo hacen ahora a través de acuerdos de cooperación entre familias: algunxs llevan y otrxs recogen, por ejemplo, o se contrata a un chofer que regresa a todxs lxs adolescentes a sus casas. Una de las grandes transformaciones es la incorporación de herramientas como Life360, una aplicación que permite a los padrxs rastrear en tiempo real la ubicación de sus hijxs de forma permanente. Este tipo de plataformas extiende la vigilancia más allá del trayecto pues habilita el monitoreo constante del espacio donde se encuentran. Estas formas de supervisión, ahora tecnologizadas, prolongan el principio de cuidado familiar más allá del trayecto físico.

Aunque evidentemente su uso no se restringe por género, son las madres quienes, de forma mayoritaria, ejercen esta supervisión continua. Jaqueline, una de las madres durante grupo de enfoque aseveró:

"Ah, no, yo me quedo ahí viendo que sí estén donde dijeron que iban a estar, porque luego les vale y se largan. Así ya no me pueden hacer tonta. A mi marido le da igual, pero yo sí me la paso ahí pegada, ni modo. Les pesa más a ellos [sus hijos] que a mí, yo tengo todo el tiempo del mundo para eso.".

[29] "El mochaorejas" es un secuestrador, ahora en reclusión, que ganó notoriedad mediática debido a la brutalidad de sus prácticas.

Dichas formas de vigilancia parental vinculadas al cuidado se cimentan en una estructura vertical y centralizada, donde una figura adulta mantiene el control. En contraste, como exploraremos más adelante, las redes feministas de acompañamiento entre pares configuran formas de cuidado horizontales, voluntarias y simétricas. Lo que está en el trasfondo no son solo nuevas formas de prevenir los peligros, sino de redistribuir colectivamente la responsabilidad de la seguridad nocturna ante los fracasos del Estado y la constricción de la supervisión parental y masculina. Esa diferencia no necesariamente habla de una oposición, sino de transformaciones generacionales que implican un posicionamiento político en las maneras de concebir la protección en diálogo con la autonomía.

Durante la adolescencia de lxs treintañerxs entrevistadxs no existían estas herramientas digitales de supervisión, y reconocen que esa ausencia les otorgaba mayor margen de maniobra frente al control parental. Esto no implica que hoy el control sea total, pero sí que las lógicas del cuidado expresado en la movilidad se han reconfigurado a través de dispositivos tecnológicos que integran la cultura material del ocio nocturno.

En la adultez, especialmente para las mujeres, el traslado nocturno sigue siendo un espacio de gestión colectiva. Aunque la mayoría de las mujeres que entrevisté, tanto treintañeras como una trabajadora, viajan solas por la noche, difícilmente lo hacen sin un acompañamiento simbólico. Compartir ubicación en tiempo real por WhatsApp o en la app de Uber, avisar al llegar o mantener conversaciones en tránsito son formas cotidianas de cuidado descentralizado.

Estas prácticas se activan, sobre todo, con otras mujeres: son las amigas quienes siguen los trayectos, esperan un mensaje de llegada o están disponibles para intervenir si algo se sale de control. Los hombres rara vez son incorporados en estas redes de alerta, no solo porque no se espere de ellos ese tipo de acompañamiento, sino porque, refieren las entrevistadas, no dimensionan los riesgos implicados en los trayectos nocturnos. Esta observación es relevante, pues durante toda su trayectoria vital el discurso ha sido que quienes están encargados de proteger son los hombres, sin embargo, en este punto de su biografía, no solo no son a quienes se reconocen

como protectores, sino que son percibidos como la principal fuente de amenaza (Schaefer, 2018).

Jessica, treintañera, lo expresó así mientras esperábamos el Uber que la llevaría a casa después de una noche en El Bar:

"Por ejemplo, ahorita voy a pasarte mi ubicación, pero también lo voy a pasar a mi grupo de "rutas" en WhatsApp. Lo que me pasaba mucho es que a los hombres se las mandas y no la revisan. Mis amigas sí están al pendiente, si se para el Uber, me escriben, y también en cuanto entro al depa me llegan mensajes de "ya vi que ya llegaste", o sea, a veces me ganan en avisarles."

Las tácticas de protección mencionadas no surgen como estrategias excepcionales, sino como parte de una rutina diaria de gestión del riesgo. Como argumenta Vera-Gray (2018), las mujeres incorporan prácticas constantes de anticipación y control - como cambiar de ruta, compartir ubicación, o evaluar la disposición de su cuerpo en el espacio, lo que conforman una "rutina de autoprotección" sobre la que no se reflexiona. Esta rutina además de limitar el acceso al espacio público, impone una carga de atención y gestión afectiva continua que transforma cada trayecto en una práctica de alerta. En palabras de la autora, las mujeres no solo experimentan temor, sino que *actúan el miedo como parte del tránsito*, negociando cada decisión en función del riesgo percibido

Los acompañamientos que mitigan, sino el riesgo, sí el miedo, pueden entenderse como expresiones de cuidado en movimiento, que vinculan el desplazamiento con la protección simbólica y material. Caminar con alguien, pasar por él o ella, o estar disponible durante el trayecto, constituye una práctica espacial de acompañamiento que configura paisajes urbanos diferenciales según género, edad y vínculos (Soto, 2022). Estas formas de cuidado móvil se activan especialmente en contextos nocturnos, donde la presencia en el espacio público está atravesada por asimetrías y percepciones de riesgo desiguales y exacerbadas.

A raíz de las marchas feministas, inició un proceso de reflexividad en colectivo de la mano de las treintañeras. Al reconstruir sus noches y volver al tema de forma reiterada empezaron a identificar patrones que una de esas comparó con una figura

de tutelaje: *"¡Es que es como si tuviera cinco años! Siempre me ha tenido que acompañar un vato [para] que según no me pase nada. Pero, para empezar, no sé si de verdad no me va a pasar nada, y en segunda, no quiero seguir dependiendo de ellos toda la vida."* Pam, treintañera

Frente a los límites de la protección vertical, muchas mujeres comenzaron a explorar otras formas de estar seguras que no implicaran obedecer, sino aliarse. Las redes feministas de cuidado entre amigas surgen así no como negación del miedo, sino como reapropiación de su gestión. De esta forma iniciaron actos de *microemancipación*, como Pam les llamaba, en los que dejaron de depender de hombres para sentirse seguras en sus desplazamientos. Acordaron organizar grupos de WhatsApp entre amigas exclusivamente para avisar trayectos, compartir rutas y notas sobre dónde iban a estar, compartir la ubicación y también enviar fotos y datos de su acompañante cuando se encontraban con personas que habían contactado por medio de aplicaciones de citas. Algunas decidieron también salir juntas a espacios separatistas, donde la seguridad no dependiera de la presencia masculina, sino de una red explícita de apoyo mutuo. Un bar feminista clandestino al que acudí con ellas en una de esas "pequeñas salidas emancipatorias" tenía un mural que reproducía una frase popularizada recientemente: *"la policía no me cuida, me cuidan mis amigas"*. Esa consigna sintetiza un régimen de cuidado horizontal, autogestivo y que declara, también, un posicionamiento político.

Las prácticas que hemos reconstruido no sólo evidencian una continuidad de los cuidados nocturnos, sino que reconfiguran la amistad femenina como un soporte cotidiano. Schaefer (2018) argumenta que las amistades entre mujeres han sustituido, en muchas situaciones, la función protectora atribuida históricamente a la pareja masculina y refiere a una consigna similar a la del muro del bar: "*I don't need a boyfriend to walk me home, I have my girls.*".

De manera interesante, al preguntar con quién contactarían en caso de una emergencia, la mayoría de las mujeres mencionó primero a sus amigas y, en segundo lugar, a una figura familiar como el padre o un tíx. Esto muestra que el cuidado

contemporáneo se ancla tanto en vínculos elegidos como en figuras heredadas, generando una ecología afectiva compleja y multiescalar.

El mensaje “avísame cuando llegues” no es una expresión de cortesía vacía, puede entenderse como un ritual afectivo que refleja una infraestructura del cuidado (Schaefer, 2018). La noche se sostiene en figuraciones afectivas activas que acompañan a la distancia, median la seguridad a través de tecnologías móviles y distribuyen el trabajo de cuidado sin necesidad de presencia física. La noche nunca ocurre en solitario, incluso cuando se va solx.

Estar en la noche

Estar en el momento mismo de una reunión o salida nocturna requiere sostener una tensión constante entre estados afectivos positivos y negativos. El cansancio acumulado del día, la anticipación de lo que vendrá, la incomodidad ante ciertas personas, el miedo a exponerse o al regreso, conviven con la dicha del encuentro, el goce de la conversación o la posibilidad de dejar atrás por unas horas los roles y responsabilidades cotidianas. Esta ambivalencia no desaparece al repartirse los roles. Tanto anfitrionxs -cuando lxs hay- como asistentes cargan con responsabilidades afectivas anticipadas y otras que se actualizan durante el transcurso del encuentro. La organización de una noche no puede sostenerse únicamente con el esfuerzo de quien convoca ni con la mera presencia de quien asiste. Se requiere una disposición emocional sostenida por todas las personas involucradas. Incluso cuando el encuentro se produce de forma horizontal o entre personas cercanas, el estar ahí exige energía, atención y una gestión emocional simultánea dirigida al placer. Este esfuerzo constituye la definición misma del *trabajo emocional* (Hochschild, 1979): una gestión activa de los propios sentimientos para ajustarlos a los requerimientos afectivos de una situación determinada ya sea por medio de la evocación, la supresión o la redefinición emocional.

Por tanto, la noche no solo se disfruta, es necesario trabajarla para que pueda disfrutarse. Este trabajo, aunque invisibilizado por las narrativas de la noche como un espacio puramente hedonístico, constituye una infraestructura afectiva que

determina la posibilidad misma del ocio nocturno. Reconocerlo no implica negar su dimensión placentera, sino entender que goce y esfuerzo no son excluyentes, sino mutuamente dependientes.

Sobre el trabajo emocional de la anfitriona

Cuando una persona convoca o recibe en casa, la actividad del anfitrionaje carga con una responsabilidad central: sostener el equilibrio emocional del grupo. Esto ocurre en dos planos. Por un lado, está el trabajo anticipado de composición del grupo que consiste principalmente en prever quiénes se llevarán bien, equilibrar personalidades, evitar tensiones previas y hacer una evaluación de los temperamentos de lxs invitados de modo que sean afines entre ellos. Esta especie de curaduría relacional tiene el objetivo claro de que lxs invitadxs se sientan cómodxs y que la noche fluya agradablemente sin sobresaltos. Esta previsión define muchas de las condiciones para que un encuentro sea exitoso.

Por otro lado, está la gestión emocional durante el evento. La anfitriona debe monitorear constantemente las señales verbales y no verbales del grupo, entre las más referidas en las entrevistas aparecen las siguientes: si alguien está calladx, si la conversación se estanca, y si se perciben gestos de incomodidad o tensión. También es necesario realizar una gestión emocional interna al ocultar el cansancio acumulado por las tareas afectivas y logísticas previas, así como por las que surgen durante el transcurso de la noche. Esto incluye asegurarse de que la comida y las bebidas fluyan en los momentos adecuados, supervisar constantemente el ambiente, y al mismo tiempo disimular la preocupación por mantener el encuentro en un tono festivo y significativo. Cuando lxs anfitriones está en pareja -heterosexual en este trabajo-, estas responsabilidades pueden distribuirse, pero la mayoría de las mujeres entrevistadas relatan que sus compañeros no “leen el ambiente”, producto de la socialización de género en la que las labores de gestión y cuidado emocional se enseñan a las mujeres de forma tácita y explicita. Ellos, a menudo, son incapaces, a decir de las mujeres, de percibir los cambios sutiles que pueden descomponer una atmósfera y, por tanto, no intervienen. Esto las obliga a *salvar* la conversación, contener posibles incomodidades y así restaurar el tono emocional del encuentro. Mientras para ellos dicho proceso se experimenta como una carga que arruina la

diversión, para ellas es interpretado justamente como aquello que posibilita que la diversión continúe.

Este tipo de mediación no remunerada demanda *deep acting* (Hochschild, 1983), a fin de poder continuar la interacción en determinado tono afectivo de forma que sea genuina para ella, y también para lxs demás. No basta con saber que "hay que pasársela bien", sino que se espera sentir realmente que la velada es placentera. Por eso, el esfuerzo no está en simular emociones, sino en producirlas genuinamente para estar en sintonía con lxs demás. Aunque Hochschild desarrolló este concepto a partir de contextos laborales formales, sus aportes permiten comprender cómo el sostenimiento afectivo de una reunión nocturna depende también de reglas implícitas que determinan qué sentir, cómo sentirlo y con qué intensidad expresarlo. Este tipo de gestiones se esperan de dicho rol, pero también se agradecen con trabajo emocional propio que ayuda a distribuir dicha carga. Son interdependientes como mencionamos con anterioridad.

Sobre el trabajo emocional de lxs asistentes

Quienes no organizan, también participan de un conjunto de gestiones emocionales antes, durante y después de la noche. Salir a encontrarse con alguien puede ser una obligación, de modo que hay contradicciones entre el deseo de salir y la necesidad de hacerlo, aunque el potencial de que sea un encuentro gozoso esté presente. Antes de salir, cuando media la obligación y no el deseo, existe una evaluación constante tanto del estado de ánimo propio como de las circunstancias materiales y simbólicas. Uno de los testimonios más representativos que condensan el sentir de lxs treintañerxs es el siguiente:

"No siempre tienes ganas de ir, estás cansado, al otro día tienes que levantarte temprano, y encima, el lugar está lejos, es caro, y ¡encima quedaron de verse super tarde!, pero bueno, igual tienes que ir a veces, y ya ahí la pasas bien.". Jorge, treintañero.

La evaluación, sin embargo, no cesa en ese momento. No se anticipa solo el disfrute, sino el valor que el encuentro tiene para el grupo. "Hace mucho que no la veo", "si

voy a esta puedo saltarme la próxima", "no puedo seguir faltando" son frases reiterativas a lo largo de las entrevistas. Estar presente es una estrategia para mantener el lugar dentro del entramado relacional que constituye al grupo.

Siguiendo a Elias (1982), los vínculos que configuran nuestras figuraciones sociales implican no solo interacciones, sino expectativas mutuas y compromisos afectivos que regulan la conducta incluso en situaciones de ocio. En este tipo de contextos, las decisiones de asistir, quedarse o participar no responden solo a deseos individuales, sino a las valencias afectivas que nos ligan a lxs demás. Estas valencias operan como fuerzas silenciosas internalizadas que activan la obligación de estar, incluso cuando no se desea del todo.

Durante la noche, además del compromiso con la convivencia, hay una vigilancia constante sobre otras dimensiones, principalmente la económica, el tono de la interacción y las gestiones sobre la seguridad.

La económica, rara vez se discute abiertamente y sus arreglos cambian de noche a noche según el tipo de evento, el espacio elegido y las personas con las que se comparte. Aunque antes existían expectativas más claras, por ejemplo, que los hombres cubrieran los gastos al salir en pareja, hoy esas reglas no están del todo vigentes, pero tampoco han sido reemplazadas por acuerdos nuevos y estables.

Estas ambivalencias expresan un reacomodo más profundo en la figuración de género. Los cambios en el equilibrio de poder entre hombres y mujeres no ocurren de forma abrupta ni lineal, sino como parte de un proceso de largo alcance en el que las relaciones de interdependencia entre ellxs se modifican gradualmente (Elias, 1987b). En contextos nocturnos, esta indefinición se manifiesta tanto en los arreglos económicos como en las expectativas de cuidado, protección o autonomía, que se negocian en tiempo real entre personas que ocupan posiciones desiguales dentro de la figuración afectiva y social.

El tránsito hacia arreglos más igualitarios o al menos más negociables no siempre viene acompañado de conversaciones explícitas, y eso genera zonas grises que pueden vivirse con ansiedad, dudas e incomodidad por parte de todxs lxs

involucradxs. Cuando se sale con amigxs, los arreglos son igualmente difusos y a menudo se dirimen a la hora de pagar. Las personas pueden elegir si se divide la cuenta en partes iguales, si cada unx paga lo que consumió, o en ocasiones, cuando el establecimiento no ofrece la opción de cuentas separadas, una sola persona absorbe la cuenta bajo el entendido de que la siguiente reunión, otrx miembro del grupo lo hará. En una de las noches en El Bar, justo después de pedir la cuenta, Jessica, con la voz baja, señaló mi grabadora para que pudiera registrar lo que iba a decir:

"A mí me pasa, no sé a los demás, que yo sí me preocupo por el precio cuando llegamos al lugar, yo tengo un presupuesto para mis salidas, pero cómo se paga la cuenta se decide al final y eso me da mucha ansiedad mientras. Por ejemplo, pienso, ¿qué cuánto cuesta esto?, ¿quién va a pagar qué?, ¿me veré muy mal si solo pago lo mío?". Jessica, treintañera.

Sobre el tono de la interacción, hay una gestión constante tanto del tiempo de permanencia como del consumo de alcohol u otras sustancias recreativas, que está cargada de implicaciones. Decidir si ya es momento de irse o esperar a que alguien más lo haga implica leer cuidadosamente las señales del grupo y sopesar los efectos de la propia salida. Este es un trabajo que hacen por igual tanto ellos como ellas, tal como ilustra el testimonio de Alex, treintañero:

"Yo soy de carrera larga, pero hay veces que debería irme temprano, pero no lo hago por presión social. Antier tenía una junta super tempra, pero nadie más se movía, cuando dije que ya me iba todos empezaron a decirme que nunca jalaba -es que con ellos ya no había salido, había salido con otros amigos-, entonces me tuve que quedar. Obvio al otro día estaba hecho trizas".

Del mismo modo, el consumo de alcohol se regula de forma ambigua: se espera no beber demasiado poco para no estar fuera de tono, pero tampoco tanto como para perder el control. Estas decisiones, aunque cotidianas, están atravesadas por emociones como la ansiedad, la culpa, la vergüenza, la presión o, en algunos casos, el alivio.

El andamiaje afectivo que describimos implica un trabajo emocional constante por parte de lxs asistentes, quienes deben regular sus sentimientos y expresiones conforme a las reglas implícitas del encuentro. La clave analítica de las dinámicas es visibilizar cómo las emociones propias se gestionan en función del deber ser emocional del grupo. El fracaso en el aparejamiento de lo propio y lo externo para sí y con lxs demás, genera sanciones sutiles que van desde el silencio hasta el reproche (Hochschild, 1979).

Este tipo de vigilancia interna puede leerse como una forma de autocoacción en tanto dichos estados afectivos no son únicamente una reacción social frente a la mirada ajena, sino una emoción que surge cuando la persona percibe que podría desentonar con los demás y perder el aprecio de quienes le importan. Así, la vergüenza opera como un conflicto del comportamiento con la parte del yo que representa la opinión del grupo. No es necesario que alguien señale explícitamente cuando se está fuera de tono; es fácil percibirlo, e incluso puede ser suficiente imaginarlo en anticipación para que se active un mecanismo de control que la empuje a alinearse (Elias, 2016a). Esta tensión entre el querer y el deber; entre la disposición afectiva propia y las expectativas grupales en este caso, estructura las decisiones sobre cuándo irse, cuánto beber o cómo sostener una disposición emocional adecuada durante la noche.

Estar *bien* en la noche, por tanto, no se limita a una presencia física, sino que requiere una disposición afectiva calibrada para responder adecuadamente a las expectativas del grupo. Las discusiones sobre cómo alinearse con el tono emocional del evento no necesariamente implican estar o proyectar un estado de ánimo positivo, es posible compartir espacios y momentos mientras se está triste, enojadx o pasando por algún momento particularmente duro en las trayectorias personales, esta es precisamente una de las motivaciones para participar del ocio nocturno, ser capaces de acompañarse *en la vida*. Sin embargo, sea cual sea el tono de la interacción, las partes deben estar alineadas en la representación, e idealmente en el sentir para que la reunión cumpla su función afectiva, que, reitero, no siempre es la diversión. En un periodo particular en el que Elba, una de las treintañeras estaba a punto de mudarse del país, las interacciones giraban en torno a la inminente partida, pero ella esperaba precisamente lo opuesto; quería pasar los últimos días con sus

amigxs en una nota positiva, incluso festejando que se mudaba porque representaba una buena oportunidad laboral, pero frecuentemente desentonaba produciendo frustración en lxs participantes:

"Ya me voy a ir, y yo no quiero pasármela triste y hablando de eso todo el tiempo. Es como cuando vas a la fiesta y los demás ya están mareados y se divierten y tú no, ¡pero al revés! Yo estoy pasándola bien y alguien de pronto me abraza y espera que me ponga a llorar. Me dan ganas de mudarme mañana mismo. Pero en mi despedida tienen que hacerme caso, y ahí sí la vamos a pasar muy bien" Elba, treintañera.

En cambio, una de sus amigas decía: *"Lo que pasa es que está en negación. Por eso quiere hacer como que no está pasando nada. Pero seguro en la despedida le va a pegar. Obvio que todos estamos tristes, pero queremos despedirnos bien, ella como que se hace la loca para que no le pegue." Olivia, treintañera.*

Las mujeres, además, realizan un trabajo adicional relacionado con la seguridad que forma parte integral de su experiencia nocturna. El conocimiento del potencial de una agresión sexual hace que las mujeres estén en un estado de alerta constante, sobre todo en contextos que se suponen de disfrute donde la concentración de gente y el consumo de alcohol por parte de la concurrencia puede agravar su vulnerabilidad. Cuidar sus tragos implica no solo vigilar que nadie los toque, literalmente, sino mantenerlos siempre a la vista, ubicarlos en un lugar seguro, y desconfiar incluso de gestos aparentemente amables, como que alguien ofrezca llevarlos. Vigilar los acercamientos no deseados requiere estar alerta a las dinámicas del espacio, reconocer señales de incomodidad en otras y establecer límites sin escalar conflictos. Coordinarse para ir al baño juntas, además de las oportunidades para conversar sobre interacciones en la mesa, funge como una estrategia táctica que garantiza protección mutua en trayectos vulnerables dentro del lugar. Incluso acciones mínimas, como decir "me cuidas esto", movilizan una red de confianza que permite delegar momentáneamente la vigilancia sin perder del todo el control. Este tipo de cuidado se ejerce de forma colectiva entre el grupo e intervienen tanto hombres como mujeres. La desconfianza no se dirige hacia el grupo cercano, sino

hacia los desconocidos, los trabajadores del lugar o cualquier persona que no comparta o respete los códigos de seguridad que se han construido de manera informal. Por eso se prefieren bares "de confianza", donde se ha comprobado con el tiempo que esa gestión emocional puede ser más liviana, permitiendo que la atención se desplace hacia el disfrute y no hacia la autoprotección constante.

"Yo la verdad voy por la vida desconfiando de los demás, yo sí me tomé en serio los comerciales de no hablar con extraños. Nunca dejo mi trago, me voy al baño con alguien, no porque me vayan a hacer algo, tampoco estoy paranoica, pero no quiero ir sola y que un güey aproveche para acercarse, y tener que decirle que no, y que a lo mejor se ponga pesado y tal. No es que me de miedo eso, me da flojera, mejor me lo ahorro. Pero sí pienso en otras formas de cuidarme, ¿no? Lo que te decía de que no le pongan nada a mi trago, y tampoco pasarme mucho de tragos porque necesito ir relativamente bien en el Uber por cualquier cosa", afirmaba Maris, treintañera, al preguntarle si había alguna gestión que la distrajera durante el encuentro nocturno.

Como exploramos con anterioridad, los trayectos son una parte esencial de los arreglos nocturnos por las dificultades materiales del regreso y por el grado de exposición que implican. Esa preocupación no aparece únicamente al final de la noche, sino que se anticipa en el transcurso del evento, especialmente cuando los desplazamientos ocurren en solitario. Desde el momento de planear la salida, se considera cómo será el retorno, con quién se podrá compartir, si habrá condiciones para manejar de forma segura o si será necesario depender de un servicio como Uber. Sin embargo, *in situ*, también se evalúa si se estará lo suficientemente alerta para monitorear la ruta, tomar decisiones rápidas o pedir ayuda en caso de una situación riesgosa. La noche se disfruta, pero casi siempre con un ojo puesto en la logística del cierre, que exige mantenerse disponible, atenta y con la energía suficiente para sostener el cuidado propio y ajeno hasta el final del trayecto.

Como hemos mostrado, el ocio nocturno se apoya en un entramado denso de gestiones previas, afectivas y logísticas, que rara vez se denominan como trabajo, pero que resultan imprescindibles para que la noche ocurra. Estas gestiones no se

distribuyen de forma equitativa pues tienden a recaer sobre las mujeres y se organizan en torno a vínculos que funcionan como soporte estructural. Es importante enfatizar que dichas asimetrías no necesariamente se manifiestan a costa del disfrute. Estar en la noche de manera exitosa, entonces, no depende solo del deseo individual, sino de la posibilidad de insertarse dentro de una red que habilite, sostenga y acompañe cada uno de sus momentos con la que se pueda mantener un tono emocional.

El trabajo como condición de posibilidad en los entramados de las actividades de ocio nocturno

Este capítulo se ha propuesto mostrar que las condiciones de posibilidad del ocio nocturno se sostienen sobre una compleja red de trabajos remunerados y no remunerados que exceden la logística per se y atraviesan dimensiones afectivas, estéticas y simbólicas. Al observar cómo estas labores que van desde la producción de atmósferas en bares hasta el cuidado invisible que asegura la llegada y permanencia de alguien en la noche, es posible entender que, además de actuar como recursos funcionales, son parte constitutiva de los repertorios de ocio nocturno y de los repertorios de lazos afectivos.

En esta investigación, los repertorios de ocio nocturno se entienden como conjuntos organizados, aunque flexibles, de prácticas, códigos y saberes que permiten participar en la noche y que se conforman al hacerlo efectivamente. No se deben pensar como inventarios estáticos de actividades pues se transforman de acuerdo con las trayectorias biográficas, las estructuras de clase y género, y las condiciones materiales y simbólicas de cada momento histórico. Su activación requiere de recursos concretos -tiempo, dinero, transporte, acceso a ciertos espacios-, pero también de capacidades afectivas y sociales, como la habilidad para leer códigos de interacción, modular el comportamiento y sostener atmósferas específicas.

Cada uno de estos repertorios de ocio se vincula con determinados repertorios de lazos afectivos, es decir, configuraciones de vínculos que se despliegan en la noche, y que la hacen posible, pero al mismo tiempo los posibilita en una relación dialéctica. Un mismo repertorio de ocio sirve a vínculos diversos, y cada vínculo demanda

ajustes en el repertorio. Este juego mutuo implica que las prácticas de ocio y las relaciones que las sostienen se co-producen de forma continua.

Desde esta perspectiva, el trabajo remunerado y no remunerado aparece como un mecanismo que articula ambos tipos de repertorios. El personal de servicio, por ejemplo, no solo ejecuta tareas técnicas, sino que pone en juego códigos de interacción, ajusta atmósferas y regula emociones para responder a expectativas ajenas, posibilitando así que componentes centrales de un repertorio de ocio se desplieguen exitosamente. Quienes asumen tareas no remuneradas, especialmente mujeres, sostienen redes de cuidado que, aunque mayormente invisibilizadas, forman parte de la infraestructura afectiva de la noche.

Desde la perspectiva figuracional que guía esta investigación, ambas formas de trabajo se inscriben en tramas de interdependencia donde las capacidades de acción están desigualmente distribuidas. Estas tramas no solo condicionan qué tipo de actividades pueden sumarse a ciertos repertorios, sino que también definen la forma en que los vínculos se activan y se sostienen en ellos. Un repertorio de ocio nocturno solo puede funcionar plenamente cuando se activan en paralelo los repertorios de lazos afectivos que lo habilitan, y viceversa.

Esta relación mutua busca proponer a los repertorios como una unidad de análisis privilegiada para comprender el ocio nocturno como fenómeno social. Analizar qué repertorios están disponibles para una persona, y por tanto, cuáles están bloqueados o limitados. Permite identificar las desigualdades que atraviesan la noche, así como las estrategias que despliegan lxs sujetos para expandir o reinventar sus posibilidades de participación. En contextos de precariedad estructural, como la Ciudad de México la capacidad de movilizar repertorios creativos se convierte en una forma de agencia: reorganizar los tiempos, redistribuir cuidados, modificar rutas de transporte o ajustar atmósferas domésticas para que la noche pueda ocurrir.

Así, el trabajo que aquí hemos analizado no es únicamente una precondición para el ocio, pues emerge como un espacio donde se negocian jerarquías, se cultivan pertenencias y se ensayan formas alternativas de interdependencia. En este contexto, posar la mirada sobre la imbricación entre repertorios de ocio y repertorios

de lazos afectivos permite comprender la noche no solo como un escenario de consumo o esparcimiento, sino como un escaparate relacional donde se produce y reproduce la vida social.

5. Condiciones encarnadas y temporo-espaciales del ocio nocturno

La experiencia del ocio nocturno no se construye únicamente a partir del trabajo, en este capítulo exploraremos las otras condiciones de posibilidad identificadas a través del trabajo de campo. Los repertorios de ocio nocturno también están sostenidos por condiciones encarnadas, temporales y espaciales que definen la posibilidad de participar en él, y delimitan, en ese sentido, cómo se habita la noche. Este capítulo examina tres dimensiones interdependientes: el habitus nocturno, el tiempo y los espacios. Juntas, conforman un entramado que articula disposiciones corporales, ritmos vitales y escenarios materiales.

Desde una perspectiva figuracional (Elias, 2016a), estas dimensiones son configuraciones que emergen en redes históricas de interdependencia. El *habitus nocturno* remite a un conjunto de disposiciones encarnadas y saberes prácticos que se acumulan a lo largo de la vida y que permiten -o impiden- participar en la noche. Los *tiempos* del ocio nocturno implican no solo la duración del evento, sino también su preparación y recuperación, atravesando cronologías laborales, familiares y corporales que condicionan la presencia. Por su parte, los *espacios* son escenarios que se activan o restringen según códigos de acceso, formas de vigilancia y relaciones de proximidad.

Analizar estas tres dimensiones en conjunto permite entender el ocio nocturno como una práctica situada en la intersección entre lo que el cuerpo puede, el tiempo concede y el espacio posibilita. Así, este capítulo muestra cómo las disposiciones aprendidas, los ritmos sociales y los escenarios materiales interactúan para habilitar la participación en la noche urbana contemporánea.

En primer lugar, se aborda la conformación del habitus nocturno como acumulación progresiva de aprendizajes corporales, culturales y sensoriales que se adquieren en interacción con objetos, espacios y otras personas, desde la infancia hasta la adultez. A continuación, se analiza el tiempo en el ocio nocturno, atendiendo a cómo se negocian las horas de la noche frente a demandas laborales, responsabilidades de

cuidado y cronologías corporales, así como a las desigualdades que atraviesan la distribución del tiempo disponible para el disfrute. Finalmente, se examinan los espacios que estructuran la experiencia nocturna -los domésticos, privados y públicos, así como intersticiales-, explorando cómo su disposición material, accesibilidad y carga simbólica influyen en las formas de vincularse en la noche.

La conformación del habitus y la cultura material de la noche

La participación en el ocio nocturno requiere de un conjunto de disposiciones corporales y saberes prácticos vinculados a culturas materiales que se acumulan a lo largo del tiempo. Estas disposiciones constituyen lo que puede entenderse como un *habitus nocturno*: una forma encarnada de habitar y responder a las situaciones específicas que propone la noche. Desde los objetos que marcan el fin del día en la infancia hasta los atavíos, tecnologías y soportes que permiten la circulación adulta por los espacios nocturnos, la noche se aprende también a través de lo tangible; objetos del ocio nocturno.

Desde una perspectiva figuracional, el habitus nocturno puede entenderse como el resultado de un proceso formativo de largo aliento, en el que los esquemas de comportamiento se constituyen en el marco de relaciones de interdependencia social e histórica (Elias, 2016a). A diferencia de las concepciones que conciben la socialización como un proceso cerrado en la infancia, Elias propone una visión desarrollista en la que los aprendizajes se ajustan y reconfiguran continuamente a lo largo de la vida, en diálogo con las figuraciones sociales cambiantes. Esta perspectiva permite situar al habitus nocturno como una configuración sensible y práctica, moldeada por las dinámicas generacionales, las expectativas corporales, las formas de vínculo y los códigos estéticos propios de cada época. De forma complementaria, Bourdieu define el habitus como un conjunto de disposiciones duraderas y socialmente estructuradas que orientan la percepción, la acción y la evaluación del mundo social (Manzo, 2010). Es decir, son esquemas incorporados que funcionan como principios generativos del comportamiento. En el caso del ocio nocturno, estas disposiciones se manifiestan en formas de moverse, hablar, vestir y estar en cercanía con otrxs, y se aprenden en función de la clase, el género, la edad, además de otros

marcadores identitarios, y el contexto, en este trabajo, el urbano en la época actual. El habitus nocturno se pone a prueba frente a situaciones nuevas, espacios desconocidos o figuraciones que demandan otros códigos. Así, es posible entender el habitus nocturno como una condición de posibilidad encarnada para participar -y permanecer- en los escenarios donde se produce el ocio, y no únicamente como un cúmulo de experiencias en la noche.

En este apartado se explora cómo ese habitus se conforma progresivamente, desde las infancias urbanas hasta la adultez joven, a través de rituales, cuerpos y objetos que modelan la forma en que la noche puede ser habitada.

Infancias y adolescencia urbanas: rituales, aprendizajes y cuerpos en formación

En la infancia, la noche no es aún un espacio habitable, sino un territorio ajeno, del que se tiene noticia, pero no experiencia directa. Los rituales en este periodo no están orientados a estar en la noche, sino a despedirse del día. Son los rituales de cierre -los más recordados fueron bañarse, cenar, lavarse los dientes, que alguien les leyera un cuento y les arropara- los que advierten que el tiempo nocturno está por comenzar y que, en ese tránsito, su lugar no es la participación, sino el repliegue. Este patrón apareció en las entrevistas a treintañerxs y fue confirmado también por madres participantes en el grupo focal: tanto quienes fueron niñxs en los ochenta, como quienes hoy crían en contextos urbanos de clase media y media-alta, reproducen una serie de acciones que marcan el ingreso a la noche como una zona de exclusión infantil.

Los objetos que median este pasaje, además de fungir como señales del fin del día, lo hacen como dispositivos que dan seguridad ante la oscuridad que, en general, se experimenta por lxs niñxs como amenazante. La cultura material orientada a mitigar el miedo frente a un espacio-tiempo que aún no es propio se compone, en los testimonios, principalmente por libros infantiles, lámparas nocturnas que quedan encendidas hasta el amanecer, peluches que funcionan como juguetes de transición y figuras fluorescentes. Esta red de objetos no puede entenderse sin sus contextos de clase: corresponden a infancias urbanas con acceso a habitaciones individuales y

rutinas familiares relativamente estables. En otros entornos, tanto los objetos como los ritmos pueden ser otros, o estar ausentes.

Conforme pasa el tiempo, pero aún en la infancia, lxs niñxs comienzan a explorar otros territorios nocturnos bajo supervisión, como las casas de amigxs o familiares. Las pijamadas, una práctica narrada como especialmente común entre niñas, se convierten en un primer espacio para experimentar la noche en compañía, pero también para descubrir las costumbres ajenas. En este proceso de aprendizaje incorporado ajustan los hábitos al entorno anfitrión, se duerme en camas o sillones distintos, se negocia el uso de luz, el ruido permitido, los horarios y rituales de cierre ajenos. La noche se torna una experiencia relacional que requiere flexibilidad corporal y afectiva.

Es en este contexto donde también comienzan a forjarse umbrales del cuerpo nocturno. Aunque lxs niñxs están bajo la tutela de adultxs, sus cuerpos se mueven en una economía de distancias cuidadosamente regulada: se permite y procura la cercanía con madres, padres y abuelxs; distancia física con cualquier otrx adultx; y una proximidad amistosa pero aún restringida con pares o hermanxs. Aun en la dependencia absoluta, se inscriben códigos de respeto corporal que marcan límites claros, no siempre verbales, pero sí eficaces.

En la adolescencia emergen aprendizajes corporales más explícitos, a saber, cómo vestirse para salir, cómo maquillarse, cómo combinar la ropa para no desentonar ni con el evento ni con el grupo. Estos aprendizajes implican una creciente autonomía, pero aún en diálogo -y tensión- con la autoridad parental. Lxs adolescentes narran rituales compartidos entre amigas para prepararse juntas, tales como reunirse en una casa, intercambiar prendas, maquillarse y peinarse juntas. *Aprender* a hacerlo. Contario al sentido común, estos aprendizajes no se adquieren por transmisión de madres a hijas, ya que las referencias generacionales pueden entrar en conflicto y abrir negociaciones constantes sobre lo adecuado, lo exagerado o lo fuera de lugar. Así, el habitus nocturno se construye de forma colectiva, entre pares, y se va afinando en un proceso perenne.

En la adolescencia, cuando la presencia en la noche se vuelve posible, -aunque aún supervisada-, se ensayan nuevas formas de corporalidad pública. Se tolera cierta cercanía, pero no cualquier tipo de contacto, por ejemplo, se permite bailar, pero *se sabe* que no está permitido besarse en público. Las normativas parentales siguen funcionando como marco de control, pero lxs adolescentes comienzan a ensayar formas de rebelarse y construir habitus propios producto de sus figuraciones. Estos aprendizajes relacionales y corporales están ligados a una cultura material emergente que agrega a los objetos del hogar otros que involucran el espacio público en interacción: ropa para salir, bolsos, maquillaje, identificaciones, en ese entonces, tarjetas prepagadas para llamar por teléfonos públicos, carteras, perfumes, e incluso objetos que sirven para señalar pertenencia o madurez, como atavíos populares o propios de una escena, cigarros y alcohol.

El habitus nocturno, entonces, se forma en un proceso de acumulación en las trayectorias individuales; empieza como ritual de exclusión, se transforma en acompañamiento vigilado y, progresivamente, se ensaya como performance entre pares. En todos los casos, los objetos son herramientas de transición, símbolos de pertenencia y soportes del cuerpo en su progresiva habilitación para habitar la noche.

El habitus nocturno de la adultez y sus objetos

El habitus nocturno se consolida a lo largo de las trayectorias biográficas entrelazado, por supuesto, con procesos estructurales que exceden a las personas individualmente. Lxs treintañerxs ya cuentan con un conjunto de saberes prácticos, disposiciones corporales y códigos estéticos que les permiten habitar la noche con relativa autonomía. Sin embargo, contrario a lo que asume como una trayectoria compartida, los grupos de amigxs se conforman a menudo por personas con condiciones de socialización muy distintas. Esto implica que algunxs tengan que atravesar curvas de aprendizaje apresuradas para poder participar, adaptarse y sostener su lugar en la noche. La experiencia nocturna se convierte así en una escuela desigual, donde se observa, se imita y se ensaya constantemente. Mientras

entrevistaba a Ari, treintañera, el mesero nos interrumpió para darle la cerveza que había ordenado cuando llego al Bar, ella cortó la respuesta para compartirme:

"¿Te conté lo que pasó la primera vez que vine y todos pidieron tragos?, siempre pedimos cervezas y mezcal, pero no sé qué les dio una época que estaban pidiendo Gin y tragos más elaborados. Yo pedí un "old fashioned" porque pensé que me iban a traer una cuba, ¡pues old fashion! El mesero sí se dio cuenta de mi cara, pero me lo tomé según yo super disimulada. Igual mis amigos se rieron de mí. En mi casa solo se tomaban cervezas con carne asada. ¡Es que mi familia es del norte! Y yo un poco naca.".

Si bien el fracaso en la interacción se tomó con humor, el recuerdo de los instantes de sentirse con esa falta de capital cultural fue suficiente para que relatara la anécdota mientras conversábamos de un tema radicalmente diferente. Una fuerza afectiva en el recuerdo que la llevó a incluir un adjetivo alusivo a la clase para referirse a ella misma.

Al mismo tiempo, compartir un habitus nocturno es precisamente lo que permite generar una sensación de familiaridad con el personal de servicio que produce la noche al compartir códigos de comportamiento, formas de vestir, apreciaciones sensoriales y registros de lo que se espera en ese espacio y momento.

En esos procesos de reajuste los cuerpos también se adaptan estéticamente. Cambian de atavíos, actualizan sus repertorios de moda, incluso cuando no responden ni a la comodidad ni a una preferencia personal. El abandono de los tacones por tenis, por ejemplo, no obedece a una decisión individual, sino a un código generacional dictado por nuevas formas de habitar lo juvenil. Lxs treintañerxs buscan así comunicar, desde el cuerpo, una experiencia extendida de juventud. Esta adaptación estética que conserva en el centro la cultura material típica de la noche, como ropa, accesorios, maquillaje y herramientas de peinado, se reorganizan para no desentonar con lo que se espera de ellxs.

Maris, treintañera, se dio cuenta de esos cambios estéticos generacionales, cuando, paradójicamente dejó de parecer fuera de lugar, aunque igualmente tuvo que hacer un ajuste en su arreglo:

"Yo nunca fui de tacones, y por mucho tiempo, todas usaban tacones para salir, entonces yo era la desarreglada. Como soy alta, decía que era por eso, pero la verdad era por fachosa. Pues hace poco tiempo me empecé a dar cuenta de que ya no desentonaba, y alguien me dijo que estaba muy a la moda (ríe). Pero mi hermana, que es 6 años más chica me dijo que daba igual porque usaba calcetines que no se veían y eso es muy 'millenniall', o sea, que de todas formas se notaba cuántos años tenía. Ahora uso estos que sí se ven y, aunque según yo están feos, ya me veo como las gen-z (ríe)."

Pero el cuerpo no es solo atavíos, si la distancia corporal es radical para las infancias, en la adultez se desarrollan umbrales de sensibilidad orientados a estar con otros cuerpos en cercanía: un bar atestado implica una experiencia sensorial completamente distinta, agradable, a la de un vagón del metro en hora pico.

Con Jessica, treintañera, tuve múltiples conversaciones alrededor de la soltería, lo que significaban sus otros vínculos para ella, qué tipo de incomodidades producía que esa valencia, en el lingo Eliasiano (1982), no estuviera activada, pero me sorprendí cuando la soledad referida al contacto corporal emergió en el contexto de una conversación sobre la pandemia:

"Yo vivo sola, no tengo pareja, bueno, en realidad nunca he tenido una pareja. Y en la pandemia lo que fue más duro fue no ser tocada. Los abrazos de mis amigos, de mis papás, eso a mí me reconforta mucho, y de pronto, ¡puf! Se esfumaron ¿Sabes qué extrañaba muchísimo de salir? Obvio la gente, pero, no sé cómo decirte… El contacto, ¿no? O sea, ir al baño en El Bar y pasar e ir empujando gente, esos otros cuerpos. Digo, no el cerdo que aprovecha para agarrarte la cintura cuando pasa, pero [sí] estar en un lugar con mucha gente. Sentía que ese contacto me hacía muchísima falta, que antes no me había dado cuenta. Empecé a extrañar hasta cómo era ir al Jacalito, (ríe) que había tanta gente que, si temblaba, nos íbamos a morir todos.".

En este mismo sentido, el calor, el sudor, e incluso el olor a cigarro o marihuana son registrados no como inconvenientes, en tanto parte integral de los signos atmosféricos que marcan una ocasión festiva en la trayectoria nocturna. Los

umbrales de proximidad y la forma de mostrar el cuerpo -incluso en registros sexualizados- son también muestras de la evolución del habitus y sus transformaciones en clave biográfica e histórica.

Junto a estas transformaciones, persisten ciertos aprendizajes incorporados intergeneracionales, sobre todo entre mujeres, como el de cocinar para otrxs o preparar la casa para una reunión. Estos saberes, que circulaban tradicionalmente en el entorno familiar, se actualizan según las costumbres de la época y se reconfiguran mediante nuevos soportes, como tutoriales de YouTube o cuentas de TikTok que ofrecen ideas, recetas, modos de presentar y ambientar, e incluso a dónde ir y cómo presentarse. Así, el aprendizaje nocturno, tanto doméstico como público se reinventa a través de lo que puede entenderse como un diálogo intergeneracional indirecto, tanto hacia las generaciones anteriores como hacia las más jóvenes, que modelan nuevas estéticas, preferencias y modos de vinculación.

Estas disposiciones no se transmiten explícitamente, sino que se aprenden en la práctica o a través de observación mediada. Esto refuerza la idea de una suerte aprendizaje figuracional propuesta por Elias (2016a, 2016b), donde los saberes se ajustan de manera progresiva y acumulativa, respondiendo a estructuras sociales cambiantes, pero también a vínculos afectivos y posicionamientos desiguales dentro de redes interdependientes.

A los saberes disposicionales se suman nuevos dispositivos que les nutren. En cuanto a la cultura material contemporánea del ocio nocturno, los teléfonos celulares se convierten en herramientas indispensables para coordinar encuentros, circular por la ciudad y regresar a casa con seguridad. La oferta de cargadores portátiles en algunos bares reconoce la centralidad de este objeto en la noche urbana. Las tarjetas de crédito reemplazan casi por completo al efectivo, y la experiencia del pago, ahora por contacto o a través de brazaletes en eventos masivos, también modifica la relación con el tiempo y el espacio del ocio. Estas tecnologías no sólo acompañan la noche, sino que la transforman, así como al habitus nocturno.

La pandemia fue un momento de crisis en donde esa transformación habitus-cuerpo-objeto, irremediablemente entrelazada, se hizo patente. Ante el cierre de espacios

públicos, el hogar tuvo que ser reconfigurado como escenario del ocio nocturno. Entre las transformaciones de la cultura material más mencionadas, aparecen la adquisición de televisiones más grandes, contratación de servicios de *streaming*, computadoras para videollamadas -o compra de cámaras de mejor calidad-, la construcción de una cúmulo de bebidas alcohólicas a disposición, la instalación de focos con luces de colores o intermitentes, aparecieron para crear atmósferas óptimas de ocio nocturno ajustado a las circunstancias, algunas que intentaban reproducir la atmósfera de los bares desde lo doméstico. Las fiestas virtuales y los brindis remotos pusieron en evidencia que la noche no sólo habita lugares, sino que se construye materialmente a través de objetos, códigos y disposiciones afectivas.

El acceso a ciertos espacios -ya sean físicos o virtuales- requiere capital económico, estético y social. Estos capitales se inscriben en el habitus y se expresan a través del cuerpo: cómo se habla, cómo se viste, cómo se performa el gusto o el rechazo. Los gestos sutiles del desprecio (una mirada, una mueca, un comentario sarcástico sobre la ropa ajena o la elección de bebida) funcionan como mecanismos de exclusión simbólica. No conocer la música que se reproduce en el recinto, no saber cómo pedir en la barra, desentonar en el código de vestimenta o excederse en el volumen de la voz, son formas de estar *fuera de lugar* que activan esa exclusión.

Al conversar con Elba, treintañera, sobre esas *formas de estar* en la noche recordó una anécdota donde fue ella misma quien ejercitó esa exclusión:

"Yo salía con un tío que era muy guapo, y si estábamos solos todo iba bien. Pero se me acabó el encanto cuando lo saqué a la calle. Es que no te imaginas la pinta; era un poco pijo, pero se vestía como en el 2000, tenía dos polos puestas al mismo tiempo. Una sobre la otra, una cosa de horror. Porque, no sé por qué, para él eso era como uno se vestía para salir. Y siempre era algo nuevo, si no las polos, unos zapatos de vestir, como de oficina. Y no solo eso, (...) cómo hablaba, y cómo se portaba: iba a la barra y jamás le hacían caso, un tipo gris. Acabé por darle un cortón, ¿cómo explicas que le dejas por eso?"

A lo largo de la vida, los repertorios de ocio se expanden, se diversifican los círculos sociales, se transforman los vínculos afectivos que se despliegan en la noche, y

aparecen nuevas situaciones que exigen reajustar el habitus. Se aprende a ser anfitrixn, a ser invitadx sensatx y consideradx, a ser un buen compañerx de reunión, y esos roles se intercambian. Para hacer un performance exitoso de cada uno, es necesario aprehender las reglas de la definición de la situación. Así como en algún momento fue necesario aprender a tomar alcohol -o consumir otras sustancias- y codificar las sensaciones del consumo como agradables, en el sentido que propone Becker (1963) cuando analiza cómo se llega a ser fumador de marihuana, se aprende a habitar distintas escenas sin que el cuerpo desentone, o se aprende hasta dónde puede desentonar. Yo misma me hice consciente de esos umbrales cuando me invitaron a reunirme con un par de lxs treintañerxs y otroxs amigxs suyos en otro bar que frecuentaban. Cuando llegué me di cuenta de que era un bar de coctelería de autor, oferta que no se alinea con mis preferencias personales; en la carta no había opciones menos elaboradas -ni con un menor contenido de alcohol-. El momento de ordenar era importante, la concurrencia puso atención, como si la elección hablase de quién era yo. Expliqué que no podía beber cocteles con mezcal porque había ido para hacer trabajo de campo. De cualquier forma, mi explicación sonó a excusa y se sintió como un rechazo a participar verdaderamente de la dinámica del grupo.

Este tipo de transformaciones en el comportamiento, las disposiciones del cuerpo y los umbrales sensibles obedecen a reconfiguraciones históricas de la sensibilidad, valga la redundancia, que responden, a su vez, a nuevas formas de interdependencia social. El progresivo refinamiento de los modales, el control del cuerpo en la mesa o la mayor distancia entre cuerpos en situaciones públicas, como describe Elias (2016b) encuentra su eco en la noche contemporánea. Allí también se afinan formas de estar, exponerse o retirarse, tolerar ciertos olores o ruidos y modular la cercanía corporal según el tipo de encuentro y la edad de lxs participantes. Mostrar el cuerpo, tolerar el sudor compartido o los olores del bar, bailar en cercanía o saber cuándo apartarse, son formas renovadas de esa sensibilidad civilizada, ajustadas ahora a las estéticas, sexualidades y afectividades de cada generación

En conjunto, este recorrido muestra que la participación en el ocio nocturno no requiere de un conjunto de aprendizajes progresivos, disposiciones incorporadas y habilidades situadas que se acumulan a lo largo del tiempo. Desde los rituales

infantiles de despedida del día hasta las complejas estrategias estéticas, sensoriales y vinculares desplegadas en la adultez joven, el habitus nocturno se construye como una forma de estar en el mundo que no solo permite habitar la noche, sino que habilita -y a veces condiciona- el acceso mismo al ocio. Su conformación está mediada por una cultura material que incluye objetos, tecnologías y estilos corporales que funcionan como soportes, filtros o marcadores de pertenencia. Aprender a estar en la noche implica también aprender a ser visto, modulando la presencia de acuerdo con códigos que, aunque no siempre explícitos, son determinantes. En este sentido, el habitus nocturno no solo se actualiza en la experiencia del ocio, sino que es su condición misma de posibilidad: permite estar, saber estar y permanecer en espacios donde el ocio nocturno se produce y se reproduce.

Finalmente, la posibilidad misma de estar en la noche no solo se juega en los códigos aprendidos o en la adecuación estética del cuerpo, sino también en sus condiciones materiales y en su percepción relacional. No todos los cuerpos están en posibilidad de estar. El descanso previo, la energía disponible y la ausencia de dolor se vuelven requisitos tácitos para hacer presencia en espacios donde la aglomeración, el movimiento y el ruido son intensos. La mayoría de los espacios nocturnos están diseñados para cuerpos hegemónicos: jóvenes, móviles, normados por expectativas de vitalidad y resistencia. Pero, además, hay cuerpos cuya sola presencia activa mecanismos de riesgo y vigilancia. Las mujeres que caminan solas en calles oscuras, o que deben cruzar espacios considerados peligrosos, enfrentan amenazas que no se derivan de su disposición afectiva para el ocio, sino de la manera en que sus cuerpos son leídos en el espacio público. Lo mismo ocurre con cuerpos no normativos, feminizados o disidentes del mandato cis-heterosexual patriarcal, especialmente en escenarios donde se negocian masculinidades hegemónicas.

Mientras hacía trabajo de campo, una cirugía de cadera me obligó a reducir drásticamente las visitas a los espacios de los repertorios de ocio nocturno de mis colaboradorxs, no únicamente por el dolor o las vicisitudes de la recuperación, sino por el riesgo que implicaba estar en espacios concurridos donde los umbrales de sensibilidad garantizaban cercanía con otros cuerpos hábiles, y así, un empujón

inadvertido podría lastimarme. Esa experiencia corporal me obligó a pensar en las ausencias y, de ese modo, en las condiciones de presencia que implican posibilidad física y simbólica para participar en el ocio. Como señalaba también el personal del bar, el cansancio acumulado impide estar con la disposición que la noche exige. Así, la exclusión no ocurre únicamente por falta de códigos o recursos, sino también por la imposibilidad práctica, social y relacional de habitar los espacios nocturnos. Esta exclusión silenciosa de ciertos cuerpos marca un umbral desde el cual es necesario considerar, también, los condicionantes temporales y espaciales que hacen (im)posible la experiencia del ocio nocturno.

Los registros del tiempo para habitar el ocio nocturno

La posibilidad de participar en el ocio nocturno está atravesada por el tiempo disponible y por cómo ese tiempo es experimentado, administrado y valorado en relación con otros ritmos vitales. La disponibilidad de tiempo libre, es decir, al margen de las responsabilidades laborales y actividades del sostenimiento de la vida (Elias y Dunning, 2014) no es suficiente para participar en el ocio nocturno, pues se requiere contar con un tipo de tiempo que pueda ser entregado con disposición afectiva, energética y simbólica. Como se ha sugerido en otras investigaciones feministas sobre el ocio (Freysinger et al., 2013; Shannon y Shaw, 2008; Wearing, 1990), el acceso al tiempo libre responde a una estructura desigual que redistribuye quién puede descansar, quién puede estar a disposición y quién debe organizar para que otrxs puedan salir.

En las entrevistas realizadas, lxs treintañerxs identificaron el cansancio como una de las principales barreras para participar en actividades de ocio por las noches, aún en fines de semana. Sin embargo, no necesariamente se refieren únicamente al agotamiento físico, sino a una forma de saturación afectiva que dificulta el tránsito del mundo productivo al espacio lúdico. La idea de que “la noche se trabaja” no solo refiere a quienes producen eventos nocturnos, sino a lxs asistentes mismxs, que deben realizar una serie de operaciones previas -logísticas, emocionales y estéticas- para poder participar. En este sentido, el tiempo del ocio se convierte en un privilegio

encarnado, marcado por la capacidad de suspender responsabilidades y sostener la disposición emocional para habitar la noche de forma óptima.

Debido a la estructura económica actual, la noche, frecuentemente, aparece como el único margen temporal disponible para el esparcimiento, pero su acceso está condicionado por las formas en que se entrelazan trabajo, cuidado y descanso. Esto se hace especialmente visible en el caso de madres, cuidadorxs o personas con dobles jornadas, para quienes "tener tiempo" no garantiza necesariamente poder usarlo para el ocio. Como plantean Deem (2006) y Green, et al. (1990), el tiempo libre puede ser técnicamente existente pero simbólicamente inaccesible, pues se encuentra subordinado a otros tiempos relacionales que organizan la vida cotidiana, aunque no ocurran de forma simultánea, como exploraremos a lo largo de este apartado.

El acceso al ocio nocturno se entrelaza con una distribución generacional del tiempo que impacta tanto en la posibilidad de participar, como en los motivos que orientan dicha participación. A diferencia de otras etapas vitales, la adultez joven -lo que en este caso acotamos como los 30s- está marcada por una multiplicación de responsabilidades y una diversificación de vínculos que reconfigura la organización del tiempo. Las agendas del tiempo nocturno se pueblan también por la necesidad de sostener distintas figuraciones afectivas. A medida que se acumulan las valencias -amistades, parejas, ex-parejas, redes familiares, vínculos laborales-, el tiempo se convierte en un bien escaso, altamente disputado y que debe balancearse con precisión, pues lo que está en juego son los vínculos, no la experiencia del ocio per se.

Como mencionaban algunxs entrevistadxs, no siempre se puede salir, pero tampoco siempre se puede no participar. Involucrarse activamente en el ocio nocturno implica una serie de obligaciones tácitas que responden tanto a la disponibilidad material como a la necesidad de nutrir vínculos, reponer estados afectivos o sostener la pertenencia a ciertos círculos. Estas obligaciones no necesariamente son impuestas por otrxs, sino también por el deseo de estar en la noche, de no quedar fuera del vínculo y así, sostener la propia presencia en figuraciones afectivas

complejas. Por estos motivos, en ocasiones, la decisión de no salir no se vive como libertad sino como una renuncia que conlleva costos simbólicos y relacionales. Alex, treintañero, después de comunicar a su círculo cercano que no estaría disponible para salir esa semana, pasó, a su decir, tres días contestando mensajes de voz con explicaciones:

"*Les dije que estaba cansado, pero también sentí que me estaban pasando lista. Porque además hay como celos (sic.), si sí fui con unos, ya no me invitan los otros. Y yo sí quiero verlos, pero me doy cuenta que salir se convierte en otro trabajo. No puedo con todo.".*

En la misma tónica, pero buscando cumplir con las expectativas de presencia, Carolina, treintañera, dijo:

"Yo no tenía ganas de ir a ese cumpleaños, mucho de mi trabajo es en la noche, y sabía que ya me iba a empezar a caer chamba, pero era el primero que hacían después de la pandemia, y sabía que, si no iba, se iba a sentir. Hay salidas que haces más por la gente que por las ganas, y no está mal, pero también cansa."

La pertenencia se teje también en esas presencias forzadas que, sin embargo, refuerzan el tejido afectivo.

En este sentido, la experiencia de *deber salidas* puede pensarse como una forma de gratitud que estructura la relación más allá del deseo o la disponibilidad inmediata. Siguiendo a Simmel, la gratitud opera como una forma de asociación de segundo orden que permite extender en el tiempo los vínculos que emergen de un gesto, cuidados e incluso una invitación pasada. Esta gratitud no necesariamente se experimenta como una emoción intensa, sino como una disposición que mantiene vivo el vínculo más allá del evento original (Cantó-Milá, 2012). La deuda afectiva no busca una redención total, sino que mantiene activa la relación, pues la deuda no busca ser saldada, sino, paradójicamente, mantenerla en un ciclo de reciprocidad y gratitud.

Jen, treintañera, relataba su experiencia en esa disyuntiva de la siguiente forma:

"Ya ni sé cuántas salidas debo. Es como si tuviera un Excel mental donde tengo que ir tachando: a esta ya la vi, a esta ya le hice el paro, este cumpleaños ya lo cumplí… pero cuando no lo hago, siento que soy muy mala amiga."

Así, estas lógicas no emergen necesariamente como una obligación externa, sino como una forma de cuidado sostenido entre vínculos que se miden, en parte, por la presencia.

Dicha tensión cotidiana puede leerse también desde la perspectiva del don. De acuerdo con Mauss (2009), todo *don* genera una triple obligación: dar, recibir y devolver. En el caso del tiempo en el ocio nocturno, dar tiempo a otrxs opera como un regalo afectivo que produce compromisos sociales futuros. La deuda no es una carga, sino el efecto relacional de haber recibido tiempo, atención o presencia en el pasado. Así, el tiempo nocturno se convierte en una suerte de moneda que circula entre vínculos, donde el cumplimiento de las obligaciones afectivas se sostiene mediante actos de reciprocidad que no siempre son explícitos.

Por tanto, los repertorios de ocio nocturno no responden únicamente al entretenimiento o la festividad, sino también a formas de acompañamiento que refuerzan los lazos. Existen salidas que no son opcionales, sino necesarias, ejemplos referidos en las entrevistas son, para acompañar a un amigx que atraviesa una ruptura amorosa, o para hacer presencia en el cumpleaños de un familiar, aunque no haya deseo de asistir. El ocio nocturno se convierte en un dispositivo afectivo-relacional donde se negocian compromisos, lealtades y sostenes emocionales. El tiempo libre debe ser cuidadosamente distribuirlo entre lxs demás, y también, eventualmente, reservarlo para sí.

Dicho tiempo para unx mismx emerge como una forma legítima de autocuidado. Algunas prácticas nocturnas permiten esa desconexión sin desligarse del marco del ocio, por ejemplo, permanecer en casa haciendo actividades intencionales como ver una serie televisiva, hasta tener una cena tranquila con la pareja, salir a caminar de noche, e incluso participar de actividades de ocio comprometido (Stebbins, 1982) como asistir a clases de yoga o participar en recorridos de ciclismo urbano (Trejo-Poo, 2021) Estas formas de ocio en *pausa* o en *clave íntima* no se restringen al

descanso pasivo pues implican una forma activa de desconexión. Lo que se busca no solo estar a solas, sino de replegar la energía social en actividades que permiten procesar el cansancio acumulado y sostener la autonomía. En este sentido, en el tiempo para sí, que también forma parte del repertorio de ocio nocturno contemporáneo, no se pone en marcha una huida del vínculo, sino una condición de posibilidad para sostenerlo.

Al explorar esos tiempos necesarios para sí, conversación que emergió de forma espontánea, pues no la había contemplado previamente, Maris, treintañera, describió su noche de ocio ideal de los jueves antes de tener a su hijo:

"Compro una botella de vino, me baño, me pongo en modo couch potatoe y me siento a cenar sola viendo una serie. Pero con velitas. Aunque esté sola me gusta que se vea bonito. Esa es mi noche. Nadie me escribe porque ya me conocen. Ese día no estoy para nadie. Ahí como que siento que me pertenezco, ¿ya sabes". Luego, ríe y dice: *"O sea, ni siquiera es descanso de verdad, porque estoy activa, pensando, planeando la semana o hasta pidiendo el super, pero sin tener que estar para nadie, que ya es ganancia"*.

Como argumenta Zerubavel (2009), la separación entre tiempo social y tiempo privado no implica una completa autonomía sobre este último, ya que incluso los momentos destinados a la introspección, el descanso o la desconexión están moldeados por esquemas temporales socialmente legitimados. En este marco, la búsqueda de un ocio nocturno íntimo responde a convenciones culturales sobre cuándo es aceptable estar a solas. Así, la tensión entre deseo, obligación y autonomía en el uso del tiempo nocturno refleja la profunda imbricación entre lo íntimo y lo social en la organización de los repertorios de ocio.

Es de crucial importancia explorar cómo el tiempo nocturno está supeditado, también, a previsiones sobre las otras temporalidades que conforman la cotidianidad. El tiempo libre que se utiliza para el ocio nocturno está vinculado intrínsecamente con las actividades diurnas; así, es posible visibilizar que la noche no opera como un tiempo suspendido sino como parte de un entramado cotidiano que articula múltiples obligaciones, deseos y responsabilidades. Si bien las personas

pueden contar con una potencial disponibilidad horaria durante la noche, no necesariamente pueden ejercerla plenamente debido a la anticipación de las actividades del día siguiente, que pueden incluir trabajo, compromisos familiares, responsabilidades de cuidado o incluso otras formas de ocio diurno y nocturno. Por ello, es necesario pensar las posibilidades del ocio nocturno no solo en términos del tiempo disponible durante la noche, sino también en función de su articulación con los ritmos diurnos. Kim, una de las trabajadoras del Bar a quien pude entrevistar, relataba respecto a sus noches libres:

"Sí tengo tiempo para salir los días que descanso, que en mi caso son cuatro porque ahorita solo tengo turnos el fin, pero no siempre lo hago porque sé que al día siguiente tengo que cuidar a mi hija o tengo que arreglar la casa o hacer trámites. Lo normal del día a día. Y si salgo, no descanso y todo se me va en chinga después porque tampoco tengo el fin para reponerme.".

Esta imbricación entre temporalidades condiciona no solo la frecuencia y duración de las salidas nocturnas, sino también su intensidad, su planificación y el tipo de actividades que se consideran viables, independientemente de lo deseables que pudiesen ser.

Este entramado entre disposiciones individuales, vínculos afectivos y temporalidades sociales también se sitúan en esquemas de interdependencia históricamente situadas que moldean no solo los hábitos, sino también las experiencias del tiempo. Elias (1989) entiende el tiempo, y su experiencia, como una construcción social y que cambia con las transformaciones del tejido figuracional. La manera en que se administra, valora, y se *vive* el tiempo de ocio nocturno está determinada por procesos civilizatorios y configuraciones afectivas que determinan cuándo, cómo y con quién es legítimo y posible estar en la noche.

El entramado de espacios del ocio nocturno urbano

La participación en el ocio nocturno implica habitar una diversidad de espacios que permiten no solo sostener múltiples valencias afectivas, sino también responder a las distintas facetas que cada una de ellas demanda. Aunque ciertos vínculos suelen desplegarse en escenarios particulares -por ejemplo, el grupo de amigxs que se

encuentra regularmente en El Bar-, esos mismos lazos requieren ser cultivados en condiciones espaciales diversas a lo largo del tiempo. Una relación que se manifiesta de forma lúdica y colectiva en un entorno festivo puede encontrar momentos de mayor profundidad emocional en una conversación uno a uno en una casa. La misma amistad que se afirma en la algarabía del bar puede necesitar también un paseo tranquilo por la noche para procesar un conflicto, o una presencia silenciosa en un trayecto compartido después de una jornada difícil. Lo que se busca dentro de un vínculo no es unidimensional, y a consecuencia cambian también los contextos necesarios para sostener o modular su intensidad. De este modo, las personas transitan por distintos espacios no solo para mantener relaciones diferenciadas, sino para acompañar las múltiples necesidades que esos vínculos representan a lo largo del tiempo. Así, para satisfacer tanto las diferentes necesidades de un vínculo, como la pluralidad de vínculos, la noche se despliega como un complejo entramado de repertorios que tienen lugar en múltiples espacios y con diversas intenciones.

Para analizar cómo se configuran estas dinámicas, hemos separado los espacios en cuatro categorías que abarcan los territorios del ocio nocturno: el espacio doméstico, los espacios privados vinculados a la economía nocturna, el espacio público y los trayectos.

El espacio doméstico

En el marco del ocio nocturno, el espacio doméstico funciona tanto para quienes lo habitan en distintas configuraciones -en pareja, en solitario, con familia nuclear o extendida, o con amigxs-, como para quienes son invitadxs a compartirlo.

El espacio doméstico sigue siendo el lugar por excelencia de reunión familiar, concentrando tanto encuentros con la familia extendida -especialmente en y con la cohorte 1-, como la mayor parte de las actividades de ocio cuando las personas comienzan a tener hijxs. Más allá de otras configuraciones de lazos afectivos, el hogar mantiene su centralidad como escenario de convivencia intergeneracional y de organización de la vida social cotidiana.

En este entramado, el hogar adquiere una centralidad ambivalente. Por un lado, aparece como un refugio donde es posible suspender las demandas sociales

asociadas a la noche; por otro, como un escenario desde el cual también se tramitan vínculos afectivos significativos que no están mediados por el consumo. Para lxs treintañerxs, quedarse en casa no equivale a retirarse del mundo nocturno, sino a habitarlo ya sea de forma solitaria o reservarlo para las personas más allegadas o con quien se desea profundizar el vínculo a partir de la intimidad.

Ver series en silencio, cocinar con calma, tomar vino en pijama o simplemente disfrutar a solas, actividades mencionadas en las entrevistas, configuran un tipo de presencia que es para unx mismx y que difícilmente puede desplegarse en otros escenarios del ocio nocturno, en parte por las expectativas de pertenencia y su performance en público según el momento en la trayectoria de vida (Lahad, 2017).

Como afirma Carolina, treintañera:

"Después de convivir tanto con gente, necesito estar sola sin explicar nada, solo existir tantito sin sentir que debo algo. Sí veo los stories [en Instagram que suben sus amigxs] y me da un poco de FOMO[30], pero la pijama y Netflix me gana (sic.). También es una forma de estar para mí y la paso muy bien. No tengo que ser simpática ni hacer como que estoy de buenas. Y hasta espero esas noches con emoción, me hago mi date conmigo misma".

Al mismo tiempo, abrir la puerta del hogar a otrxs constituye un gesto denso de significación afectiva. Invitar a alguien a casa no aparece en el repertorio como una alternativa logística frente a salir, sino como una forma de ensayar la intimidad en tanto se permite el acceso al resquicio más privado del territorio cotidiano. Como señalaba Pablo, treintañero:

"No quiero que me inviten a una fiesta, ni al Bar, siempre estamos ahí. Yo quiero que me inviten a su casa. Ahí es donde se ve si el cariño es real y se convive diferente, no sé. A mí me gusta invitar gente por un trago a casa, se platica diferente.".

[30] "FOMO" es el acrónimo en inglés de *Fear of Missing Out*, que puede traducirse como "miedo a perderse algo" o "temor a quedar fuera". Se utiliza para describir la ansiedad producida por la sensación de no participar en experiencias sociales, culturales o de consumo que otros sí están viviendo.

En una cena en casa de Olivia -treintañera que en repetidas ocasiones externó su gusto por ser anfitriona- organizada solo con su círculo más íntimo, pude notar esa diferencia en la atmósfera de la que me había hablado Pablo. La música era baja y tampoco podían apreciarse mayores recursos de producción de la noche aparte de comida hecha en casa, vino y postres llevados por sus invitadxs. La conversación se estiraba sin urgencia: *"No cualquiera viene a esta casa, y no porque sea elegante, sino porque no es para cualquiera. Mi casa la dejo para los de casa",* refería.

En otra ocasión, me invitaron a una reunión en casa de Javier, treintañero, sin embargo, al llegar, pude sentir algo *distinto* en el ambiente: la reunión era para acompañarse entre ellxs pues el hermano de una persona allegada al grupo se había suicidado. Si bien ese amigo no se encontraba en la reunión, ellxs se vieron para hacerle saber que, si quería, estarían juntxs esperándole. El espacio ofrecido en casa abría la posibilidad de pasar un duelo en compañía, independientemente de si se tomase o no.

Como advierten Allan (1998), las amistades se anclan en espacios sociales concretos que habilitan -o limitan- su expresión. Así, el hogar también puede pensarse como un umbral cuya apertura o cierre tiene implicaciones contundentes para las amistades en el ocio nocturno. Las prácticas de amistad se configuran temporal y geográficamente, no solo por la calidad del vínculo sino por las posibilidades materiales y simbólicas de compartir espacio. Entonces, invitar a alguien a casa no solo habla de cercanía emocional, sino también de acceso al tipo de entorno donde esa intimidad puede desplegarse, generando aristas de los repertorios de ocio nocturno basados en la confianza.

Al mismo tiempo, el espacio íntimo, aún con la carga afectiva que tiene, no siempre es susceptible de ser compartido. Para quienes viven en zonas periféricas, lejos de los centros de ocio, abrir la puerta del hogar implica demandar un desplazamiento territorial que muchxs de sus amigxs no están dispuestos a llevar a cabo. Aunque no se enuncie explícitamente, existe una jerarquía urbana que desalienta el desplazamiento hacia los márgenes (Macías, 2023). Como resultado, aquellxs que habitan zonas periféricas -no solo alejadas físicamente, sino simbólicamente

relegadas dentro de la jerarquía de la ciudad- pierden la posibilidad de ofrecer su casa como escenario del ocio nocturno y, con ello, de sostener el vínculo desde esa faceta encarnada en lo doméstico. La imposibilidad de ofrecer la casa como escenario de intimidad puede generar una sensación de exclusión silenciosa y una deuda afectiva: se desea ofrecer cercanía, pero las condiciones estructurales no lo permiten. Y paradójicamente, incluso quienes optan por no desplazarse atraviesan una vivencia similar: el vínculo pierde intensidad, no por falta de afecto, sino por una distancia que se vuelve estructural impidiendo que el vínculo fragüe exitosamente.

Si bien lxs treintañerxs vivían en zonas centrales, esta experiencia era referida en situaciones con personas del grupo que vivían en los márgenes de la zona metropolitana. Javier, treintañero, reflexionaba sobre unx de sus amigxs que vivía en Ecatepec y cada vez que intentaba organizar una noche en su casa, el grupo daba diferentes razones por las que no podrían asistir. A decir de Javier, pretextos: *"Es que mañana tengo que madrugar", "¡Uy, pero tan lejos!",* le decían. Eventualmente su amigo dejó de hacer invitaciones y se alejó del grupo. Javier, en ese reconocimiento me confesó, "*Que sí, que la verdad que me da pena no ir, pero creo que es más fácil que él venga por acá. Aquí podemos hacer más cosas*". Al recordarle que el plan sería estar en casa con su amigo o en la propia, rió y comentó:

"Pues sí, es lo mismo allá o acá, pero seríamos más quienes tenemos que movernos. Aunque sí que deberíamos hacer un esfuerzo. Compartir la casa es algo bonito. Joder, que ya me sentí mal, por eso debe ser que se ha hecho a un lado.".

En contextos de mayor precariedad habitacional o de convivencia con familia extendida, el espacio doméstico puede ser también un territorio inaccesible para el ocio. No siempre hay condiciones para el disfrute íntimo a solas o en compañía. En esos casos, quedarse en casa experimenta como encierro y no como elección, marcando una frontera invisible entre quienes pueden transformar su espacio en zona de descanso o cuidado nocturno, propio y ajeno, y quienes solo lo habitan como extensión del trabajo o de las responsabilidades diurnas.

Antes de que Alex, treintañero, estuviera en condiciones económicas para mudarse del hogar familiar, cohabitaba con su abuela, su madre y dos hermanas en un

departamento de interés social. Ofrecer su hogar para el ocio doméstico no era una opción, a su decir, porque *"ni espacio había para sentarse"*. Cuando sus amigxs decían *"hoy tranqui en mi casa",* él se reía porque *"tranqui para mí era dormirme con audífonos y tapado hasta la cabeza para no escuchar el ruido de mis hermanas si llegaban tarde."*. Para él, el ocio nocturno no cabía en lo doméstico, sino solo en lo externo y público, o bien en los espacios domésticos de otrxs, lo que también producía un afecto de tristeza al no poder corresponder:

"No era que me diera pena mi casa, es que literalmente no podía invitar gente. No cabíamos, pero lo que sí me daba pena era no poder poner mi casa, ¿me explico la diferencia? (sic.). En cuanto me mudé solo me convertí en el güey que siempre ponía la casa para el precopeo.".

También es necesario considerar cómo los arreglos de vivienda alternativos, como compartir casa con amigxs en lugar de pareja o familia, reconfiguran el sentido del espacio doméstico y lo inscriben en dinámicas afectivas distintas. En estos casos, el hogar no es experimentado como un refugio privado, sino un espacio activo de construcción relacional cotidiana, que también se tramita en el ocio nocturno. Vivir con un amigx implica compartir rutinas, afectos, silencios y cuidados, lo que puede generar una intimidad sostenida en prácticas mínimas pero significativas como cocinar juntxs, reorganizar espacios, regular la convivencia sin necesidad de conversación explícita, y participar en colectivo del acto de recibir a alguien más en ese espacio que también pertenece al registro de lo íntimo. Como muestran Degnen y Heinoen (2021), la amistad en contextos de cohabitación se configura a través de la gestión compartida del tiempo y de los objetos, donde el hogar se convierte en una infraestructura afectiva en sí misma. Esta convivencia puede profundizar los lazos, pero también generar tensiones al demandar una presencia constante y disponibilidad sin el respaldo simbólico que proveen otros vínculos como el familiar o el amoroso. Sin embargo, en muchos casos, es precisamente esa intimidad situada la que permite sostener redes afectivas duraderas que no encuentran lugar en otros formatos residenciales ni en los espacios tradicionales del ocio nocturno.

Antes de mudarse sola, Jessica, treintañera, vivía con su mejor amiga, entonces, las noches eran un ritual colectivo. *"Aunque cada quien llegaba de cosas distintas, había como un pacto: poner música bajita, platicar en la cocina, cocinar algo rápido. O cuando sabíamos que una había tenido un mal día, la otra la recibía con la canción que trajéramos de moda y nos poníamos a bailar",* decía. Una vez al mes, hacían *"noche de pelis tristes": "No era fiesta, no es como tener una pareja, era casi terapia… o como contención, no sé, sin tener que pedirla."*

En los casos de cohabitación en pareja, esta intimidad doméstica no se da por sentada, sino que se produce y se sostiene mediante prácticas afectivas rutinarias. Como señala Morrison (2010), gestos mínimos como preparar comida juntos o simplemente estar disponibles en un mismo espacio pueden adquirir un valor profundo en la consolidación del vínculo. Estos modos de habitar lo cotidiano no sólo afianzan la relación, sino que transforman el hogar en un escenario emocional que, aunque alejado de lo espectacular, demanda un trabajo afectivo constante. Este tipo de cohabitación produce un tipo de "nosotros" en su presentación ante las personas externas que se convierte en la figuración *equipo* (Tenorio, 2013).

Pablo y su pareja tenían un acuerdo: nunca llegar al fin de semana sin haberse cocinado mutuamente al menos una vez. *"Es lo que nos devuelve al centro cuando todo está de la chingada allá afuera. Podemos pelear, pero si hay lentejas y hasta silencio, como que el nido se repara"*. La casa era un escenario emocional hecho de microactos que ejemplificó: dejar la luz encendida, café preparado, o recibir al otrx por la noche con una copa de vino. Ser anfitrionxs también era una práctica común que se llevaba a cabo en equipo: *"aunque me quisiera matar a media reunión porque yo no estoy al pendiente de los demás, o bueno, sí, pero no tanto como ella. Al final de la reunión, quedarnos solos después de tener gente en nuestra casa [enfatizó el "nuestra"], no sé, te acerca. Con los que fueron, vaya, pero mucho más entre nosotros"*.

Este tipo de dinámicas produce una figuración íntima que se presenta también hacia afuera. Al ofrecer su casa como espacio compartido, el "nosotros" se vuelve tangible no solo en lo cotidiano, sino en su inscripción afectiva en el entramado nocturno.

En este entramado doméstico, también es importante considerar las formas en que quienes viven solxs -especialmente las personas solteras- construyen significados afectivos en torno al hogar. La experiencia del hogar en soltería no remite necesariamente a una falta o a una espera de vida en pareja, sino que se constituye como un proceso activo de *hacer* hogar (Wilkinson, 2014). Esta construcción puede implicar tanto agencia y bienestar, como sensaciones de fragilidad, inseguridad o estigma, dependiendo de las condiciones materiales y del entramado relacional disponible. En el caso de algunxs entrevistadxs, habitar la noche desde la soltería implica precisamente defender el espacio doméstico como lugar propio, íntimo y autosuficiente, pero también enfrentar momentos en los que esa autonomía se vive como soledad no elegida. Así, el hogar se convierte en un escenario ambivalente donde las fronteras entre intimidad y aislamiento pueden desdibujarse.

La noche en casa es un espacio donde se tramitan facetas del vínculo que no caben en los bares ni en el espacio público. El hogar no solo aloja vínculos distintos, sino que permite desplegar otras formas de cuidado y acompañamiento que pueden requerir menos espectáculo y proveer más sostén, independientemente de los arreglos necesarios para ofrecerlo. De este modo podemos afirmar que el espacio doméstico habilita no solo otros ritmos, sino también otros registros afectivos del ocio nocturno.

Los espacios privados vinculados a la economía nocturna

Dentro de los repertorios de ocio nocturno, los espacios privados vinculados a la economía nocturna ocupan un lugar central. La economía nocturna incluye bares, antros, clubes, restaurantes y recintos de espectáculos donde la presencia está mediada por una transacción económica: pagar por entrar, pagar por consumir o, en menor medida, pagar por ambos. En estos lugares, la noche se produce como experiencia a través de una oferta organizada -música, servicio, ambientación, seguridad- que, si bien es común en distintas geografías urbanas, adquiere matices particulares en la Ciudad de México según las jerarquías de clase, el capital cultural y las redes sociales que permiten o restringen el acceso.

A lo largo del curso de vida, las personas transitan por distintos espacios privados de ocio nocturno vinculados a la oferta que cada ciudad pone a su disposición. En los casos que analizo, lxs treintañerxs narran una inserción inicial -al final de la adolescencia y en los primeros años de sus veinte- en antros donde se pagaba *cover*. Habitar ese circuito del ocio nocturno demandaba un arreglo personal distintivo además de ciertos actos performativos, el más memorable ocurría en la entrada donde se tenía que convencer al cadenero en interacciones fugaces, de que su presencia era la indicada para el lugar. Tanto los rituales como la atmósfera curada por el antro específico por medio de luces, música estruendosa y el consumo de botellas, era parte fundamental de la experiencia.

Cuando hablábamos de sus trayectorias en el ocio nocturno y visitamos la época en que iban a antros, Carolina, treintañera, recordaba:

"A mí siempre me ha gustado ir a donde me conocen, yo me acuerdo de que llegábamos al antro y nos abrían la cadena inmediatamente, y los que estaban esperando nos veían como '¿y estos qué?'. Ya sabes, con taconazo, pelazo, micro faldita, pero de niña bien, porque, como te ven, te tratan. Si no, no entrabas ¡Qué esperanzas! Ya después me empecé a juntar con los rockeros y adiós glamour."

En este testimonio la frase *"como te ven, te tratan"* evidencia cómo, tanto el ritual de entrada, como la oportunidad misma de consumir, ocurría bajo códigos marcados de forma tajante por la clase social. El testimonio también permite abrir la puerta para pensar los tránsitos hacia otros circuitos de consumo.

Como ella misma relata, algunxs comenzaron a explorar circuitos de ocio especializado como la música independiente, boyante en la primera década de los años 2000, descritos en el capítulo dedicado a la reconstrucción histórica del ocio nocturno en México. En sus veintes, las escenas musicales creaban repertorios variados al ponerse en acción en bares, conciertos y fiestas patrocinadas por marcas de alcohol o cigarros, en un momento en que estos eventos eran deducibles de impuestos y las grandes compañías los empleaban como estrategia publicitaria para convocar encuentros masivos (Macías, 2014). Más tarde, ya en la transición a los 30s, la adherencia a la escena de música independiente comenzó a diluirse, y la asistencia

a sus actividades se empezó a alternar con salidas a bares, hasta que estos últimos adquirieron una mayor presencia en sus repertorios de ocio nocturno. La aproximación biográfica permite ver cómo las formas de consumo, los repertorios de lazos afectivos y la disponibilidad de la oferta nocturna moldean la permanencia y desplazamiento entre distintos espacios a lo largo de la vida adulta.

La noche urbana funciona como una infraestructura cultural que acompaña las transiciones de la juventud a la adultez. La transformación entre formatos de ocio y tipos de espacios no solo nos hablan de cambios en las preferencias, sino que obedecen a procesos más amplios de redefinición de identidades, redes y aspiraciones. La capacidad de habitar distintos nodos de la economía nocturna, o de salir de ellos, refleja tanto transformaciones personales como la adaptación a un paisaje urbano que ofrece y retira oportunidades según la edad, el capital económico y cultural, y las demandas de sociabilidad propias de cada etapa de la vida (Gallan, 2013).

En este tránsito se va amasando un capital cultural específico -llamémosle nocturno- entendido como un conjunto de saberes prácticos, códigos de interacción y referencias estéticas que permiten navegar legítimamente los circuitos de ocio privado. Éste opera como un mecanismo de distinción (Bourdieu, 1984) donde, además de la capacidad económica, media la familiaridad con los códigos que regulan quién pertenece y quién desentona. Estos marcadores de pertenencia se sostienen en *performances* corporales y estéticas que producen y validan la respetabilidad, a la vez que marcan fronteras sociales (Skeggs, 2002).

Dicho capital se adquiere a través de la práctica reiterativa de recorrer la ciudad, familiarizarse con sus atmósferas y reconocer las zonas “dónde estar” según las modas, los públicos y los estilos que concentran prestigio. Circular por distintos recintos de ocio privado no solo requiere estos saberes -dónde ir, cómo comportarse, qué esperar-, sino que a la vez los reproduce, convirtiéndose en un recurso que habilita la entrada a otros circuitos y amplía las posibilidades de movilidad dentro de la noche urbana.

Para Jen, treintañera, continuar conociendo lugares y explorando la ciudad es parte integral de la experiencia de la noche. Sus repertorios de ocio son especialmente variados por una dinámica que ha establecido con su pareja y sus amigas:

"Yo tengo una regla con mis amigas y con mi esposo: intento conocer un lugar nuevo a la semana. En esta ciudad hay tanto qué conocer, comida tan buena, tragos tan bien hechos, que quedarse en un solo lugar es un desperdicio de la ciudad que tenemos. Y aunque sí tengo mis lugares consentidos a los que siempre vuelvo, me sigue emocionando salir a lugares diferentes, claro, ya no voy a antros, pero los bares, los restaurantes, los bares de vino o de cocteles… no se me acaba la curiosidad. El gusto me sale caro, pero para eso trabajo, ¿no?"

En este sentido, los enclaves de la economía nocturna operan como nodos de validación y acumulación de capital social y cultural para las juventudes, incluyendo las extendidas, como lxs treintañerxs, donde la presencia física se traduce en reconocimiento dentro de la escena nocturna. Estos nodos funcionan como "infraestructuras culturales" que legitiman ciertos estilos de vida y otorgan visibilidad a quienes logran habitarlos. La capacidad de ubicarse en ellos y ser identificadx como parte de ese público abre acceso a experiencias, además de que consolida trayectorias y reputaciones que pueden proyectarse más allá de la noche (Gallan, 2013).

Sin embargo, esta misma capacidad de ubicarse en los *lugares correctos* refuerza la centralidad de ciertos barrios y, al mismo tiempo, relega a otros a la periferia -literal o simbólica- donde no circula el mismo prestigio ni capital. La exclusión no solo limita el acceso físico, sino que redefine los repertorios de ocio posibles para quienes quedan fuera de estos circuitos legítimos, reduciendo las oportunidades de intercambio y visibilidad que estos espacios concentran. Así, el capital cultural nocturno es a la vez un recurso de movilidad y un dispositivo que produce y reproduce jerarquías espaciales y sociales en la ciudad (Shaw, 2015).

El conocimiento de los circuitos no se limita a una cartografía abstracta de la ciudad, ya que se encarna en rutinas, afectos y expectativas que moldean quién acompaña y cómo se habita cada espacio. A menudo, la decisión sobre dónde ir depende de la

compañía que se busca o se prevé. Estas configuraciones influyen en la percepción de seguridad, en el tipo de interacciones que se obtienen y en el tono de la experiencia, enlazando los repertorios de ocio, localizados en geografías específicas, con los repertorios de lazos afectivos que orientan la noche.

En cuanto a las configuraciones de compañía, suele asumirse que quienes están en pareja salen siempre juntos; sin embargo, en la práctica no siempre se visitan estos lugares bajo esa dinámica. Personas en relaciones estables también acuden sin pareja y con amistades, ya sea por desinterés respecto a un plan específico, por acuerdos tácitos de independencia o porque la sociabilidad buscada es distinta a la que se construye en la relación. Esto nutre los repertorios, tanto de ocio como afectivos, que combinan la vida en pareja con la circulación individual por la noche, dando como resultado formas de presencia que no están exclusivamente mediadas por el vínculo romántico. En algunos casos, esta separación de circuitos funciona como estrategia para sostener la relación, permitiendo espacios de autonomía; en otros, evidencia tensiones o fronteras afectivas que la noche ayuda a negociar.

Esta temática fue parte central de una de las conversaciones que tuve con Javier, treintañero. Yo sabía que tenía pareja porque la había mencionado en varias ocasiones, pero nunca pude conocerla en El Bar, a pesar de que él pasaba tres o cuatro noches a la semana en él. Al cuestionarlo al respecto, comentó, con toda claridad, que pasar su tiempo de ocio nocturno por separado era parte de un acuerdo implícito entre ellos que les ayudaba a mantener la autonomía, pero paradójicamente, el vínculo también:

"Yo salgo principalmente con mis amigos, sí que quedo con mi novia para hacer algo juntos solos, o cuando hay algo especial la acompaño con sus amigos, pero casi siempre andamos cada quien a lo suyo. Es que, si no, te cansas, no tiene uno ni de qué hablar si no tienes vida propia. Veo parejas que todo hacen juntos, y vale, si les funciona, pues qué guay, pero a mí me va mejor tener lo mío por mi lado. Y a ella también, eh. Muchas veces nos encontramos al final de la noche ya que cada uno terminó lo que estaba haciendo. Que sí, que de pronto salen celitos por ahí, pero lo solucionamos.".

La elección del lugar responde a lógicas propias, moldeadas por afinidades, hábitos y expectativas según la configuración de la salida. En las salidas con amistades, como las que describe Javier, la decisión rara vez es individual: se negocia sobre la base de códigos internos, recuerdos compartidos y se prioriza la certeza de que el grupo será bien recibido. La mayoría de las noches los planes se resolvían en un chat grupal con el nombre del lugar y la hora: "El Bar, 10:30". Este mensaje que se repetía en la semana, convocado por diferentes personas, y bastaba para llegar a un acuerdo.

"Si vamos todos, terminamos aquí siempre, porque es como estar en tu casa. Todos los chicos [del staff] nos conocen, nadie nos corre a las 2:00, nunca hay problemas con la cuenta (...)", explicaba Pablo, treintañero, mientras subíamos las escaleras hacia la terraza del Bar.

Cuando la asistencia es en pareja, las decisiones se tejen en un equilibrio entre rutinas compartidas y el deseo de marcar ciertos espacios como propios del vínculo. La elección puede implicar evitar los lugares del grupo de amigxs para preservar la intimidad o, por el contrario, integrarse ocasionalmente a esos circuitos para reforzar la vida social conjunta.

"Salgo más frecuentemente con mi pareja, vamos a cenar o por un trago, o hasta al cine. Pero casi siempre vamos a lugares donde podemos platicar tranquilos, no a donde sabemos que va a estar todo el mundo... también vamos a veces, pero prefiero pasar más tiempo sola con él.", contaba Olivia, treintañera, subrayando que parte del goce está en tener escenarios distintos para cada tipo de interacción.

Cuando se sale a solas, en cambio, la elección del lugar frecuentemente se convierte en una expresión de autonomía. Jessica, treintañera, narraba cómo las noches que sale sola las vive como una suerte de exploraciones urbanas, un ejercicio de moverse libremente para permitir que la noche se configure sobre la marcha.

"Me gusta caminar cuando empieza a oscurecer y ver restaurantes o barecitos nuevos, me gusta irme al cine, [pero] me da pena irme a un bar sola. Siento raro, pero va a ser mi siguiente victoria personal. De todos modos, siempre termino platicando con alguien.", decía, mostrando que en este registro la noche se vuelve tanto un espacio de descubrimiento como de encuentro fortuito.

Incluso con dinámicas tan diversas, persiste una percepción generalizada de los espacios privados de ocio nocturno como lugares de descontrol. Sin embargo, no son espacios de ruptura del pacto civilizatorio, sino recintos que permiten su continuidad al relajar ciertos controles y habilitar prácticas más libres que en la vida diurna -desde la vestimenta hasta la interacción física-, pero que están enmarcados en sistemas de control económico, normativo y simbólico (Elias, 2016a). El acceso mediado por el consumo, las reglas tácitas sobre comportamiento y las jerarquías espaciales evidencian que las normas diurnas no desaparecen; en el mejor de los casos, solo se subvierten temporalmente.

Para las mujeres, sin embargo, como hemos reiterado a lo largo de este trabajo, los espacios de ocio nocturno permanecen como espacios de vulnerabilidad frente a amenazas de acoso o agresión sexual. Aunque las medidas de seguridad, las reglas internas -tácitas y explícitas-, así como la elección cuidadosa de compañía, busquen disminuir esos riesgos, la idea de que son lugares potencialmente peligrosos forma parte del mapa afectivo y práctico de la noche, influyendo en decisiones sobre asistencia y permanencia. El *descontrol controlado* convive, así, con formas evidentes de control sobre los cuerpos femeninos. La participación en bares y otros centros de la economía nocturna implica gestionar un riesgo "heterosexualizado" que se normaliza, y que demanda estrategias de autovigilancia sobre la vestimenta, el comportamiento y la forma de ocupar el espacio, negociando entre verse *suficientemente atractivas* y evitar una visibilidad que pueda interpretarse como provocativa y las exponga a acoso, contacto no deseado o violencia sexual. Estas negociaciones no afectan solo a mujeres heterosexuales: mujeres lesbianas y bisexuales también ajustan su visibilidad para pasar desapercibidas en entornos heteronormativos, evaluando en cada momento si conviene adoptar o rechazar marcadores de feminidad hegemónica para reducir riesgos (Nicholls, 2017).

Sin embargo, las restricciones y posibilidades que marcan la vida nocturna no dependen únicamente de la gestión de la imagen, de la compañía o de la familiaridad con los códigos del lugar. Incluso cuando las configuraciones de compañía y las percepciones de riesgo moldean el acceso y la permanencia, el eje económico aparece como el umbral más determinante en los espacios privados del ocio nocturno. La

libertad relativa que permite la noche urbana -ya sea en pareja, con amistades o en solitario- está condicionada por la posibilidad de sostener económicamente esos repertorios. Como señalan Chatterton y Hollands (2003), la mercantilización del ocio nocturno no solo filtra quién accede a él, sino también cómo se produce y se mantiene la sociabilidad.

Así, el gasto económico es un requisito ineludible que condiciona la participación en los espacios privados del ocio nocturno. Este influye en la frecuencia con la que se visitan, en la duración de la estancia y en el tipo de interacciones que allí se despliegan. Pagar por entrar suele asociarse a experiencias más estructuradas y simbólicamente exclusivas -como un concierto o un antro-, mientras que pagar por consumir permite una flexibilidad mayor, aunque, de forma frecuente, bajo una vigilancia constante del gasto que gestiona la intensidad de la experiencia.

Las entrevistas muestran que esta economía de la presencia se entrelaza con la manera en que se construyen los vínculos nocturnos: desde las salidas improvisadas al bar de confianza, hasta las celebraciones que requieren reservación y un gasto planeado. Por supuesto, aunado a los gastos logísticos que implica salir de casa. Maris, treintañera, frecuentemente se quedaba fuera de las reuniones en El Bar, cuando pregunté sus principales motivos, refirió:

"Yo no puedo solo decidir salir, tengo que hacer muchas cosas antes ¡Cuentas! (ríe). Tengo que hacer cuentas. Yo tengo un niño de cuatro años y salir no es solo la cuenta en El Bar o a donde vayamos a cenar, yo tengo que pagar niñera y es carísima. Si pago niñera ya no puedo pagar un cuentón, entonces sí estoy al pendiente de eso. Y aún cuando, suponiendo que puedo pagar las dos cosas, que no siempre puedo, no le puedo avisar cinco minutos antes [a la niñera]. Cuando llega un WhatsApp que dice 'nos vemos en una hora en El Bar', pues yo estoy fuera.".

En lugares como El Bar, punto principal de reunión de lxs entrevistadxs, la entrada a la terraza no tenía costo, pero la permanencia dependía de consumir. Esto generaba dinámicas propias entre los grupos de amigxs. En algunas de esas figuraciones, surgía una suerte de economía compartida que es parte de la amistad: el pacto tácito, por ejemplo, de que "nadie se queda sin tomar algo". Este funciona como soporte

afectivo; mientras para otrxs, puede generar incomodidad por la presión de pagar más de lo que pueden permitirse al dividir la cuenta en partes iguales, independientemente del consumo individual.

Con el tiempo, la frecuencia y el nivel de gasto pueden transformar la relación entre una persona y el centro de consumo. Como regla general, quienes asisten de manera regular reciben un trato preferencial: acceso a las mejores mesas, mayor flexibilidad en las reglas internas o atención prioritaria en la barra. Este vínculo beneficia a ambas partes. Para lxs asistentes, el lugar se convierte en un espacio donde se sienten en confianza y donde pueden anticipar las dinámicas de la noche. Para el establecimiento, significa asegurar ingresos constantes y contar con clientela que conoce y respeta las normas de convivencia, aunque estas puedan adaptarse en su favor.

Los bares que tienen un consumo mínimo, o que tienen una cuenta promedio alta, configuran espacios de permanencia diferenciada, en los que para algunos grupos o personas la experiencia es parte de la rutina y para otrxs se limita a visitas esporádicas. El proceso de exclusión inicia en las evaluaciones anticipadas; se debe decidir si vale la pena destinar una parte importante del presupuesto a una sola noche. Aquí entran en juego estrategias de acceso alternativas como entrar en lista de invitadxs gracias a amistades en el *staff*, ser invitado por alguien que paga la cuenta o trabajar en el mismo lugar, lo que permite estar presente sin pagar. En estos casos, la visibilidad y el capital social se vuelven una moneda de cambio. Para estar *dentro* es necesario, dependiendo de la ocasión, ya sea consumo o reconocimiento.

La lógica de consumo también moldea las formas de sociabilidad dentro del espacio. En un restaurante nocturno, por ejemplo, la mesa se convierte en escenario de visibilidad a través de la elección de platillos, bebidas y la disposición de los objetos sobre la mesa. Estos elementos forman parte de un *performance* situado geográficamente. En un antro, la ubicación -cerca de la pista, en la barra, o en un espacio reservado- organiza el movimiento y el contacto, definiendo con quién se interactúa y en qué tono. En todos los casos, la circulación de dinero, directa o indirecta, estructura el repertorio de interacciones posibles.

Los conciertos y festivales son otro nodo clave que apareció reiteradamente en las entrevistas. Aunque no forman parte de la rutina semanal para la mayoría, se viven como eventos excepcionales que concentran gasto, planeación y movilizan afectos en una sola noche. Comprar boletos con meses de anticipación implica proyectar un vínculo en el tiempo, además de la necesidad de coordinar agendas, ahorrar en conjunto en ocasiones, e incluso atravesar conflictos por cuestiones logísticas. Estos eventos extraordinarios dentro de los repertorios de ocio están segmentados de forma más violenta por la demanda de consumo, ya que la inversión económica no se limita al boleto; el transporte, la comida y el consumo dentro del evento forman parte de un entramado económico que condiciona la experiencia.

En este tipo de espacios, el capital económico se entrelaza con el cultural y el social para definir las condiciones de presencia. La ropa, el lenguaje, la familiaridad con el menú, con el código de vestimenta o incluso con los medios de pago, operan como marcadores sutiles de pertenencia o de extrañamiento. Para quienes trabajan en estos lugares -meserxs, bartenders, personal de seguridad, entre otrxs-, la doble posición de productorxs y participantes de la noche les otorga un conocimiento privilegiado, pero también evidencia la fragilidad de ese acceso ya que la presencia no siempre equivale a pertenecer.

"Cuando trabajas en un bar, la gente cree que eres parte del grupo que se divierte", contaba Kim, mesera. *"Pero la verdad es que solo eres parte mientras sirves o resuelves algo. Te aprendes los nombres, las mesas, algunos chismes, y, sí te invitan a su mesa cuando sales de turno, pero ¿fuera del bar? Nada. Es como estar, pero no estar, ¿sí me entiendes'. Y eso se siente raro, porque conoces más del lugar que cualquiera, pero sigues sin ser parte."*.

Los espacios privados de la economía nocturna están inherentemente mediados por la lógica de consumo, sin embargo, también producen configuraciones afectivas específicas determinadas por las posibilidades materiales, los capitales movilizados y las estrategias para sostener la presencia. En ellos, la economía de la noche no se reduce a una cuestión monetaria, también implica la capacidad de traducir los gastos en actos que refuerzan, ponen a prueba o transforman los vínculos. En este sentido,

la forma en que se gestionan las inversiones económicas y se decide la presencia no solo configura una noche específica, sino que impacta en la sostenibilidad de la participación a lo largo del tiempo, influyendo en procesos más amplios como la movilidad social y la reconfiguración de redes afectivas.

El espacio público

Para lxs treintañerxs, el espacio público nocturno se activa principalmente en dos registros: los eventos organizados por instituciones estatales y los momentos fugaces, dejando aparte el uso en tránsito, que se desarrollará en el siguiente apartado por tratarse de una práctica con lógicas propias.

La noche oficial -planificada, regulada y promovida por el Estado como parte de sus estrategias de gestión urbana- funciona como un dispositivo que ordena y legitima ciertas prácticas y temporalidades nocturnas, proyectando una imagen de seguridad, control y accesibilidad (Macías, 2020). Esta proliferación de actividades oficiales contrasta con las clausuras masivas de espacios de ocio privados[31], que en muchos casos no buscan regularlos de manera sostenida, sino operar como mecanismos para obtener sobornos o generar ingresos legítimos para el Estado a través de sanciones y permisos. Estas prácticas alteran de forma directa la oferta nocturna de la ciudad, desplazando o restringiendo circuitos en favor de eventos institucionales, así sea una consecuencia fortuita. En este marco, la oferta cultural y de entretenimiento se despliega en espacios y horarios definidos, con el propósito de atraer públicos diversos bajo condiciones que minimizan la percepción de riesgo y se distancian de las representaciones sociales de descontrol asociadas al ocio juvenil autogestionado. Esta programación institucional, que incluye desde espectáculos de luz hasta conciertos masivos, entre otros eventos, configura una estética de la noche adaptada a narrativas oficiales al tiempo que establece los límites de lo que se considera un uso legítimo y deseable del tiempo nocturno en la ciudad.

Bajo esta categoría se inscriben actividades, coordinadas en su mayoría por la Secretaría de Cultura de la CDMX, como la Noche de Museos, que se realiza el último

[31] https://www.jefaturadegobierno.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/operativo-la-noche-es-de-todos-avanza-57-chelerias-suspendidas-en-la-ciudad

miércoles de cada mes de 6 a 10 pm[32]; los espectáculos de iluminación en fechas conmemorativas como el Día de la Independencia o la temporada navideña, así como otros producidos en ocasiones especiales con calendario variable[33]; los eventos de Día de Muertos que incluyen desfiles[34] y ofrendas en plazas emblemáticas; y los conciertos masivos con carteleras de artistas nacionales e internacionales.

En las entrevistas, es posible identificar patrones en la motivación para participar en estas actividades, que varía según el tipo de evento: en la Noche de Museos, por ejemplo, lxs treintañerxs valoran la oportunidad de acceder a recintos que normalmente no visitan por falta de tiempo o de explorar una atmósfera distinta a la diurna; en los espectáculos de iluminación y las celebraciones de Día de Muertos, la asistencia combina el interés estético con los afectos positivos emanados de atestiguar la ciudad transformada por la noche. Como relata Jen, treintañera, sobre el Día de Muertos, a su decir, su noche favorita del año:

"*Yo casi no voy al centro de noche, pero cuando es Día de Muertos sí me animo. Ya es una tradición, y ahora he empezado a llevar a mi hijito. Es contradictorio porque yo le saco la vuelta al centro por tanta gente, pero en Día de Muertos es la gente disfrazada y las ofrendas enormes lo que uno va a ver, es como lo más bonito de la ciudad y del país, simbólicamente, ¿no? No es lo mismo que en el día; hasta el aire huele distinto, el olor a flores, a parafina (…)".*

A diferencia de otros estratos sociales, movilizados por los bajos o inexistentes costos, para lxs colaboradorxs de esta investigación, la atracción radica en la novedad de una nocturnalización temporal de espacios que habitualmente se recorren de día, generando una experiencia distinta que invita a reapropiarse del espacio público bajo otras condiciones sensoriales y sociales. Algunxs entrevistadxs, sin embargo, señalan que el atractivo de ver transformada la ciudad por la noche se ve matizado por la incomodidad que les genera compartir estos espacios con públicos distintos a

[32] http://data.cultura.cdmx.gob.mx/nochedemuseos/
[33] El más reciente: https://cartelera.cdmx.gob.mx/31454/18-07-2025/memoria-luminosa-mexico-tenochtitlan-700-anos
[34] https://www.cultura.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/383-24

los que frecuentan habitualmente, lo que influye en su decisión de no asistir a ciertos eventos.

Esta observación revela cómo ese tipo de confluencia no necesariamente deriva en interacciones significativas ya que distintos grupos sociales pueden ocupar el mismo espacio y compartir un mismo foco emocional sin llegar a relacionarse directamente, en un fenómeno que se denomina "segregación integrada" (Buford May, 2014). Desde la perspectiva de las cadenas de rituales de interacción (Collins, 2004) estos eventos funcionan como momentos de alineación afectiva colectiva y no como oportunidades de intercambio social profundo.

En esta tónica, respecto a los conciertos masivos del Zócalo, la principal plaza pública de la ciudad, la atracción se construye a partir de la oportunidad de vivir una experiencia cultural y sensorial caracterizada por la energía de la multitud, la interacción superficial con públicos diversos en copresencia, y la ocupación colectiva de un espacio emblemático que, en esas noches, muestra *otra cara* de la ciudad. Así, los eventos transforman temporalmente el Zócalo en un escenario donde convergen repertorios musicales, estéticas y formas de participación que rara vez coinciden en un mismo lugar. Tal confluencia amplía las posibilidades de encuentro entre grupos sociales heterogéneos, al tiempo que también produce un sentido de pertenencia ligado al uso nocturno de un espacio cargado de simbolismo histórico y político. Para Pablo, treintañero, la diversidad es uno de los motivos principales para asistir a los eventos, pero también le hace reflexionar sobre sus significados culturales:

"Ir a los masivos en el zócalo se me hace divertidísimo, siempre está lleno de gente distinta: familias, chavos, señoras con sus amigas, turistas. No es solo la música; es que ahí, todos juntos, la experiencia es diferente. Es un fiestón, y sí se vive diferente de noche. Además, hay algo muy mágico en que esté enfrente Palacio Nacional y la Catedral, y el Templo Mayor. Todo eso, y en medio, Grupo Firme. Todo lo que ha tenido que pasar para que eso pase (…) ".

Como parte de la llamada noche oficial, dichas actividades se presentan como celebraciones inclusivas y democráticas, especialmente significativas en un contexto de desigualdad social (Rodríguez y Spanu, 2022).

En contraste con la escala monumental de los eventos de la noche oficial, también emergen momentos que se dan de manera espontánea entre grupos reducidos y cercanos, afectivamente hablando, pues el espacio público nocturno también se habita de forma breve e improvisada. Fumar en la acera frente a un bar se convierte en un momento de intimidad en lo público y a la vez en una extensión del espacio de consumo hacia la calle. Pude constatar dicha dinámica, pues fue en esos momentos donde lxs entrevistadx frecuentemente compartían algunas de sus vivencias más íntimas, al cuestionar a Javier por ese espacio liminal contestó que no lo había pensado, pero que efectivamente es así:

"*Pues salimos a fumar porque nos gusta fumar, pero sí que es cierto que ahí se platica lo que no quieres que escuchen todos en la mesa o lo que sí quieres escuchar con atención porque con el ruido del Bar no siempre se puede. El ruido del bar en el que estés se queda adentro y en la banqueta como que la conversación a veces se pone más seria o más personal.*"

De forma similar, las terrazas improvisadas -mesas colocadas en la vía pública mediante acuerdos informales con autoridades- expanden la experiencia del bar hacia la ciudad. Elba, treintañera, que siempre elegía mesas afuera en bares que no tenían una terraza formal dentro de su espacio como El Bar, tenía muy claro que esa preferencia estaba vinculada a una experiencia de la ciudad:

"Esas mesas en la calle están prohibidas, todos sabemos, pero es mi lugar favorito, y todos los bares de aquí las ponen. Me gusta porque sientes que estás en la ciudad, viendo pasar gente, pero sin dejar de estar con tu grupo."

Aunque estas prácticas pueden limitar sutilmente la permanencia de quienes no consumen, funcionan como puntos de encuentro que difuminan las fronteras entre lo privado y lo público. En conjunto, estos usos muestran que, aunque el espacio público se presente como abierto, está determinado por dispositivos institucionales,

Los trayectos como un espacio liminal

Si bien los espacios domésticos, privados y públicos ofrecen escenarios estáticos para el encuentro, la noche no se limita a esos puntos fijos. Entre un lugar y otro se

despliega un territorio móvil -los trayectos- que en este trabajo no se entiende como un intervalo, sino como un momento clave donde se reconfiguran emociones y relaciones, y que constituye una dimensión central de habitar la ciudad en su temporalidad nocturna.

Los desplazamientos nocturnos, ya sea a pie, en automóvil propio, en transporte público o mediante plataformas digitales (Uber, Didi), constituyen una forma específica de habitar la ciudad en tránsito. Estos recorridos pueden entenderse como umbrales -espacios liminales (Boyce-Tillman, 2009)- donde el entorno cotidiano cede lugar a un orden transitorio. Sin embargo, este umbral no suspende las desigualdades que estructuran el miedo y el gozo en la vida diurna. En el tránsito, estas emociones se redistribuyen y adquieren nuevas intensidades según las condiciones de compañía, seguridad percibida y acceso a recursos. De este modo, se modifican las relaciones, las percepciones y las jerarquías que atraviesan la interacción, al tiempo que se desdibujan ciertas fronteras -entre lo privado y lo público o lo íntimo y lo colectivo-, generando una vulnerabilidad compartida que puede amplificar tanto la confianza y el disfrute como la vigilancia y la autocontención.

En las entrevistas, esta experiencia liminal adopta principalmente dos formas. La primera prolonga lo festivo y la vivencia gozosa de la ciudad de noche. Caminar entre espacios o compartir un transporte privado para enlazar distintos lugares de reunión permite intensificar la conversación, reforzar la complicidad y habitar una atmósfera que ya no pertenece del todo al día ni al espacio formal del ocio.

Una noche, después de una serie de entrevistas en la terraza privada del Bar, un grupo de treintañerxs me invitó a una reunión en un espacio doméstico cercano, bajo la promesa de continuar con el trabajo de campo en la nueva ubicación. Debido a la proximidad, iríamos caminando a ese segundo espacio. El ruido de otros bares y transeúntes se mezclaba con las confidencias de mis entrevistadxs que conversaban también entre ellxs sobre sus puntos de vista respecto a los ejes sobre los que yo conducía la conversación. El paso era lento, no por cansancio sino para estirar el momento por parte de todxs lxs participantes. La calle se convirtió en un pasillo que

conectaba los espacios del ocio nocturno, pero también un escenario propio, donde se construían otro momento y faceta de la noche.

Esta escena muestra cómo el trayecto, al funcionar como espacio liminal, amplifica la energía emocional generada en el espacio de ocio previo y refuerza el sentido de pertenencia, en un proceso que encuadra con lo que Collins (2004) describe como la continuidad de la cadena de rituales de interacción.

La segunda forma de experiencia se vincula al miedo, sobre todo en recorridos largos y solitarios que conectan la vivienda con los espacios de ocio o acompañan el regreso a casa. Para las mujeres, como aparece en las entrevistas de forma reiterada, la amenaza más temida es una agresión sexual. Entre hombres jóvenes, el riesgo percibido suele asociarse al aparato de seguridad pública, a través de extorsiones, detenciones arbitrarias o controles como el alcoholímetro. Durante una entrevista, Pam, treintañera, contaba que, cuando vuelve sola a casa en taxi desde el centro, hacia su casa en el sur, lo hace con el celular en la mano y la ubicación compartida con una amiga:

"Siempre estoy pensando qué haría si el chofer se sale de la ruta. Ese es mi miedo, pero no creo que sea algo que solo nos pase a las mujeres; mi hermano, por ejemplo, me ha dicho que a él lo estresa más que lo pare una patrulla o lo paren en un alcoholímetro. Es como si cada quien tuviera un radar distinto encendido, o sea, [se tienen] miedos diferentes. Al final los dos vamos con los ojos bien abiertos todo el camino".

Aquí, la experiencia de la liminalidad se ve definida por la anticipación del riesgo, que impone una vigilancia constante y erosiona la producción de energía emocional positiva. Así se explicita cómo la estratificación de las emociones condiciona la experiencia y restringe la capacidad de vivir el trayecto como disfrute (Turner, 2010).

Este tipo de distribución desigual de las emociones implica que quienes han acumulado experiencias previas de movilidad segura tienden a conservar la euforia festiva durante el traslado. Por el contrario, quienes han atravesado situaciones recurrentes de amenaza o control coercitivo anticipan ansiedad o temor, limitando la posibilidad de disfrutar el recorrido. La reiteración de estas emociones negativas

moldea un legado afectivo que condiciona la apertura a nuevas interacciones y, en la noche urbana, influye en la elección de rutas, medios de transporte y en la decisión misma de salir.

Entre ambos polos existen trayectos híbridos, que transitan de un registro al otro en cuestión, literalmente hablando, de segundos. Alex, treintañero, relataba cómo, saliendo de un bar en el centro, donde los espacios de ocio nocturno están más desperdigados que en zonas como la Roma-Condesa, caminaba con dos amigos hacia el estacionamiento:

"Íbamos riéndonos, platicando, normal. Pero de repente te das cuenta de que estás en un callejón super oscuro y skechy y los tres nos callamos y empezamos a caminar más rápido. Sí hay lugares en la ciudad donde la atmósfera cambia por completo de una calle a otra, así, cruzas la cuadra y ya estás en otra dimensión. Y en cuanto llegamos al coche, como si nada.". Esta oscilación revela cómo la liminalidad del trayecto está atravesada por microtransiciones emocionales que responden a la materialidad del entorno y a las memorias corporales del riesgo. La experiencia no es lineal pues la energía emocional puede fluctuar y reacomodarse en cuestión de distancias y temporalidades mínimas.

Así, los trayectos que prolongan lo festivo se integran como eslabones dentro de cadenas de rituales de interacción que recargan energía emocional y refuerzan el sentido de pertenencia (Collins, 2004). Cuando el peligro anticipado y la vigilancia interrumpen ese proceso, la generación de afectos positivos se atenúa y la persona, aunque físicamente presente, no logra integrarse plenamente a la tónica afectiva idealizada que sostiene la experiencia nocturna.

En cualquiera de sus formas, los trayectos son intersticios móviles donde la interacción se ajusta, se ejercen cuidados y se trazan rutas de confianza. Gestos como esperar, acompañar o confirmar la llegada construyen una infraestructura afectiva que sostiene la presencia nocturna en contextos atravesados por inseguridad y segmentación espacial. Esta infraestructura se configura y mantiene en función de la estratificación emocional existente, de modo que para algunas personas el trayecto puede ser un momento de disfrute, mientras que para otras es un ejercicio continuo

de gestión del riesgo. Estas experiencias no son mutuamente excluyentes: una misma persona puede transitar entre ambas en una misma noche o a lo largo de la semana, alternando momentos de euforia compartida con instantes de alerta o autocontención, dependiendo del entorno, la compañía y su posición relacional en la ciudad.

Reflexiones sobre habitus, tiempo y espacio en el ocio nocturno a la luz de los repertorios

En conjunto, los apartados desarrollados muestran que las disposiciones corporales, los usos del tiempo y las formas de habitar los espacios configuran condiciones de posibilidad tanto encarnadas como materiales para el ocio nocturno. Estas dimensiones se articulan en repertorios de ocio nocturno, entendidos una vez más como conjuntos dinámicos de prácticas, códigos y recursos que se activan de manera situada. Los habitus nocturno, la gestión temporal y la apropiación diferencial de los espacios operan como engranajes interdependientes que moldean simultáneamente la experiencia subjetiva y la posición relacional de cada persona en las figuraciones nocturnas.

El habitus se ajusta y se afina con cada experiencia nocturna, integrando saberes heredados, aprendizajes situados y estrategias desarrolladas frente a coyunturas críticas. De esta manera, un manejo competente del tiempo -tanto en la secuencia interna de la noche como en las trayectorias vitales- y la capacidad de leer y apropiarse de los espacios operan como extensiones prácticas del habitus. Así, cada momento y lugar en la noche requiere activar repertorios específicos al iniciar la interacción en un espacio abierto, sostener la energía colectiva en un bar o negociar la retirada segura desde un espacio público.

Los espacios, así, son escenarios que configuran simultáneamente el repertorio de ocio y el de lazos afectivos. Un bar habitual consolida rutinas, gestos y códigos propios del ocio nocturno, al tiempo que alimenta redes amplias de sociabilidad. Una casa como espacio anfitrión moviliza saberes de hospitalidad y producción de atmósferas íntimas que fortalecen vínculos cercanos. El espacio público, en cambio,

exige improvisación y habilidades de negociación frente a la exposición y la seguridad, integrando otras competencias al repertorio.

Estos mismos elementos nutren y transforman los repertorios de lazos afectivos. Las maneras de circular por la ciudad, de ajustar el cuerpo a estéticas vigentes, de negociar tiempos de presencia o de trazar rutas seguras afectan directamente qué vínculos se activan, sostienen o profundizan en la noche. Un habitus afinado para ciertos entornos, junto con un manejo competente del tiempo y de los espacios, crea las condiciones para que las relaciones significativas se desplieguen. A la inversa, cuando un cuerpo es excluido física, simbólica o materialmente de ciertos espacios, también se ve restringida su capacidad para formar parte de redes de cuidado, reciprocidad y pertenencia.

Desde una perspectiva figuracional, esta interdependencia subraya que las desigualdades en el acceso a saberes prácticos, capitales estéticos, tiempos disponibles y geografías seguras no solo determinan quién participa del ocio nocturno, sino también quién puede tejer y mantener vínculos en ese marco. Así, los repertorios de ocio nocturno y de lazos afectivos son realidades co-constitutivas: los códigos, disposiciones y recursos que hacen posible el acceso a la noche son, simultáneamente, el terreno sobre el que se construyen -o se erosionan- las relaciones.

Entender esta relación bidireccional permite situar la noche como algo más que un tiempo de consumo o esparcimiento: es una infraestructura relacional y afectiva, un espacio-tiempo de experimentación y ajuste donde se ponen a prueba, consolidan y transforman formas de estar y de compartir. Al observar cómo habitus, tiempo y espacio se entrelazan para producir (im)posibilidades de presencia, se hace visible que la experiencia nocturna no solo responde a motivaciones individuales, sino que es producto de configuraciones históricas y desiguales que condicionan tanto el acceso al ocio como la densidad y el alcance de los vínculos que en él se tejen.

6. Los repertorios de vínculos afectivos como motivación para participar en el ocio nocturno

La motivación de lxs treintañerxs para participar en actividades de ocio nocturno reside en los vínculos que se sostienen, cultivan y transforman, más que en lo que ocurre en una noche específica. Aunque el atractivo de una "noche ideal", es decir, aquella que logra el tono afectivo capaz de relajar los roles diurnos, es innegable, aquello que aparece como cuestión central es el entramado relacional que encuentra en la noche un escenario privilegiado para desplegarse.

Esta dinámica puede entenderse como parte de una infraestructura afectiva, Con esto nos referimos a un conjunto de relaciones, prácticas y recursos que hacen posible la satisfacción de necesidades emocionales y el sostenimiento de vínculos significativos, pero que es necesario procurar. Se trata de una red que, en contextos de precariedad, reorganización familiar, fragmentación comunitaria, crisis estructurales, y también momentos festivos y tránsitos biográficos, permite que las personas encuentren cuidado, pertenencia y sentido.

La noche tiene características inherentes -reglas implícitas de acceso, ritmos temporales, códigos de permanencia- que moldean las interacciones que tienen lugar en ella, así como el sentido que se les atribuye. Por ello, puede leerse como una heterotopía (Gallan, 2013), definida como un espacio "otro" que, además de alojar el ocio, condensa temporalidades y afectos que no se replican en la vida diurna, aunque sí tiene consecuencias sobre ella.

Su carácter heterotópico se despliega en distintas temporalidades. Durante la participación, la noche acoge experiencias de hedonismo, pero también rituales de duelo o tránsito que en su conjunto marcan umbrales biográficos y reorganizan el sentido de pertenencia. Después de la participación, esos espacios y momentos conservan su relevancia como archivo afectivo y cultural. Son lugares y momentos que, aunque ya no se habitan físicamente, siguen presentes en la memoria y forman parte constitutiva de la identidad de quienes los vivieron.

Así, queremos proponer que la noche funciona como una infraestructura de desarrollo biográfico, donde vínculos e individuación se retroalimentan de forma constante. Los vínculos ofrecen soporte y reconocimiento, creando las condiciones para que las personas ensayen y consoliden formas de individualización; esta, a su vez, modifica cómo se habitan y mantienen esos vínculos, alterando prioridades, redistribuyendo tiempos y redefiniendo espacios compartidos.

La experiencia de hitos vitales como la primera salida sin supervisión, el paso de invitadx a anfitrión, la transición de integrante a cuidador, la celebración de una despedida o la reivindicación de una identidad frente a mandatos familiares, condensa procesos de transformación identitarios. Estos momentos pivotales, al posibilitar que las personas se *conviertan* en *alguien distinto*, reordenan tanto la trayectoria personal como la manera en que se configuran y articulan las relaciones. Desde una perspectiva figuracional, estas transformaciones no son experiencias aisladas, sino reacomodos dentro de una red de interdependencias y valencias afectivas que definen el lugar de cada persona en su entramado relacional en la modernidad tardía.

Este capítulo se estructura en torno a dos grandes líneas de análisis. La primera aborda la autorrealización como proceso biográfico reflexivo que cobra sentido dentro de una trama de interdependencias. La segunda examina los distintos vínculos que constituyen un repertorio de lazos afectivos construido en y a partir de la noche: conjuntos de relaciones y prácticas interdependientes que, además de estar atravesados por desigualdades de clase, género, edad y otros marcadores identitarios, se redistribuyen generacionalmente y se anclan en condiciones estructurales.

A pesar de que la exposición se organiza en un momento a partir de vínculos -figuraciones/valencias- específicos, buscamos examinar la multiplicidad que cada persona sostiene y cómo las distintas configuraciones se afectan entre sí.

Las amistades que sostienen a la pareja, las familias que ejercen presión sobre las amistades, las parejas que se viven como solteras o los grupos de amigxs que asumen

el rol de soporte principal ante una crisis son ejemplos de cómo estas configuraciones se entrelazan y redistribuyen responsabilidades, tiempos y cuidados.

El ocio nocturno, a consecuencia, es una arena simbólica donde se satisfacen necesidades afectivas primarias -compañía, reconocimiento, cuidado, validación- a pesar de sus barreras materiales, simbólicas o emocionales intrínsecas y se pone en acción un proyecto de sí mismo. Participar en este entramado implica, simultáneamente, negociar el acceso y sostener las conexiones que lo hacen posible integrándolo a la individualidad.

Los apartados siguientes muestran cómo estas motivaciones se concretan en prácticas situadas: primero, explorando la autorrealización y luego analizando cómo la noche moldea y sostiene diversas figuraciones vinculares.

La noche como espacio de autorrealización

Las incertidumbres estructurales, particularmente recalcitrantes en entornos como México, reconfiguran las expectativas vitales. La volatilidad laboral, la debilidad de los soportes institucionales e incluso las transformaciones demográficas desestandarizan las biografías, de modo que los calendarios vitales dejan de ser trayectorias lineales e inapelables y se convierten en un entramado de caminos posibles. Así, no sólo el momento en que debieran ocurrir transiciones vinculadas al trabajo, la pareja, la vivienda o la formación de familia se vuelve incierto; incluso la posibilidad misma de que tengan lugar queda en entredicho. En este contexto de modernidad tardía, la identidad funciona, argumenta Giddens (1997), como un proyecto en curso que depende cada vez más de narrativas del yo y reajustes permanentes a través de la reflexividad.

Es crucial subrayar que, si bien para Giddens la individualización se concibe en términos de un proyecto reflexivo del yo, en este texto recuperamos la mirada eliasiana que reconoce que, aun cuando esos procesos ocurren, están siempre hechos con y para otrxs, referidos al grupo y sostenidos en tramas de interdependencia.

Elias y Dunning (2014) distinguen, dentro del tiempo libre, actividades orientadas a la autorrealización y expansión (voluntariado, trabajo no ocupacional para el propio progreso, hobbies de menor compromiso, prácticas religiosas y formas voluntarias

de informarse). En este apartado, sin embargo, entendemos el término "autorrealización" a partir de la aproximación de Giddens, que, reiteramos, leemos como un proceso de construcción identitaria siempre mediado por la presencia de otrxs.

En consecuencia, pensamos la autorrealización como el trabajo de ensamblar, poner a prueba y recalibrar una narrativa biográfica en curso que genera continuidad y apertura bajo incertidumbre; un proceso que combina reflexividad, rutinización suficiente para apuntalar certezas mínimas, experimentación y evaluación constante (Giddens, 1997).

De esta forma, el ocio nocturno aparece como una infraestructura temporal de autorrealización, es decir, un tiempo-espacio donde se ensamblan prácticas, afectos y decisiones con otras personas, mediante acuerdos y apoyos concretos que operan como mecanismos de sostén frente a las incertidumbres y permiten construir biografías en configuraciones variadas a partir de procesos de reflexividad (Giddens, 1997).

La noche, al condensar experimentación, riesgo y negociación de vínculos, es una arena donde la autorrealización resulta especialmente observable (Giddens, 1997). En la práctica, estos ensamblajes se sostienen en microrrituales y confianzas compartidas: el don, la reciprocidad y la gratitud; asistir a circuitos "de confianza", pactar "avísame al llegar"; coordinar traslados y cuidados, estabilizan expectativas y producen seguridad ontológica sin recurrir a soportes tradicionales.

Así, el ocio nocturno, como espacio de autoconstrucción en diálogo con otras personas y como efecto de condiciones estructurales precisas, produce sus propios hitos vitales, mucho más flexibles, pero igualmente orientados a sostener la sensación de continuidad y certidumbre biográfica. Funcionan como una guía, ya sea para construirse a través de ellos o para dejarlos de lado. Si las trayectorias ya no son secuencias obligatorias y sincronizadas, las clasificaciones por edad basadas en "hitos" resultan insuficientes: éstos pueden aplazarse, reordenarse o incluso no ocurrir, sin vivirse necesariamente como "fracaso biográfico", sino como configuraciones alternativas de adultez (Giddens, 1997).

Es en estos emergentes hitos de transición nocturnos, cambiantes generacionalmente, y atravesados por clase y posición relacional en el mundo, donde las personas sienten que se convierten en una versión más cercana a quien aspiran ser. En las entrevistas tanto con lxs treintañerxs, las madres del grupo de enfoque y lxs trabajadorxs del bar podemos identificar que, en un primer momento, esos hitos apuntan a la independencia y la autoexploración -primeras salidas autónomas, elección de circuitos y compañías, definición de códigos estéticos y de cuidado-. Más tarde, en la adultez joven, cuando antes se esperaban umbrales innegociables como el matrimonio, o tener hijxs, las trayectorias se diversifican y conviven en un mismo círculo biografías disímiles que reconfiguran prácticas nocturnas, repertorios de ocio y formas de vinculación. En esa diversidad emergen encadenamientos distintos: desplazarse a escenas o circuitos especializados; trasladar parte de la sociabilidad al hogar y asumir la anfitrionía; incorporar o excluir parejas y amistades de los repertorios afectivos; pausar por trabajo, cuidados o salud y retornar con otros ritmos; recalibrar consumos, horarios y modos de cuidado mutuo; prolongar el ethos juvenil o mutarlo hacia presencias más selectivas. Se aprende también a ser "adultos de verdad" con "responsabilidades de verdad", o a desmarcarse de ellas. Estos hitos nocturnos operan como anclajes biográficos y mecanismos de pertenencia que articulan continuidad y cambio, ordenan la experiencia en un presente extendido e imprimen dirección a la biografía, al tiempo que hacen visibles -en escena- las tensiones, apuestas y reacomodos de la adultez joven.

Hitos biográficos del ocio nocturno orientados a la independencia

Los hitos nocturnos asociados a las primeras etapas de vida apuntan, de manera reiterada, hacia la búsqueda de independencia y la configuración de trayectorias de autonomía.

Lo que se tramita en estos pasajes no es únicamente la experiencia de la noche en sí misma, sino el tránsito progresivo por etapas vitales que se viven con entusiasmo por los logros de independencia que suponen. Cada permiso y cada acceso se experimenta como un umbral simbólico que permite pasar de niñx a adolescente, de adolescente a mayor de edad, y posteriormente a joven adulto. Estos hitos condensan la expectativa de alcanzar una adultez plena entendida, en ese momento, como la

capacidad de decidir autónomamente sobre el propio ocio nocturno (Layland, et al., 2017), independientemente de que, en la práctica, esa autonomía se vea limitada por condiciones materiales o se reconfigure al llegar a los treinta.

El tránsito comienza en la infancia, cuando la noche se transforma progresivamente en un espacio habitable; al inicio marcada por rituales que anuncian el fin del día, y más tarde por la ampliación gradual de los horarios en los que se permite permanecer despierto. Ese pasaje convierte la noche en un terreno codiciado, donde la permanencia vigilada por los adultos empieza a dar lugar a experiencias propias que anuncian una transición hacia un tiempo de mayor libertad.

Al conversar sobre el tránsito biográfico en el contexto nocturno, reiteradamente aparecían hitos de paso que, como ilustra el testimonio de Alex, treintañero, se vivían de la siguiente manera:

"Me emocionaba muchísimo cuando mis papás me dejaban ver la tele después de las diez. Me daba igual si lo que veíamos era a Zabludovsky[35] [eso no era lo que importaba], sino sentirme grande."

Esta evocación muestra cómo lo que parece un gesto trivial de las figuras parentales inaugura en realidad una narrativa de autonomía incipiente. El reconocimiento de que la noche puede convertirse en un tiempo propio marca un quiebre simbólico en la experiencia infantil.

Con la llegada de la pubertad emergen nuevas prácticas, como las pijamadas, que constituyen un laboratorio de socialización íntima. Allí se ensaya una primera narrativa de sí misma/o a través de conversaciones en torno a vínculos en formación, las transformaciones del cuerpo y los deseos que comienzan a despertarse. En este umbral, la noche se convierte en un escenario idóneo para explorar identidades y afectos en un entorno relativamente desregulado, situado fuera del marco escolar y parcialmente al margen del control familiar.

Ari, treintañera, recordaba con una especial carga emotiva el tránsito a la pubertad: *"En las pijamadas hablábamos de todo, todo, todo desde quién nos gustaba hasta*

[35] Se refiere a un presentador de noticias en la programación nocturna.

a quién ya le había bajado. Ahora me acuerdo y siento que ahí estábamos dejando de ser niñas; era como imaginarnos quiénes queríamos ser, o quienes estábamos empezando a ser. No sé, pero había algo de un cambio ahí. Como 'not a girl, not yet a woman' (ríe)", y con todas pasando por eso mismo, ¿no?"

Este relato enfatiza cómo estos espacios nocturnos crean un campo seguro para experimentar con el yo en formación, donde la complicidad de lxs pares funciona como validación afectiva y como soporte del proyecto de sí.

Durante la adolescencia, la autonomía se expande al iniciar las primeras salidas a solas o en compañía de pares. Explorar la ciudad de manera independiente supone un paso decisivo en la conversión en adolescentes, pues permite habitar espacios nocturnos que no están mediados directamente por figuras parentales. La apropiación de bares, plazas, o conciertos se convierte en un marcador simbólico de independencia y en un campo de aprendizaje respecto a los códigos estéticos, corporales y afectivos que definen la pertenencia a ciertos grupos.

El testimonio de Jorge, treintañero, ilustra esa sensación:

"Yo crecí en una ciudad muy chica, es casi un pueblo, la verdad, y la primera vez que fui solo a un concierto masivo en la ciudad [de México] sentí que estaba conquistándola, aunque me diera algo de miedito. Todavía me acuerdo de salir de noche de regreso a mi casa y sentirme extasiado. La sensación [de] la libertad de moverme por mi cuenta, de decidir a qué hora regresar… Sentí como que todo podía pasar, para bien. Hasta decidí irme a vivir a la CDMX para estudiar.".

Este tipo de recuerdos subraya cómo la noche urbana no solo otorga experiencias de disfrute, sino que se transforma en un territorio de autoafirmación juvenil, donde se despliegan repertorios de movilidad, riesgo y pertenencia.

En este trayecto biográfico se incorporan también mandatos de género que se performan en los espacios nocturnos. La feminidad y la masculinidad hegemónicas se ensayan en rituales como beber -o no hacerlo- (Nicholls, 2017, 2019), en la amenaza latente de la violencia, en el papel del *hombre seductor* (Grazian, 2007; Tomsen, 1997) y de las mujeres que, en tanto mujeres con una reputación que cuidar,

deben resistir esos avances más allá de su deseo. Se experimentan formas de mostrar y habitar el cuerpo sexualizado, así como momentos para ejercer o contener la sexualidad. Es decir, se aprende a ser *hombres* y *mujeres* en la noche. Para quienes se identifican con la comunidad LGBT+, la noche implica también aprendizajes paralelos: se aprende a habitar circuitos específicos, muchas veces al margen del conocimiento parental y en coexistencia con los espacios heterosexuales, lo que abre repertorios afectivos y de cuidado distintos (Kiril, 2023).

La mayoría de edad formaliza ese tránsito, pero en el contexto mexicano no significa necesariamente alcanzar la adultez plena. Aunque en la mayoría de los casos las y los jóvenes permanecen residiendo en el hogar parental, el reconocimiento legal abre el acceso a circuitos antes restringidos, especialmente bares y antros, y legitima un margen mayor de autonomía en la gestión de la noche. Este momento cristaliza la tensión entre dependencia material y expansión simbólica; se gana movilidad y capacidad de decisión en la vida nocturna, al mismo tiempo que se mantienen los soportes familiares.

La misma Ari, treintañera, recordaba ese intersticio en la trayectoria:

"Cuando cumplí 18 me emocionaba poder entrar al antro sin que me fueran a regresar por verme muy chica o porque no tenía INE, pero al mismo tiempo sabía que si regresaba muy tarde mi mamá seguía preocupándose igual. Era como ser libre, por un lado, pero no tanto al mismo tiempo."

Este doble registro revela que la mayoría de edad opera más como un rito de paso simbólico que como una ruptura definitiva pues la autorrealización juvenil se vive en tensión constante con las condiciones materiales que la sostienen y la limitan.

En conjunto, estos hitos configuran un arco biográfico en el que la noche opera como escenario de independencia progresiva. Cada etapa amplía los márgenes de autonomía -del permiso de permanecer despiertx a la exploración de la ciudad y el acceso a espacios legalmente regulados- y produce aprendizajes que ordenan la transición hacia la adultez. Además de ser secuencias cronológicas, son umbrales simbólicos que otorgan densidad a la experiencia biográfica y que muestran cómo la

autorrealización se ensaya, desde temprano, en compañía de otrxs y bajo condiciones estructurales que median posibilidades y restricciones.

De manera esquemática, los hitos de esta primera etapa pueden leerse en cinco momentos: (1) la autorización progresiva para permanecer despierto en la infancia, que inaugura la noche como territorio deseado; (2) las pijamadas en la pubertad, donde se ensayan narrativas de sí a través del cuerpo, el deseo y las primeras confidencias románticas; (3) las primeras salidas adolescentes a solas o con pares, que plantean la ciudad como espacio autónomo; (4) la apropiación de espacios juveniles que consolidan pertenencias y estéticas; y (5) la mayoría de edad legal, que sin implicar plena adultez otorga un acceso ampliado a circuitos antes restringidos y reafirma la tensión entre autonomía simbólica y dependencia material.

Hitos nocturnos en tensión durante la adultez joven

En la adultez joven, estos hitos nocturnos se convierten en una arena de negociación biográfica donde la autonomía ya no se mide únicamente en términos de independencia respecto a la familia de origen, sino en la capacidad de sostener o redefinir circuitos de sociabilidad que imprimen dirección a la trayectoria vital. La convivencia de biografías disímiles dentro de un mismo grupo -quienes asumen responsabilidades parentales tempranas, quienes prolongan un ethos juvenil o quienes priorizan proyectos profesionales- genera un marco de comparación constante en el que cada unx calibra su propio lugar. La noche funciona como escenario donde estas diferencias se hacen visibles y se traducen en decisiones prácticas: qué espacios frecuentar, con quién compartirlos, en qué momentos pausar o intensificar la presencia. Así, los ritmos nocturnos no son solo efectos de condiciones materiales como trabajo, cuidados y salud, sino también responden a elecciones que configuran estilos de vida diferenciados y que, en consecuencia, delimitan pertenencias, exclusiones y desplazamientos. Jen, treintañera, que tuvo hijxs en el transcurso de esta investigación, -igual que Maris y Pablo-, en un momento casi confesional admitió:

"Yo ya no puedo salir tanto porque tengo dos hijos chiquitos, y me da coraje ver que mis amigos siguen yendo a conciertos, a bares, ¡todo el tiempo! Y antes yo era súper

salidora. La verdad siento que mi vida es muy aburrida, y aunque yo ya soy la que tiene responsabilidades de 'grande' siento que me quedo atrás. Igual trato de ir cuando [mis amigos] se juntan a cenar o algo más tranquilo, pero ya no es lo mismo. Aunque yo decidí, y soy muy feliz, sí me da una especie de envidia".

Este testimonio muestra cómo la transición hacia responsabilidades parentales no solo restringe la presencia en la noche, sino que reconfigura la percepción de pertenencia: quedar "atrás" equivale a quedar rezagada en un guion biográfico colectivo dominante, que, paradójicamente se contrapone al tradicional y obliga un "*trabajo de identidad biográfica inversa*" (Scott en Lahad, 2025), es decir, un ejercicio de imaginación reflexivo sobre una vida no vivida.

En este sentido, los hitos de la adultez joven no se reducen a las transiciones predeterminadas, pues actúan como marcas flexibles, aunque reflejadas en otrxs, que permiten narrar la propia biografía en plural, en diálogo con otras trayectorias, y que ofrecen la ilusión de continuidad, pero también en tensión, en medio de la incertidumbre estructural.

El testimonio de Jen hace aún más visible la divergencia de trayectorias y sus tensiones. Mientras algunxs siguen los itinerarios más tradicionales como convivir en pareja, asumir responsabilidades de cuidado, ajustarse a ciclos laborales restrictivos, otrxs se desmarcan y prolongan repertorios juveniles o ensayan formas alternativas de autonomía. Lo significativo es que estas biografías conviven en los mismos circuitos, y en el contexto nocturno son precisamente quienes siguen el guion más convencional quienes quedan relegados, pues sus ritmos y obligaciones limitan la presencia en la escena. En contraste, emergen nuevos hitos vitales que configuran modos de ser adulto en la noche sin estar anclados al cuidado ni a la reproducción familiar, sino a la capacidad de sostener una adultez en presente extendido.

Carolina, treintañera, lo expresa de la siguiente forma:

"Algunos de mis amigos ya no salen, o se ven solo de día, pero son los menos, eh. Yo sigo yendo a todos lados, y no falta la broma de que no maduro, pero yo siento que estoy viviendo como quiero. Puedo darme ese lujo, yo sí vivo la vida que quiero

vivir y no 'la que toca'. Y si después quiero, pues tendré hijos y todas esas cosas, pero yo prefiero mi vida como está. Yo sí me veo así toda mi vida."

En estas líneas podemos observar cómo la prolongación de repertorios juveniles se articula como una forma legítima de adultez, sostenida en la elección consciente de extender un presente vital. La acusación de "no madurar" se convierte en una frontera simbólica que quienes priorizan el ocio nocturno como una arena de construcción de identidad disputan y resignifican.

Entre ellos destacan vivir solx y arreglar el propio espacio ya sea para disfrutar de la noche en soledad confortable o para recibir visitas, así como ejercer una forma de anfitrionía que se distingue de la familiar: abrir la casa a pares, preparar bebidas o comida y sostener un ambiente hospitalario que se reconoce como señal de madurez. Ser anfitrión en este sentido aparece como una marca de adultez reconocida tanto por quienes siguen trayectorias tradicionales como por quienes adoptan otras, aunque entra en tensión con la familia de origen.

Para la cohorte parental (cohorte 1), la adultez se reconoce, en términos de actividades nocturnas, solo cuando se *heredan* las celebraciones familiares significativas en ese núcleo -cumpleaños, navidades, año nuevo- en la propia casa, de modo que la anfitrionía hacia pares opera como un marcador paralelo de madurez, legítimo en los repertorios nocturnos pero ambiguo en las expectativas intergeneracionales. Sobre esos diálogos intergeneracionales, Olivia, treintañera, recordó el momento preciso en que, a partir de la capacidad de ser anfitriona en un evento nocturno significativo para la cohorte 1, finalmente accedió al reconocimiento familiar en tanto adulta.

"En mi familia siempre hubo una percepción de que yo era muy irresponsable porque seguía saliendo "mucho" de noche. Pero la navidad pasada mi mamá se rompió la pierna y yo ofrecí mi casa para que no se cancelara la cena. Aceptaron porque no había de otra y hasta llevaron comida aparte, como pensando que yo no iba a poder o que íbamos a acabar pidiendo pizzas. Yo tenía todo listo para lucirme y al final todo salió perfecto: hice la cena, puse el árbol más grande que encontré y entonces sí ya me vieron como adulta, como si tuviera mi vida en orden. No importa

que me mantuviera sola desde hace años, que no les pidiera nada. Hasta que yo me hice cargo de esa fecha importante, solo así me dejaron de ver como una chavarruca sin quehacer."

Este testimonio revela cómo el anfitrionaje, aun cuando surge de una contingencia, puede operar como rito de pasaje intergeneracional, marcando el tránsito de la percepción de irresponsabilidad a la de adultez legítima.

Así, en el marco del proyecto reflexivo del *self*, el momento biográfico que solía estar más normado se convierte en un espacio de proliferación de trayectorias divergentes. Los hitos nocturnos, cambiantes y negociados en tiempo presente, disputan el lugar de los hitos diurnos más rígidos, diversificando las formas de ser adultx pero también generando tensiones respecto a lo que cuenta como madurez legítima.

Un tercer eje de esta adultez nocturna se juega fuera de lo doméstico; en la permanencia en los circuitos urbanos de ocio. Mantenerse inserto en la escena implica un conocimiento actualizado de la ciudad, de sus espacios, ritmos y novedades, que se traduce en capital simbólico y en narrativas de autoconstrucción. Saber dónde estar, qué lugares frecuentar o cómo desplazarse por distintos circuitos nocturnos -y poder afrontarlos económicamente- no solo ordena la sociabilidad, sino que produce intensos sentimientos de satisfacción y pertenencia. La capacidad de sostener esa movilidad aun en contextos de trabajo demandante o responsabilidades crecientes funciona como un marcador de adultez alternativo, Uno que no se mide por los hitos tradicionales del cuidado familiar, sino el que se valida en la autonomía de los recorridos y en la autoridad que confiere el reconocimiento dentro de la escena.

Al cuestionar a Pablo, treintañero, sobre el estado de juventud extendida que se contrapone a los lamentos de "hacerse viejo", contestó:

"Pues para mí, hablando de la noche, ser adulto es precisamente hacer lo que se me da la gana. Yo vivo como adolescente en cuanto a que sigo saliendo y mi trabajo me deja levantarme tarde, pero yo pago mis cuentas, no le debo explicaciones a nadie. ¿Qué más adulto se puede ser que hacer lo que se te hincha? Y también me

da esa sensación de independencia conocer la ciudad de noche para tener mis opciones abiertas, y eso ya no lo tiene todo el mundo."

Aquí, la adultez se redefine a través del dominio de los repertorios urbanos. La capacidad de circular, decidir y ser reconocidx en la escena nocturna constituye un capital biográfico que otorga legitimidad a la trayectoria, incluso al margen de los hitos familiares tradicionales.

De esta manera, la ciudad nocturna se convierte en un recurso biográfico en sí misma, un repertorio de espacios que confirma trayectorias adultas tan legítimas como las que se articulan en el ámbito doméstico.

Así, la adultez joven se narra no solo a través de hitos diurnos tradicionales, sino también mediante estas marcas nocturnas, más flexibles y situadas, que redefinen qué significa *"convertirse en alguien"* en la escena contemporánea y que, en tensión con las expectativas familiares, laborales y de género, visibilizan formas divergentes de madurez legítima.

El cumplimiento de estos hitos nocturnos se inscribe en la narrativa reflexiva que las personas construyen sobre sí mismas y sobre su devenir, de tal forma que la autorrealización nocturna con sus trayectorias puede leerse también como una de las motivaciones principales para participar del ocio nocturno. Más allá de cumplir hitos biográficos o de narrar una trayectoria personal, la densidad simbólica se ancla en encontrar en la noche un espacio donde es posible ensayar versiones de sí, reconocerse en compañía y sostener una continuidad vital en medio de la incertidumbre.

Esa búsqueda se entrelaza necesariamente con la trama de vínculos que conforman sus repertorios -amistades, parejas, familia, entre otros- y que, en su convivencia y tensión, otorgan peso a la experiencia. Así, autorrealización y vínculo no aparecen como esferas separadas, sino como dimensiones mutuamente constitutivas que explican por qué la noche se convierte en un terreno tan fértil para la experimentación y el sentido biográfico.

Si la autorrealización emerge como una motivación decisiva para experimentar el ocio nocturno, los vínculos constituyen el soporte indispensable que la hace posible. La noche no solo habilita prácticas de autonomía individual, pues es la arena de encuentro donde la miriada de figuraciones a las que pertenecen las personas se entrelazan en repertorios cambiantes. Estos lazos conviven en los mismos circuitos, se superponen y a veces se tensionan, generando tanto oportunidades de cuidado y pertenencia como conflictos y exclusiones. Analizar el papel de los vínculos en la noche permite comprender cómo se sostienen las trayectorias biográficas, cómo se acumula capital afectivo y de qué manera las motivaciones para salir se anclan siempre en relaciones concretas. La participación en el ocio nocturno no se cimenta en un deseo individual y abstracto sino en figuraciones que, al entrelazarse y tensionarse, hacen posible y dan sentido a la experiencia nocturna.

El cumplimiento de hitos nocturnos se vive como parte del proyecto reflexivo del yo, y se narra como momentos de autorrealización en los que se valida la transición a la adultez, o la extensión de la juventud. Pero estas experiencias no ocurren en aislamiento: cada práctica nocturna activa y reordena un repertorio de lazos afectivos que convive con el repertorio de ocio nocturno, mostrando que el sentido de la autorrealización depende tanto de las actividades realizadas como de los vínculos que se sostienen y transforman en ellas. Esta articulación abre la puerta al análisis de cómo diversas figuraciones operan como núcleos afectivos que sostienen la noche y, al mismo tiempo, la resignifican.

La amistad como vínculo primario

La amistad aparece en las entrevistas como uno de los soportes más consistentes en la vida cotidiana de lxs treintañerxs, adquiere un lugar más relevante incluso que la pareja, frecuentemente concebida como un vínculo pasajero, a pesar de que en el momento sea estable con miras a ser duradera, o la familia en esta etapa vital. Bowlby (2011) define la amistad como una relación voluntaria y flexible que puede romperse en cualquier momento, a diferencia del vínculo familiar, y que puede ir desde vínculos íntimos y duraderos hasta lazos más superficiales, pero que siempre conlleva algún grado de cuidado, ya sea en forma de preocupación por el otrx *(caring*

about) o de apoyo práctico *(caring for)*. En el contexto del ocio nocturno, en el trabajo de campo, *"caring for"* se expresa por medio de gestos como acompañar de regreso a casa, sostener gastos compartidos o, bien, *"caring about"* que implica estar presente en momentos de celebración, vulnerabilidad o acompañamiento cotidiano.

De acuerdo con Elias (1982), el equilibrio entre yo y nosotrxs se transforma históricamente: con la modernidad el yo adquiere más autonomía, pero nunca deja de estar enmarcado en figuraciones colectivas. En este sentido, la amistad emerge como uno de los "nosotrxs" más significativos en la constitución de la identidad. Se trata de un mundo compartido de códigos, recuerdos, temporalidades y rituales de sostén que, aunque puedan ser discontinuos, otorgan certezas y anclajes frente a la inestabilidad o insuficiencia de otras esferas vinculares.

La discusión sobre la interacción entre vínculos entre amistad y familia resulta especialmente pertinente en este contexto. Mientras que Beck (1998) y Giddens (1997), en contraste, argumentan que la modernidad tardía conduce hacia una individualización en la que las amistades sustituyen a la familia como soporte principal, en contextos como México donde la colectividad opera como recurso de soportabilidad ante la fragilidad estructural, se produce la necesidad de mantener un delicado equilibrio entre ambas figuraciones. Así, la amistad no debe entenderse únicamente como sustituto de la familia, sino como el núcleo de culturas de intimidad y cuidado que disputan la centralidad de la pareja heterosexual y la familia nuclear, pero siempre manteniéndolas en la mira (Roseneil y Budgeon, 2004). Estas culturas, basadas en la flexibilidad y en la reciprocidad negociada, constituyen infraestructuras afectivas que organizan la vida personal contemporánea. En el contexto del ocio nocturno, la amistad opera como un espacio legítimo de intimidad, cuidado y soporte, mostrando que los lazos elegidos no son residuales, sino primarios en la organización de la vida social.

El material empírico muestra que los límites entre familia y amistad son porosos al enmarcar un vínculo en los horizontes de significación del otrx. Así, no es una sorpresa que, durante las entrevistas, varixs de lxs treintañeros narren cómo las amistades "se vuelven familia" en la medida en que son incapaces de concebir sus

lazos amistosos como fugaces o propensos a la fragmentación. Esta equivalencia no borra a la familia de origen, pero relativiza su centralidad, sobre todo en los momentos de conflicto o desaprobación hacia la vida nocturna, centro de sus sociabilidades.

Los repertorios de lazos afectivos conjugan estos dos vínculos en los que la presencia en uno puede ir en detrimento de la presencia en otro. Así, las tensiones son palpables cuando la familia pierde centralidad en la organización del tiempo libre y lxs amigxs se convierten en el núcleo desde el cual se definen las rutinas, las celebraciones e incluso las decisiones sobre cuidado y movilidad. No obstante, la familia, ya sea la extendida, la nuclear, o incluso la familia propia con pareja con o sin hijxs, sigue apareciendo como horizonte de expectativas y como fuente de conflicto o regulación: los permisos en la adolescencia, la desaprobación de la vida nocturna en la adultez joven, o el juicio sobre "madurez" legitiman o cuestionan la centralidad de la amistad.

El imbricamiento de ambas figuraciones resulta evidente en el testimonio de Ari, treintañera, sobre cómo la participación en uno de los vínculos permite que los otros continúen de forma armónica, pero al mismo tiempo, implica una competencia por la presencia:

"Ver a mis amigas me sirve para todo, pero si las veo tengo menos tiempo para ver más gente. O sea, si salgo en la noche, no puedo ir a desayunar al otro día con mi papá y lo resiente, se imagina que salgo todas las noches y que al otro día estoy crudísima, aunque a veces solo esté desvelada. [Mi marido] igual, no puede decir que no, porque no es que le pida permiso, pero yo sé que no le gusta que salga tanto, preferiría que me quedara con él. Pero lo que no entienden es que yo con mis amigas hablo de ellos (ríe), y si no me desahogara con ellas, ya los habría matado."

Si bien la comparación con familia y pareja ayuda a dimensionar el peso de la amistad, su fuerza no radica únicamente en disputar centralidad, sino en que nos permite pensar en cómo se sostiene, pero, además, en cómo sostiene otros vínculos, sin olvidar las fricciones simultáneas que produce.

La amistad como tecnología del cuidado

Aunque la amistad cercana pueda equipararse a la familia, conserva sus propias lógicas, en primer lugar, no se encuentra anclada en obligaciones legales, lo que la vuelve más frágil pero también más significativa. Se mantiene porque se *quiere* -como voluntad y como afecto-, no porque se tenga -como obligación y existencia per se-, aunque sí implique responsabilidades compartidas y consecuencias severas cuando no se cumplen. Aún las responsabilidades se cimentan en un deseo por conservar el vínculo en lugar de en un mandato externo.

En la vida nocturna, esta cualidad se traduce en la elección reiterada de ciertos grupos como compañía preferida, aun cuando la diversidad de circuitos ofrezca múltiples posibilidades de sociabilidad. De este modo, el tiempo nocturno permite reconstituir la centralidad de la amistad frente a otros vínculos más regulados por convenciones externas.

El cuidado entre amigxs forma parte del campo más amplio de los cuidados informales que son no remunerados, no institucionalizados y basados en reciprocidades flexibles (Bowlby, 2011). En la noche, estas reciprocidades se hacen tangibles tanto en la logística compartida como en la disposición de atender necesidades afectivas que emergen de la vulnerabilidad frente a las transformaciones estructurales y los cambios en las trayectorias vitales. Es importante notar que esos cuidados fortalecen la relación y el sistema de gratitud-reciprocidad a partir de que el cuidado se provea sin necesidad de ser requerido de manera explícita. Como rememora Ari, treintañera, respecto al estar en la noche como una forma de cuidado:

"Cuando estaba a punto de irme a hacer la maestría ahorraba todo lo que podía porque sabía que iba a necesitar cada peso y dejé de salir, pero mis amigos empezaron no solo a invitarme las salidas, o sea, cambiaron hasta a dónde íbamos y empezamos también a hacer planes en casa para no gastar. Creo que hasta los vi más que antes. Como si ahorrar para que me fuera, fuera una meta compartida. Me siguen dando ganas de llorar [cuando lo recuerdo] no solo porque me ayudaron a ahorrar, ¿me entiendes? Sino porque me acompañaron ese tiempo. No tuve que dejar de verlos, y ni siquiera tuve que pedirlo, ellos solos se organizaron."

A diferencia de la familia, donde los intercambios suelen estar marcados por expectativas rígidas, la amistad se sostiene en equilibrios móviles de dar y recibir. Un solo gesto puede acumularse en la memoria afectiva del grupo y equilibrar años de interacción, o bien desencadenar tensiones si se percibe un desequilibrio constante.

El trabajo de campo confirma que estas prácticas de cuidado se interpretan bajo esquemas de reciprocidad que son monitoreados constantemente: quién invita, quién paga, quién acompaña, quién organiza, y quiénes no lo hacen, sin importar los motivos. Estas evaluaciones implícitas son claves para sostener la confianza dentro del grupo, y cuando se percibe un desequilibrio reiterado, emergen conflictos que pueden escalar hasta la ruptura.

Carolina, treintañera, expresó:

"*Yo sí entiendo que la gente tiene sus cosas que hacer, pero sí es importante también que la gente se haga tiempo para seguir siendo amigos. Yo, si a la quinta vez que te invito no vienes, yo ya no te busco, les toca a ellos. Cuando hay interés, todo se puede.*"

Los cuidados no se limitan a la logística nocturna en tránsito (Soto, 2022), sino que configuran verdaderos paisajes de cuidado integrales en tanto la presencia misma en el ocio es una forma de cuidar per se. Estos permean hacia el mundo diurno, pues la cercanía que se forja permite acompañar a lxs amigxs en momentos pivotales de sus trayectorias. Así, alguien puede acompañar una amiga después de una ruptura, ayudar a resolver problemas laborales, o sostener la presencia en situaciones de enfermedad y así prolongar la presencia simbólica más allá de la noche festiva. Sin embargo, aunque surjan de la voluntad y el afecto, las reciprocidades no son opcionales; cuando fallan se experimentan como traiciones al vínculo porque rompen acuerdos tácitos de la figuración.

En las entrevistas, las fallas en estos equilibrios aparecen narradas como tensiones recurrentes, donde no invitar o no acompañar cuando se espera puede interpretarse como desinterés. La amistad se mide así tanto por la presencia como por la capacidad

de corresponder. Como ilustran los testimonios de Ari y Carolina, treintañeras, estar presente es en sí mismo un acto de correspondencia y agradecimiento.

Estas dinámicas se encuentran atravesadas por diferencias de género y clase que moldean las formas de dar y recibir apoyo en la noche, como hemos explorado en los capítulos anteriores. Más allá de cómo estas desigualdades estructurales impactan en la ausencia, también configuran las formas de estar en copresencia.

Las mujeres suelen describir amistades donde la conversación íntima y la confidencia ocupan un lugar central, mientras que entre hombres es más frecuente que el énfasis esté en la compañía práctica; "estar ahí" más que verbalizar acontecimientos y su impacto emocional (Duncombe y Marsden, 1993; Hey, 1997; O'Connor, 1998).

También varía el grado de involucramiento que hombres y mujeres tienen para mantener su presencia en el ocio nocturno. Las mujeres no solo gestionan las condiciones que preceden y anteceden habitar la noche, sino que hacen un cálculo más frecuente sobre la importancia de estar para otrxs. Las treintañeras reportan que es uno de los motivos por los que, desde sus interpretaciones, logran tener amistades más significativas y longevas. Amistades donde comparten la vida cotidiana, y en ese sentido, también los grandes acontecimientos donde se hace patente la necesidad de una red de apoyo, sobre todo en esta etapa que identifican como de mayor vulnerabilidad.

A continuación, el testimonio de Maris y Jessica, treintañeras, ilustran, desde la ausencia y la presencia, cómo la profundidad de las amistades femeninas produce relaciones que tienen una mayor resistencia a las discontinuidades:

"Te ves en las noches, pero no es siempre para fiestear, de hecho, creo que ese tipo de reuniones son las que menos pasan. Yo veo a mis amigas y nos contamos todo, te ves para saber cómo están todas. O sea, verte seguido te deja estar en las buenas y en las malas." Jessica, treintañera.

Mientras Maris platica sobre su presencia intermitente, sobre todo después de tener un hijo:

"Yo veo mucho menos a mis amigas, es más difícil para mí porque tengo a [mi hijo], y aunque a veces me siento como que me voy haciendo a un lado, yo sé que cuento con ellas. Tenemos muchos recuerdos, y lo que construyes no se desaparece. Y sigo recibiendo mensajes a deshoras, ellas regresando a casa y yo cuidando a [su hijo], pero la amistad sigue ahí. Por todo lo que vivimos, y entonces sé que tengo que volver en determinados momentos a verlas en la noche, claro. Pero no siento tanto el temor de perderlas tan fácil. Con los amigos es un poco diferente."

La amistad entre ellas aparece, incluso, como un proyecto de vida al situarla como el centro de su soporte vital, así, en varias ocasiones durante los encuentros con las treintañeras, pude escuchar "mis amigas son el amor de mi vida". Si las amistades se nutren principalmente a través del ocio nocturno, entonces es claro que funciona como un territorio para crear, mantener y procurar vínculos más allá del esparcimiento.

En contraste, ellos reportan que la amistad entre hombres es más *sencilla*, menos demandante, pues la presencia por sí misma es el recurso de continuidad, sin involucrar cuidados de ningún tipo. No obstante, también reconocen, frecuentemente con pesar, que en realidad no tienen con quién conversar de sus vivencias personales y que, cuando se rompe la continuidad, se rompe la amistad, pues no existe el recurso de cuidado que la prolongue. Así, es común que con quienes se desahoguen sea con sus amigas, y también es más frecuente que sean ellas quienes propicien el encuentro. Conversando con Jorge, treintañero, aunque no lo había pensado en esos términos, admitió haber sentido esa sensación de inmediatez en las relaciones con sus amigos, pero también una suerte de superficialidad:

"Pues con los güeyes te ves, ves un partido o te echas unas cheves y ya. Ni platicamos a veces (ríe), es más fácil. No tienes que planear ni nada, le caes y ya. Pero ahora que lo dices, con ellos no nos contamos cosas, ¿has visto ese meme de que nosotros no sabemos ningún detalle? ¡Es bien cierto! Y por lo mismo si alguien tiene novia o algo y te dejas de ver, pues ya se acaba la amistad, y está mal pedo. Son pocos los que conservas, pero los que sí, sí tienes que verte a huevo."

En las entrevistas con hombres, la aparente ligereza de la amistad se revela atravesada por formas específicas de performar masculinidades hegemónicas. En espacios exclusivamente masculinos, donde la demanda performativa se intensifica, las conversaciones rara vez se orientan hacia lo emocional y tienden a girar en torno a la "caza de mujeres" – *the girl hunt* (Grazian, 2007)-, los recuerdos vinculados al consumo excesivo de alcohol en colectividad y los episodios de violencia física o simbólica vinculados a él. Estos relatos operan como rituales de validación, produciendo cohesión a través de la exaltación del riesgo, la seducción y la resistencia corporal. Aunque en contextos mixtos los hombres que entrevisté modulan estos registros, incluso prefiriendo espacios donde la exigencia de dicha performatividad es menor -como en El Bar-, las gradaciones de estas masculinidades nunca desaparecen del todo. Se conservan en la manera de interactuar *"como hombres"*, reforzando la continuidad de códigos de género que estructuran las amistades masculinas.

Es importante enfatizar que la ausencia de conversación emocional no constituye un vacío, sino que es sustituido por interacciones que afirman la virilidad. Sin embargo, esta misma performatividad produce fragilidad estructural ya que cuando las condiciones materiales o biográficas dificultan la copresencia, los vínculos tienden a quebrarse porque no cuentan con recursos afectivos para sostenerse a distancia más allá del cariño, que aparece como un afecto pasivo. En ese sentido, la amistad masculina no solo se mantiene sobre códigos de hegemonía, sino que también depende de los vínculos femeninos que, en paralelo, asumen el trabajo emocional de escucha y acompañamiento.

En este punto resulta clave dar paso a otra configuración amistosa: las amistades mixtas. Si bien las amistades femeninas y masculinas tienen lógicas diferenciadas, los relatos sobre vínculos entre hombres y mujeres en la noche revelan dinámicas propias que no encajan del todo en esos dos registros.

Las amistades entre hombres y mujeres en la noche se encuentran atravesadas por una negociación permanente con las normas de género y las expectativas sociales. Con frecuencia, surge la pregunta explícita e implícita de si realmente "hombres y

mujeres pueden ser solo amigxs". Esta sospecha social introduce un matiz de vigilancia y tensión en las interacciones, marcando límites sobre la legitimidad de la cercanía afectiva.

En contraste, varios relatos muestran que estas amistades mixtas pueden generar espacios de reciprocidad, cuidado y comprensión que difícilmente se reproducen en vínculos exclusivamente masculinos o femeninos. La posibilidad de escuchar y ser escuchadx desde registros distintos habilita una forma particular de sostén afectivo, que al mismo tiempo se mantiene bajo la sospecha de una sexualización latente o de interpretaciones externas que ponen en entredicho lo genuino del vínculo.

En una de las entrevistas, Pam, treintañera, me contaba sobre la relación que tiene con Israel, su mejor amigo:

"Con él es distinto… amo a mis amigas, pero él me puede dar otra perspectiva de las cosas que me pasan, pues como hombre, ¿no? O sea, hablamos de cosas personales sin sentir que me está juzgando, y también me cuida. Pero la neta, mucha gente asume que tenemos algo más, que estamos enamorados en secreto (ríe) y que un día nos vamos a dar cuenta. Eso me caga, porque siento que sí hay un cariño genuino, pero no es sexual. Y obvio cuando alguno anda con alguien, es un problema. Me preocupa que él ande con alguien más en serio porque sé que voy a dejar de verlo, sobre todo en la noche, y va a ser más difícil seguir siendo tan cercanos, aunque el cariño siguiera igual."

En este sentido, la noche funciona como un terreno donde se ensayan formas de compañerismo afectivo que escapan parcialmente a los guiones normativos de género. La proximidad, la confianza y la intensidad de las experiencias nocturnas permiten abrir la posibilidad de vínculos más horizontales entre hombres y mujeres que, sin embargo, no siempre logran sostenerse con la misma fuerza fuera de ese contexto.

En las conversaciones que sostuve con lxs entrevistadxs, tanto ellos como ellas expresaron la dificultad para hacer amigxs en sus treinta, situación que se vive con tristeza pues es en ese momento en el que las trayectorias vitales presentan más discontinuidades y empiezan a perder vínculos amistosos significativos. Además, a

su decir, es en esa etapa cuando más los necesitan pues pasan por momentos de patente vulnerabilidad emocional como la muerte de seres queridos y conflictos laborales y amorosos.

Ellas, en un ejercicio de vigilancia afectiva generizado, tienen más presente la significación de la presencia, pues se crean memorias, rituales, continuidades que cimentan la amistad, y así, los beneficios emocionales y el soporte estructural que viene con ella. Es por eso que, como exploran Sabido y García-Andrade (2015) -aunque en su investigación, referido a la relación amorosa-, cuando se rompe una figuración del "nosotrxs", en este caso la amistad, se experimenta una fractura a la identidad propia pues se pierden mundos significativos que congregan recuerdos, conocimientos profundos del mundo interior del otrx y de sí en interacción, espacios e incluso lenguajes compartidos.

Los hombres, por su parte, frecuentemente hacen cálculos sobre su presencia basados únicamente en una noche específica, de modo que, si no les apetece participar, no lo hacen, provocando que el vínculo se resquebraje paulatinamente.

De este modo, en la práctica nocturna, las mujeres cargan con una doble expectativa: por un lado, la de ser confidentes emocionales, gestionar la presencia propia y ajena, y por otro, la de garantizar seguridad logística en trayectos y espacios. Si bien los hombres efectivamente valoran esas labores, rara vez las asumen como propias, lo que confirma que la división sexual del trabajo del cuidado también atraviesa a los vínculos elegidos.

Presencias, ausencias y latencias

Así, lo que permite que las amistades se mantengan activas, a pesar de las asimetrías, es la posibilidad de estar juntxs en espacios concretos. Aunque las tecnologías digitales amplían las posibilidades de comunicación, los encuentros cara a cara son los que refuerzan el lazo mediante corporalidades compartidas (Bowlby, 2011; Green & Singleton, 2009). Experimentar el ocio nocturno en compañía, por lo menos en momentos ineludibles, se convierte en ritual de confirmación, mientras que la comunicación virtual opera como mecanismo de coordinación y memoria, pero rara vez sustituye la presencia física.

Aunque las formas de cuidado varían entre géneros en el ocio nocturno, en la amistad todas convergen en una premisa básica: estar juntxs. La copresencia activa se convierte en un recurso indispensable ya que opera como confirmación del vínculo y, en muchos casos, como una obligación afectiva pues constituye en sí misma un gesto de continuidad cuando se habita la misma ciudad. Salir en la noche se vuelve así una demanda emocional donde el cuerpo presente cimenta la amistad.

Nuestro trabajo etnográfico confirma que los vínculos se refuerzan precisamente en la interacción cara a cara. Estar juntxs en los espacios de los repertorios de ocio constituye la materia prima del vínculo amistoso, aun cuando en el periodo pandémico se vieron forzados a utilizar medios electrónicos para darle continuidad. La dimensión corporal en interacción que se traduce en acciones como bailar, y *reconocerse* sensorialmente al abrazarse, tocarse, olerse y escucharse, así como compartir silencios y estados anímicos mutuos a partir de gestos imposibles de apreciar a distancia, aparece como irremplazable para sostener la amistad. Es en la interacción presencial que se tramitan procesos que exceden una noche en especial, como construir recuerdos compartidos y así, futuros imaginados (Marshall, 2002). La presencia confirma el vínculo como prioritario en la vida de lxs participantes, pero también hace visibles las renuncias y obstáculos que se tuvieron que sortear para estar ahí. De ese reconocimiento surgen tanto la reciprocidad como el agradecimiento, pero también la comparación entre trayectorias vitales divergentes. El tiempo compartido, como exploramos anteriormente, adquiere el valor de un don.

A diferencia del tránsito a la adultez, donde las trayectorias se mantienen relativamente homogéneas, es la adultez joven, cuando trayectorias biográficas entran en conflicto y no todxs están en condiciones de darlo, algunxs suelen disminuir su frecuencia de participación, mientras otrxs prolongan repertorios juveniles de ocio nocturno.

Carolina, treintañera, que en diversas ocasiones insistió en la necesidad de la copresencia, y que tenía reacciones particularmente determinantes alrededor de la ausencia, explicaba:

“Cuando alguien deja de venir seguido, aunque te diga que es por trabajo o porque no tiene dinero, o porque el niño, que tiene que dormirlo o no tiene con quién dejarlo y no sé qué, lo tomas como que ya no le interesa tanto. Lo digo porque yo también estoy cansada y con mil cosas, y aun así me hago un espacio. Como dicen “querer es poder”, ¿verdad?”

La ausencia no suele interpretarse desde la materialidad de los obstáculos, sino como un signo de prioridades afectivas. Si bien todxs reconocen que existen barreras para participar en el ocio nocturno -como lo económico, el trabajo, los cuidados, o la salud-, parten de la premisa de que esas barreras son compartidas y, por tanto, sorteables en distintos grados. No se problematiza que las posibilidades de superarlas están distribuidas de manera desigual, sino que se asume que quien está presente es porque le importa el vínculo y lo prioriza por encima de otras demandas vitales. En consecuencia, cuando alguien no acude, la lectura colectiva no es que enfrentó una imposibilidad infranqueable, sino que no quiso hacerlo: la ausencia se resignifica como falta de voluntad, desapego o desinterés, antes que como efecto de las asimetrías en los recursos disponibles para participar. Carolina, por ejemplo, no tiene hijxs y tiene un trabajo que se desempeña principalmente en las tardes y en las noches, lo que la conecta de forma especialmente cercana con los espacios de ocio nocturno. De este modo, las barreras estructurales resultan ininteligibles para ella.

Para entender las presencias/ausencias y la tensión que suponen para el vínculo afectivo, es necesario considerar las elecciones individuales, las barreras estructurales de acceso, pero también la noción de trayectorias biográficas que transforman prioridades y, en turno, la centralidad del ocio nocturno. Mantener el acompañamiento mutuo está condicionado por la forma en que cada quien negocia el pasaje de la juventud a la adultez donde una elección central es continuar en el circuito de ocio nocturno o retirarse parcialmente de él. Esta tensión marca los límites de la resiliencia de la amistad.

Mientras el ocio nocturno puede operar como una extensión del presente y de la juventud, manteniéndose como prioridad central; también es cierto que hay otras trayectorias que se alinean con modelos más tradicionales de vida adulta, lo que

introduce tensiones en la continuidad de los grupos de amistad. La heterogeneidad de los grupos implica que algunxs integrantes se distancien progresivamente del circuito nocturno, despojando los lazos de intensidad.

Las entrevistas evidencian que la trayectoria biográfica define la forma en que se sostiene la amistad. Quienes prolongan la centralidad del ocio nocturno suelen mantener grupos cohesionados y dinámicos, mientras que quienes se alinean con un proyecto vital más convencional atestiguan cómo sus vínculos primarios se enfrían[36]. Lo novedoso, así, es pensar cómo se negocia la heterogeneidad dentro de un grupo que debe reorganizar sus encuentros en función de calendarios divergentes.

Los estudios sobre redes de apoyo (Jerrome & Wenger, 1999; Wenger et al., 2007) confirman cómo las amistades cambian con factores como el curso de vida, la movilidad y la migración. En la noche, como hemos reiterado, esto se traduce en la reconfiguración de grupos y repertorios de sociabilidad: algunas valencias se disuelven con los tránsitos vitales mientras otras se mantienen a pesar de la distancia. Uno de los recursos más efectivos para mantenerlos son los rituales periódicos de reunión (Marshall, 2002). En su ausencia, hace que algunas personas reconfiguren sus redes decidiendo dar prioridad a lazos donde el cuidado se intensifica, aunque la frecuencia disminuya.

Los rituales colectivos muestran que la motivación para salir en la noche para lxs treintañerxs, no se limita al disfrute individual, sino que responde a la necesidad de sostener la permanencia del vínculo. Constituyen, en muchos casos, los únicos espacios donde las diferencias vitales encuentran una tregua y los grupos logran mantenerse reconocibles como tales.

Durante la pandemia se hizo aún más evidente el cálculo de la presencia en relación con el peso que tendría sobre el vínculo, haciendo patente que las comunicaciones remotas eran insuficientes especialmente en relaciones que se desarrollaban principalmente en compañía física (Teichert, 2021). Aunque la mayoría de las

[36] Es necesario hacer una pausa en el análisis para explicitar que seguramente en etapas vitales posteriores a la adultez joven, estos patrones vuelven a transformarse.

actividades de ocio nocturno se suspendieron de golpe, algunos eventos que habían sido planeados con antelación o que implicaban gastos ya realizados -principalmente bodas- siguieron adelante. En esos casos, la asistencia no se decidió con base en un cálculo estratégico de salud o de respeto a las recomendaciones de distancia, sino en la evaluación de lo que significaría para la relación no estar presente. El titubeo sobre asistir o no hacerlo, no giraba en torno al riesgo sanitario, sino a las consecuencias que tendría sobre el vínculo con la persona que contraería matrimonio. Varias entrevistas señalaron que quienes decidieron no asistir encontraron, poco después, que la relación con la persona festejada se había cortado de manera definitiva.

Los testimonios que presento a continuación muestran ambas perspectivas: quienes se encontraban en tensión sobre acompañar o no, y aquellxs que cortaron los vínculos porque no fueron acompañadxs en un momento ineludible. Maris, treintañera, explicó:

"Yo ya había planeado mi boda desde antes [de la pandemia], y no es que hubiera planeado algo a lo grande. Iba a ser solo el registro civil y luego una cena con mi mamá y mis hermanos, y los papás de él. Además de mi mejor amiga. Ah, es que yo estaba viviendo en [otro país], y todos ya habían comprado los vuelos. Mi supuesta mejor amiga me canceló, le daba miedo contagiarse, pero se arreglaba con un [cubrebocas] N95. Nunca volvió a ser lo mismo, no sé si le dije tal cual, pero la verdad siento que siempre voy a tener eso ahí. Yo ya no la volví a ver como antes."

Olivia, treintañera, atravesó una situación similar, pero ella era la invitada:

"En plena pandemia fue la boda de mi amiga, ya tenían todo pagado, no podían cancelarla y la movieron de fecha dos veces. Pon tú, cuando la hicieron era porque ya no se podía volver a reagendar. No había manera de no ir, aunque no la veo mucho es de mis amigas más reales. De esas con las que uno cuenta, sí me preocupaba [enfermarme], pero sabía que si faltaba no me lo iba a perdonar ni ella ni yo."

Lo que llamamos momentos ineludibles, aquellos que no pueden ignorarse, y que, si se hace, se corre el riesgo de que sea a costa de la ruptura definitiva de una relación, emergen como hitos de cohesión.

Los más mencionados en las entrevistas fueron bodas, despedidas de solterx, cumpleaños significativos, despedidas por reubicación geográfica, conciertos asociados a la memoria generacional, celebraciones por mudanzas e incluso reuniones discretas para acompañarse en las grandes tragedias de la vida como muertes, hechos violentos y enfermedad. Estos eventos se convierten en instancias donde "hay que estar". Su fuerza no reside tanto en la actividad en sí, sino en el peso simbólico de lo que se valida al acudir; pertenecer al grupo en tanto formar parte del sistema del don, además de confirmar la continuidad de una historia compartida. No asistir puede interpretarse como desinterés o quiebre en la reciprocidad, mientras que la presencia reafirma la vigencia del lazo más allá de las rutinas cotidianas y de noches específicas.

En estas ocasiones se reactivan vínculos en deterioro, se negocian tensiones derivadas de trayectorias divergentes y se restituye, aunque sea momentáneamente, un "nosotrxs" común. Esto no implica que no haya tensiones o estados afectivos contradictorios en la convivencia de biografías disímiles. Participar -y no participar- de los hitos en grupos heterogéneos -biográficamente hablando-, produce emociones contrapuestas como envidia, orgullo, culpa o hartazgo que conviven la satisfacción de reafirmar el vínculo amistoso. Esta es una de las características de la experiencia en el ocio nocturno de la cohorte de lxs treintañerxs en esta etapa de su vida.

En las entrevistas logramos identificar patrones entre el tipo de amistades y la demanda sobre la frecuencia de la compañía en los momentos ineludibles; las amistades más longevas pueden soportar una presencia más intermitente, siempre y cuando no falten en los momentos pivotales. Las amistades más recientes o que se cimentan en la participación conjunta en el ocio nocturno frecuente pueden ser excusadas de la mayoría de los momentos ineludibles siempre y cuando sean celebratorios. Es más común, por supuesto, que las amistades longevas sean aquellas

que experimentan trayectorias biográficas disímiles, mientras las más recientes incluso se han conocido en el circuito del ocio nocturno.

En el curso de esta investigación pude experimentar yo misma estas tensiones. Una de mis amistades más largas -desde que teníamos ocho años- tiene un trabajo típico de 9 a 5, con beneficios sociales y un desarrollo de carrera previsible, de modo que nunca ha podido comprender del todo las lógicas académicas, especialmente sus temporalidades y remuneración. Como es de esperarse, no lograba comprender por qué para mí salir varias veces a la semana por la noche era una obligación dentro de mi propia trayectoria profesional. Entre nosotras existe un ritual de afirmación de la amistad que consiste en salir a cenar al menos una vez cada dos meses. Al inicio, el ritual pudo aplazarse sin conflicto, pero con el tiempo comenzó a posponerse a regañadientes, hasta que la celebración por su mudanza a un departamento propio se convirtió en un ultimátum: no estar presente habría tenido consecuencias severas sobre la continuidad de nuestra amistad. Al mismo tiempo, era difícil para mí no asistir a una reunión de lxs treintañerxs, no porque no pudiera darme una pausa de un día para cumplir con esa obligación moral hacia mi amiga, sino porque ya se esperaba que estuviera presente en el campo. Aunque era explícito que asistía por motivos de investigación, los vínculos que comenzaron a surgir con ellxs me colocaron dentro de la lógica de la reciprocidad y de la demanda del don. La generosidad para ofrecerme su tiempo y confidencias debía ser correspondida con mi presencia en sus espacios de ocio nocturno.

Las interacciones cara a cara ocurren en geografías definidas, de modo que los espacios de la amistad emergen como condiciones fundamentales de posibilidad, como hemos explorado anteriormente. Las amistades se despliegan en focos de actividad como el trabajo, la escuela, proximidad de vivienda y actividades de ocio, entre otros, y su rumbo depende en gran medida de los cambios en esos contextos. En el caso de lxs treintañerxs, los espacios de ocio nocturno se convierten en uno de los focos principales donde se forjan y se sostienen amistades que se ponen en acción en espacios domésticos, privados, públicos y de trayecto. Estas modalidades se traslapan y se reconfiguran en función de las biografías en tránsito: una mudanza,

un matrimonio, o una nueva rutina laboral pueden modificar qué espacio prevalece como escenario de encuentro.

Si bien los repertorios de ocio se eligen en un inicio por razones de comodidad logística o por cualidades ya exploradas -como la sensación de familiaridad y estar "como en casa"-, con el transcurrir del tiempo forman mapas significativos y memorias compartidas.

Ari, treintañera, rememoraba:

"Claro que hay espacios a los que les agarras cariño. No es solo que te gusten, sino que los quieres. Yo le tengo mucho cariño a El Bar, pero también a los lugares a los que iba cuando era adolescente, a donde íbamos a conciertos todo el tiempo en mis veintes (...) Muchos ya no existen, pero hasta conocer bien la zona te hace sentir como que estas en casa, hace que le sigas teniendo cariño, son recuerdos."

De este modo, emergen geografías imaginadas dentro de la ciudad; surgen lugares que son reconocidos como "nuestros espacios" frente a otros que aparecen como ajenos o incluso peligrosos.

Los cambios en las trayectorias vitales también repercuten en la elección de estos espacios, ya sea buscando lugares con menos ruido, con cierres más tempranos o con menores aglomeraciones. Estas expectativas diferenciadas que responden a nuevos ritmos biográficos producen a su vez tensiones y resquebrajamientos dentro de los grupos de amistad.

No todos los vínculos, sin embargo, atraviesan estos predicamentos con la misma rigidez. Existen configuraciones de carácter fugaz que emulan la amistad y, por supuesto, no están sujetas a expectativas de continuidad, sino que encuentran sentido únicamente en la intensidad del momento compartido en copresencia. Son vínculos que emergen en una noche y se diluyen al llegar el día, sin trascender la coyuntura que los originó. En estos casos, la coincidencia en una disposición afectiva común -por ejemplo, entre desconocidxs que se encuentran en una fiesta, colegas que fuera del horario laboral logran diluir jerarquías rígidas, o personas con trayectorias sociales y materiales disímiles que coinciden en una reunión-, permite

la emergencia de un lazo breve, agradable o hasta memorable, pero que no prospera más allá del evento puntual. Lo único que se demanda en estos vínculos es la copresencia y la disponibilidad emotiva de esa noche, sin que exista obligación alguna de sostenerlos en el tiempo. Ari, treintañera, recordaba divertida una anécdota:

"Un día estaba en una fiesta y estaba ahí un güey que yo había visto antes pero nunca habíamos platicado. Pues ese día nos caímos cabrón, nos tomamos mil tragos, pero ahí quedó. Total que un día me lo encontré en un evento del despacho [de arquitectura] en el que [yo] trabajaba antes, y lo reconocí después de un rato porque solo lo había visto de noche. No fue porque solo hubiéramos platicado ese día, ya lo había visto varias veces, pero no lo reconocí sin un trago en la mano (ríe). Resultó que era socio del despacho más mamón de la ciudad, y me lo presentaron. Yo muy propia lo saludé con un 'mucho gusto', y no sé si él me reconoció, pero se entendía que era casi como Las Vegas (ríe), lo que pasa en la noche a veces se queda en la noche."

Junto a estas formas de sociabilidad efímera, también existen interacciones que buscan, de manera instrumental, imitar las lógicas de la amistad. En estos casos, la suspensión momentánea de roles -como ocurre en cenas entre superiores y subordinados, donde la cercanía afectiva se ensaya más allá de la verticalidad- se utiliza como recurso para generar aproximación, independientemente de que prospere o no en un vínculo sostenido. Estas configuraciones se inscriben en registros de fugacidad, pero adquieren relevancia por la densidad simbólica del encuentro en un espacio y tiempo acotados.

En la etnografía, Jessica, treintañera, relataba cómo procuraba entablar una relación de aparente familiaridad con los conductores de Uber, apelando a la conversación y a gestos de empatía, como estrategia preventiva para disminuir el riesgo de sufrir una agresión sexual. Este tipo de vínculos, aunque pasajeros, revelan cómo la forma-amistosa se despliega como un repertorio afectivo adaptable a distintas situaciones.

"Además de mandarle mi ubicación a medio mundo, y traer gas [pimienta] en la bolsa, la verdad yo me hago amiga de los choferes. Pienso que si me hago su amiga

no me van a matar [ríe]. No, en serio, ¿tú no lo haces? Les pregunto si ya llevan trabajando todo el día, o si les tocan pasajeros malos. A veces sí me cuentan hasta sus cosas (…) Mientras no me hagan nada, yo me hago la carismática." Jessica, treintañera.

Lahad, (2025) concibe esos lazos como parte de la "nada afectiva" (*affective nothingness)* que se refiere a lo que no pasa, no se concreta, lo que pudo ser y no fue, pero que igualmente ordena el mundo social de las personas, se registra afectivamente y configura una de las motivaciones para participar en el ocio nocturno en tanto experiencia con carga emotiva. Argumentamos que ese concepto también puede utilizarse para explicar las latencias de un vínculo consolidado, ya que el lazo de amistad remite a una expectativa de duración que no puede reducirse a la intensidad del momento ni a la utilidad circunstancial.

Justo ahí radica su complejidad; aunque las trayectorias biográficas fragmentadas y las condiciones materiales impongan silencios y distancias, la amistad se mide también por la capacidad de los lazos de persistir más allá de la interacción inmediata, aunque el principal recurso para afianzarse sea la copresencia.

Así, en las amistades, de forma inadvertida para lxs treintañerxs, entre la ausencia y la presencia se abre un espacio de latencia que, en este caso, otorga resiliencia al vínculo. Una suerte de estado en pausa que resiste la distancia, el silencio o la intermitencia prolongada sin desaparecer del todo. Son momentos en la que la relación no se sostiene en la interacción cotidiana, sino en la latencia de un lazo que, aunque aparentemente inactivo, conserva la posibilidad de reactivarse en momentos ineludibles. Lahad (2025) propone que esos silencios también moldean las amistades, pues a pesar de su centralidad, no solo pueden medirse en encuentros o contactos, visibilizando los ritmos propios del vínculo que va cambiando de intensidades derivadas de actos de comisión; intencionales, o de omisión; sin intención de hacerse conscientemente. Las amistades, entre la presencia y la ausencia atraviesan por periodos de ambigüedad que tiene desenlaces inciertos, pero que en el tránsito reconfiguran los repertorios de lazos afectivos: las relaciones entre dos personas trastocan los universos de ambas, y afectan a sus otras figuraciones. La

cercanía de un vínculo, insistimos, puede actuar a favor o en detrimento del otro, pero esas consecuencias no son visibles, no necesariamente pueden nombrarse, ni preverse.

La familia como forma reguladora de otras configuraciones afectivas

Entre los distintos vínculos que organizan el ocio nocturno, la familia ocupa un lugar central porque orienta y condiciona la relación con los otros vínculos, sobre todo en las etapas tempranas de la trayectoria biográfica. A diferencia de la amistad o la pareja, donde la copresencia nocturna se construye de manera más horizontal, la familia se apropia de la noche desde una lógica de jerarquía y cuidado que recae en las madres o en los adultos mayores de la unidad doméstica. Esta asignación tácita de responsabilidades repercute en su propia capacidad de participar en el ocio (Harrington, 2009: Shaw, 1992; Shaw, 2001). De ahí que la presencia de lxs demás integrantes del núcleo familiar se viva como un deber moral de reciprocidad, en reconocimiento al sacrificio de una autoridad considerada legítima.

Las celebraciones y rituales funcionan como recursos para generar cohesión interna y producir una identidad compartida, pero al mismo tiempo refuerzan la dependencia de lxs hijxs frente al grupo familiar. Diversos estudios han mostrado que la participación familiar en actividades de ocio tiene un efecto directo en la cohesión del grupo: se percibe que cuanto mayor es la frecuencia e intensidad de estas prácticas compartidas, más sólidas tienden a ser las redes de apoyo y los sentidos de pertenencia al interior del hogar (Agate et al., 2009; Shaw y Dawson, 2001; Zabriskie y McCormick, 2001). Esa asociación, sin embargo, no niega que los espacios de ocio familiar también pueden convertirse en escenarios de conflicto (Shaw, 1997, 2001). Las tensiones no se reducen a la gestión del tiempo pues incluyen juicios sobre los estilos de vida de lxs integrantes, expectativas normativas que no siempre se cumplen e incluso posiciones políticas encontradas. Participar en esos espacios implica un trabajo emocional constante, sobre todo para quienes ocupan posiciones de menor jerarquía dentro del grupo familiar y deben adaptarse a esos lineamientos para sostener la convivencia. Aun así, el ocio en familia se

procura y se valora, porque sigue funcionando como un recurso activo para sostener vínculos y reforzar la legitimidad del "nosotrxs" familiar.

La centralidad del ocio nocturno en la figuración familia opera de forma simultánea como un recurso ambivalente: es un espacio de regulación que limita la autonomía y, a la vez, soporte de pertenencia y cuidado. Cuando en la adolescencia o la adultez lxs hijxs comienzan a formar otros "nosotrxs" con amistades, parejas y familias nucleares propias, se agudizan las tensiones, pues la subordinación de los demás vínculos al familiar parental deja de ser aceptada como *natural* y genera disputas sobre el tiempo compartido y el lugar del "nosotrxs" original[37]. Este fenómeno se recrudece hasta que lxs hijxs tienen sus propixs hijxs.

Esa capacidad de orientar trayectorias no se limita a la regulación explícita, también opera en la manera en que la familia predispone la formación de ciertos vínculos en las etapas formativas de la vida.

En la reconstrucción de trayectorias biográficas nocturnas con lxs treintañerxs, así como en el grupo de enfoque con la cohorte 1, pudimos encontrar dos patrones distintivos: en los hogares con hijxs únicxs o que carecen de familia extendida, suele existir una preocupación por fomentar amistades extrafamiliares que acompañen en el futuro y funcionen como extensiones simbólicas del núcleo. En familias numerosas, en cambio, predomina la centralidad de los lazos internos, aunque con frecuencia se acoja a otras personas y se las integre al círculo familiar. Esta predisposición alcanza tanto a la amistad como a la pareja y a la eventual formación de nuevas familias. Desde la adolescencia, los márgenes de permisividad o control definen las posibilidades de explorar vínculos incipientes y, más adelante, esas fronteras se traducen en formas de reconocimiento o exclusión de las parejas. Paradójicamente, cuando no se perciben vínculos externos suficientes, la familia interviene para evitar el aislamiento, animando a invitar amigxs a casa, inscribiendo a lxs hijxs en actividades extracurriculares o creando otros espacios de socialización.

[37] Cabe señalar que estos hallazgos pueden ser diametralmente opuestos a los de otros contextos. En los estudios estadounidenses, por ejemplo, esa separación del núcleo familiar se experimenta como un tránsito congruente con nuevas etapas de la vida y no como un evento que se busca evitar (Shaw y Dawson, 2001).

Los siguientes testimonios representan los dos patrones identificados. La aproximación que tenían las familias de lxs treintañerxs distaban unas de otras a partir de la apertura -y en ocasiones la urgencia- a que lxs hijxs cultivaran vínculos extrafamiliares. La familia de Jorge, integrada por sus figuras parentales y una hermana, pero también marcada por la presencia de tíxs y primxs numerosos y cercanos, es, a su decir, *muy celosa y vigilante*. En contraste, lxs padres de Jessica -que carecen de vínculos filiales extendidos- asumían con frecuencia la iniciativa, a veces mayor que la de ella misma, para procurar y sostener sus amistades:

"En mi casa siempre me dijeron que tu familia son los únicos con los que puedes contar para siempre, ni con tu pareja. Yo no creo eso, pero crecí teniendo que pasar más tiempo en mi casa, y me molestaba mucho que vieran a mis amigxs o mis novias como intrusos, con desconfianza siempre. Me gusta tener una familia grande, pero para mí mis amigos son otra cosa, creo que uno necesita tener las dos cosas." Jorge, treintañero.

Jessica, treintañera, por su parte, contaba:

"Mis papás eran los favoritos de mis amigos, mi casa era a donde todo el mundo quería ir. A lo mejor es porque mi papá se peleó con todos sus hermanos (ríe) y no querían que [estuviera] sola, pero mis papás siempre cuidaron mucho a mis amigos. Hasta ahora, eh, me dan ternura, y pues eso ha hecho que yo cuide mucho a mis amigos también."

En la memoria de la cohorte 2 aparecen con fuerza figuras filiales que, sin ser parentales, marcaron la relación con la noche. La figura de lxs tíxs y lxs hermanxs mayores es sobresaliente, personas que, desde una posición intermedia, ofrecían un cariño no regulado por las obligaciones parentales y actuaban como mediadorxs en la exploración de la independencia adolescente: acompañaban a fiestas, facilitaban permisos o se encargaban de traslados. Con frecuencia eran ellxs quienes ofrecían esa compañía en las primeras salidas nocturnas, sobre todo cuando lxs padres no querían o no podían asumir la tarea de cuidar, esperar o recoger. Esa permisividad relativa, combinada con el afecto, lxs convirtió en un puente entre la autoridad adulta y la autonomía juvenil.

Las familias han integrado históricamente a personas más allá del parentesco consanguíneo, reconociéndolas como parte del grupo y generando lazos filiales que exceden la biología. Esa memoria aparece con fuerza en la cohorte 2. Estas experiencias funcionan como antecedente de la noción contemporánea de *familia elegida*: amistades, parejas o vecinxs que son incorporadxs a celebraciones y rituales y que, al hacerlo, ocupan un lugar de reconocimiento y responsabilidad dentro de la trama familiar. Estas inclusiones muestran a la familia como un dispositivo flexible, capaz de expandirse para sostener un "nosotrxs" más amplio.

En los casos donde el núcleo familiar se vuelve un espacio restrictivo y, por lo tanto, de conflicto, especialmente los trabajos sobre las comunidades LGBT+ han mostrado cómo es posible construir *familias por elección* que funcionan como soporte para sostener la vida cotidiana y cuya presencia se prolonga a lo largo de todo el ciclo vital (Breder y Bockting, 2025). Generar lazos que se asemejan a la configuración familia permiten enfrentar exclusiones o juicios de la familia filial, articulando nuevas formas de pertenencia que organizan tanto la experiencia nocturna como los repertorios afectivos a largo plazo.

Alex, treintañero, reflexionó, con una tesitura nostálgica, sobre ese tipo de configuraciones, pero desde la ausencia:

"Yo corté lazos con la mayoría de mi familia cuando me salí de mi casa y salí del clóset al mismo tiempo. Después de que se divorciaron mis papás, le dejamos de hablar a él, y vivíamos mi mamá, mi abuela y mis hermanas. Ellas son religiosísimas y me empezaron a intentar convertir. Les dejé de hablar, y mis amigos son en quienes me apoyo, pero ¿sabes qué? Todos mis amigos son heteros. Yo siento que hay algo en la comunidad de lo que me pierdo. Quiero tener amigos que han pasado por algo así. Mis amigos están para mí, pero ni les cruza por la cabeza un mundo sin sus papás."

La priorización de ciertas figuraciones afectivas también se expresa en la asignación de recursos materiales. En los hogares con ingresos limitados, los apoyos suelen concentrarse en momentos puntuales, como cumpleaños o salidas excepcionales, que adquieren mayor densidad simbólica precisamente porque implican un esfuerzo

extraordinario. En los sectores con más recursos, en cambio, se traducen en viajes, consumo en restaurantes o celebraciones costosas que amplían las posibilidades de socialización extrafamiliar. Estos apoyos no desaparecen cuando lxs hijxs alcanzan la independencia económica: las familias continúan destinando recursos a viajes, cenas o fiestas como forma de mantener presencia e influencia en los vínculos nocturnos.

En la adolescencia, los apoyos económicos reproducen con frecuencia jerarquías de género. Es común que se destine más dinero a los hombres bajo la expectativa de que absorban los gastos de una pareja femenina, reforzando un guion heteronormativo de masculinidad proveedora. Las mujeres, en cambio, suelen recibir menos apoyos directos, aunque cada vez es más frecuente que las familias financien el ocio nocturno femenino como forma de asegurar independencia. Esa autonomía parcial se combina con las prácticas de vigilancia que hemos descrito con anterioridad; los hermanos, primos o tíos asumen la tarea de acompañar y, presuntamente, garantizar la seguridad de las mujeres, reproduciendo desigualdades en la distribución del cuidado nocturno.

Cuando las familias priorizan de manera rígida los lazos internos, restringen el gasto destinado a amistades o parejas. La economía se convierte entonces en un mecanismo indirecto de control que limita la participación nocturna y refuerza la idea de que los únicos vínculos necesarios son los familiares. Así, los recursos materiales no solo habilitan o restringen el ocio nocturno, también predisponen el tipo de vínculos que se consolidan y la forma en que se habita la noche.

Junto a estas mediaciones económicas, la familia produce un capital afectivo a través de rituales nocturnos que marcan desde la infancia los primeros contactos con la noche. A través de rutinas como la hora de dormir hasta eventos excepcionales, la noche se convierte en un terreno de fantasía y expectativa que guarda una continuidad con las prácticas del día. En contextos de clase media, como resultado de demandas intensas de crianza (Willming y Gibson, 2013), la llegada de los Reyes Magos y Santa Claus son hitos recurrentes, reforzados por figuras como el Ratón de los dientes o, más recientemente, el Elfo de la temporada decembrina. Esa promesa

se sostiene también en dispositivos materiales que cargan con el peso afectivo de la experiencia: juguetes, dinero, cartas, fotografías -otrora impresas y hoy digitales o en video- que documentan y prolongan el recuerdo, y que animan a reproducir los rituales o a crear otros nuevos en la vida adulta (Hallman y Penbow, 2007). Todos ellos condensan la promesa de experiencias que se recuerdan mucho después de la niñez y consolidan la noche como escenario de cohesión familiar (McCormack, 2013; Thorne, et al., 2004; Shaw, 2008). Tanto procurar y producir el ocio nocturno, y por medio de él generar *recuerdos felices*, son nuevas demandas que se entienden como responsabilidad de lxs padres y no únicamente como una consecuencia del tiempo compartido (Shaw, 2008).

Cuando pregunté a Jen, treintañera, sobre las tradiciones de su infancia y las que ha añadido ahora que tiene hijxs en el ocio nocturno contestó inmediatamente con un tono chusco y de frustración al mismo tiempo:

"¡Claro que tengo mil tradiciones de noche con [sus hijxs]! Las normales, de el cuento (sic.) y eso. Pero más, digamos, especiales, pues ya sabes, los juguetes, el ratón, que ahora es 'el hada de los dientes', ¿sabías? Y la que me vuelve loca, ¡el elfo![38] Yo no me acuerdo de que mis papás hicieran las superproducciones que tenemos que hacer ahora. Yo no le dejaba galletas a Santa, o agua al camello. Y ni existía el elfo, estoy harta de tener que pensar 60 travesuras porque son dos [niñxs], ¡y encima tener que limpiar al otro día las travesuras! Siento que cada vez hay más cosas que se exigen, y no puedes no hacerlas porque les rompes la ilusión."

En la actualidad, estos rituales y celebraciones se amplifican mediante la circulación de fotografías y videos en redes sociales, donde se convierten en performances de una maternidad adecuada y de una familia cohesionada. Las imágenes de cenas, cumpleaños o salidas nocturnas no solo documentan recuerdos; comunican públicamente la existencia de un núcleo sólido y afectivo, proyectando el "nosotrxs"

[38] El "elfo navideño" (*The Elf on the Shelf: A Christmas Tradition*, Aebersold y Bell, 2005) es un muñeco de duende que se coloca en los hogares durante diciembre. Según el relato, cada noche viaja al Polo Norte para informar a Santa Claus sobre la conducta de lxs niñxs y cada mañana aparece en un lugar distinto de la casa. La costumbre contemporánea consiste en que lxs padres lo reubican o escenifican pequeñas "travesuras" cotidianas para que lxs hijxs las descubran al despertar.

familiar hacia la mirada de otrxs. De esta manera, los objetos materiales y digitales prolongan la experiencia más allá de la ocasión puntual y contribuyen a legitimar socialmente los vínculos que se narran como centrales.

Los rituales infantiles se repiten año tras año y generan una expectativa renovada: la emoción reside tanto en el evento como en la preparación colectiva a través de acciones como decorar la casa, organizar la cena o dejar la carta bajo el árbol (Harmon y Dunlap, 2017). Con el paso del tiempo, estos rituales se transforman y se amplían en celebraciones como el día de la Independencia, aniversarios, cumpleaños o cenas periódicas que se prolongan hasta la madrugada. En todos ellos, la noche se reafirma como tiempo familiar.

Es necesario enfatizar que las vinculaciones con el "nosotrxs" familiar cambian a lo largo de las generaciones y no solo a lo largo de una trayectoria biográfica. En décadas anteriores, la pertenencia al grupo se priorizaba por encima de los proyectos individuales y la familia absorbía buena parte del tiempo y la energía de sus integrantes. En las cohortes más recientes, los procesos de individuación profundizan esas tensiones: el "nosotrxs" familiar no es necesariamente el vínculo prioritario en la vida, lo que se refleja en la conformación de los repertorios de ocio nocturno.

Elba, treintañera, decía:

"Yo veo a mi mamá y a sus hermanos, se siguen juntando todo el tiempo, y [ella sí] tiene una mejor amiga pero que ni ve, yo que no me imagino así mi vida. No sé si es porque no me apetece casarme ni tener hijos, pero para mí es más importante mi tiempo y mis celebraciones con mis amigos. Siempre acabo peleada con alguien cuando voy a lo de la familia (…) a mí eso no me va."

En la adultez, la posibilidad de producir rituales propios con distintos grupos abre tensiones sobre qué "nosotrxs" debe prevalecer. La familia de origen, las nuevas configuraciones domésticas o los vínculos elegidos reclaman un lugar en los repertorios de ocio, y la decisión de qué peso asignar a cada figuración es un trabajo sostenido. Ese proceso puede tomar la forma de escindir la pertenencia respecto al

núcleo parental, de crear familias propias o de acoger a otras personas en el círculo íntimo.

En la práctica, debemos matizar, los desplazamientos hacia amistades, parejas o familias elegidas no eliminan la centralidad de la familia de origen. En situaciones críticas como accidentes, violencias o pérdidas se vuelve a depender de ella como soporte material y afectivo inmediato, y cuando se conforman nuevas unidades familiares, en lugar de sustituir al núcleo parental, se reactiva la cercanía pues los rituales heredados y las celebraciones -aunque adaptadas a la época- vuelven a poner en juego la pertenencia al grupo de origen. Así, aunque muchas funciones de cuidado y compañía se redistribuyen hacia otros vínculos, la familia no desaparece de la noche: persiste como horizonte de certezas, reaparece como recurso de último apoyo y se reconfigura de forma continua, sosteniendo memorias, condicionando trayectorias afectivas y ampliando sus límites al integrar vínculos elegidos en negociación permanente con los otros "nosotrxs" que emergen en la vida adulta.

La pareja y la soltería como organizadores del ocio nocturno

En las últimas décadas, la pareja dejó de entenderse como antesala del matrimonio para convertirse en un campo plural de configuraciones. El retraso nupcial, las altas tasas de disolución y el re-emparejamiento han extendido el tiempo que se pasa en vínculos no maritales, abriendo paso a trayectorias más largas, reversibles y diversas, que permite una exploración del yo de una forma más libre. La cohabitación se consolida como una forma de convivencia con características propias que puede operar como antesala a un matrimonio o simplemente emerger como una alternativa prolongada e igualmente estable. Del mismo modo, las citas casuales, convivencias temporales, crianza compartida fuera de uniones legales y encadenamientos de relaciones emergen como formas contemporáneas de estar en pareja en la actualidad. Efectivamente el matrimonio persiste como horizonte valorado, pero ocurre, cuando ocurre, más como un paso posterior a una larga línea de experiencias previas de intimidad, convivencia o incluso parentalidad, que como un fin en sí mismo (Sassler, 2010; Perelli-Harris y Lyons-Amos, 2015).

Para lxs treintañerxs, si bien el matrimonio ya no es uno de los hitos a cumplir en la trayectoria vital por elección propia, azar o condiciones estructurales, tener pareja sigue siendo un deseo predominante que exige una búsqueda constante.

En los testimonios, las aplicaciones de citas aparecen como la vía más habitual, seguidas de presentaciones mediadas por amigxs en común, como menciona Jessica, treintañera:

"Conseguir pareja es como conseguir trabajo: es por internet o por recomendación. Yo nunca he tenido pareja, y la verdad es que sí quiero. No es por falta de ganas, y entre más tiempo pasa, más difícil es conocer a alguien que valga la pena. Y nunca faltan las preguntas de todo el mundo "¿por qué no tienes novio? Como si fuera [que yo] elegí [la situación]. Yo también quiero eso que todos han tenido, aunque sea solo una vez. Salgo con alguien de Bumble[39] y luego ya no vuelvo a saber de él. A mí me duele mucho."

Aun cuando el desenlace del encuentro mediado por una aplicación es exitoso, la intimidad no se consolida en el contacto virtual, sino que se aterriza en la copresencia sostenida que se construye en el ocio nocturno. Es en la salida compartida donde las conversaciones ganan densidad afectiva. Las redes sociales y las propias aplicaciones funcionan como extensiones de esa experiencia, sosteniendo un acompañamiento que suele orientarse a desembocar nuevamente en momentos de ocio nocturno compartido.

Al inicio, los hitos de la pareja en vías de formación que se refirieron fueron, en primer lugar, pasar la noche juntos después de tener un contacto sexual, en segundo lugar, compartir parte de la mañana. Es decir, una transición de la noche a la cotidianidad diurna. En un tercer momento, contar con los objetos necesarios para pasar la noche cómodamente en casa del otrx. Un último hito en esa etapa es introducir a la pareja al grupo de amigxs propio en el contexto del ocio nocturno. Estos hitos señalan que la relación efectivamente deviene en una pareja, pues

[39] Bumble es una aplicación digital de citas.

frecuentemente el vínculo no se define en conversaciones explícitas, sino por medio de una colección de momentos pivotales que aclaran la naturaleza de la figuración.

El testimonio de Pam, treintañera, ilustra algunos de los hitos identificados:

"Yo me doy cuenta de que la relación es algo más que un acostón cuando desayunas juntos, ¿no? Porque pues acostarse es más fácil. Cambia cuando también empiezas a pasar el día con él, o, no sé, cuando las noches juntos no se acaban cuando te vas del bar."

Así, la pareja requiere de una intimidad electiva que se cultiva en la cotidianidad. A diferencia de la familia, donde la noche se organiza por jerarquías y deberes impuestos, en la pareja -como en la amistad- la copresencia se decide y se prioriza en tanto produce continuidad. El ocio compartido genera recuerdos, complicidades y cuidados que elevan el bienestar y la satisfacción con el vínculo, amortiguan conflictos y catalizan afectos positivos. Cuando la inversión conjunta recae en experiencias de alto valor simbólico, crece la percepción de proyecto común y se refuerza la estabilidad de la relación; permite que se proyecte a futuro (Harmon, 2016).

Los diferentes patrones de participación son relevantes para el vínculo; Orthner y Mancini (1990) distinguen el ocio individual (sin la pareja), el paralelo (comparten tiempo/espacio sin interacción intensa), y el ocio conjunto (en compañía mutua e interacción). Harmon (2016) muestra que muchas actividades combinan lo paralelo y lo conjunto y, justamente por eso, potencian la experiencia compartida: permiten disfrutar juntxs y, a la vez, nutrir amistades y bienestar personal. Kalmijn y Bernasco (2001) observan la persistencia de "estilos de vida conjuntos" que refuerzan cohesión, pero coexisten con "estilos de vida escindidos" que preservan autonomía y vínculos externos. En las entrevistas es posible observar todos los modelos de ocio mencionados, pero identificamos que las combinaciones que adoptan dependen de la etapa del ciclo vital, la presencia de hijxs, horarios laborales y la duración y configuración de la relación.

Según los datos recabados en el trabajo de campo, en el proceso de estabilización de la pareja, es más común encontrar patrones de ocio que equilibran el modelo de

Orthner y Mancini (1990). Las parejas pasan una buena parte de su ocio nocturno individualmente y poco a poco se combina con ocio conjunto ya sea en compañía de otras personas o con ellxs dos como únicxs participantes. También construyen rituales cotidianos a través de ocio nocturno en actividades en paralelo, como ir al cine o ver series en casa. En parejas que cohabitan sin casarse, y más aún, en aquellas que no cohabitan, es más común encontrar acuerdos flexibles que integran espacios separados como parte del balance cotidiano.

Maris, treintañera, recordaba los inicios de su relación con quien, a la postre, se convirtió en su esposo:

"Al principio es poco a poco. Pasábamos tiempo con más personas y después como que van haciendo su propio mundo. Siento que es lo normal, después ya ni siquiera tienen que salir. Yo me acuerdo mucho de que, antes de tener a [su hijo], yo me ponía a leer y él se ponía a escuchar música junto a mí. Antes de vivir juntos. Yo creo que así es como te vas conociendo y empiezas a evaluar si sí podrías vivir con esa persona."

Al pasar el tiempo en estabilidad, la pareja empieza a acumular un capital social como pareja (Kalmijn, 2003). Es decir, las redes de cada integrante se entrelazan hasta generar círculos compartidos de amistades, familia extendida y relaciones laborales que se reconocen públicamente como parte del "nosotrxs" en pareja. Ese capital -hecho de vínculos sociales, reconocimiento, complicidades y recursos materiales comunes (Morán, 2023)- sostiene la estabilidad y eleva los costos de ruptura: cuanto más se invierte en él, más costoso resulta disolver el vínculo.

Lxs treintañerxs que defendían a ultranza su ocio nocturno en independencia en los primeros momentos de la investigación, y que siguieron en una relación estable, tendieron a unificar de forma inadvertida sus repertorios de lazos afectivos y de ocio nocturno con su compañerx. El caso de Javier es uno de los ejemplos, en un inicio, a pesar de convivir con él en El Bar varios días a la semana, no había conocido a su pareja. En una conversación de seguimiento después de la pandemia, en que se mudaron a vivir juntxs, expresó:

"Ahora la verdad es que sí pasamos casi todo nuestro tiempo [nocturno] juntos. Ha pasado así porque sus colegas ahora se han hecho mis colegas, y ella también ha empezado a aceptar en su círculo a algunos de los míos. También nos ha pasado que después de salir siempre juntos, conocemos gente a la vez. Ya no hay "tus amigos" y "mis amigos". Son compartidos. ¡Ya comparto todo con esa mujer, no solo la casa! (ríe)."

Es cierto que algunas personas tratan de sostener un capital individual (amistades propias, espacios de ocio, proyectos autónomos), pero la tendencia dominante privilegia la acumulación conjunta. La tensión entre capital de pareja e individual atraviesa los repertorios afectivos y se vuelve nítida en las rupturas de esa valencia, precipitando la reconfiguración de redes y la transición de roles hacia la soltería, lo que necesariamente implica un reajuste identitario (Ebaugh, 1988; Elias, 1982; Sabido y García-Andrade, 2015).

Cuando las relaciones culminan en matrimonio o derivan en proyectos que se proyectan en un futuro indefinido, y más aún para quienes tienen hijxs, el punto de equilibrio se desplaza hacia la estabilidad a largo plazo y tienden a aumentar límites autoimpuestos al ocio nocturno en solitario (Voorpostel et al., 2017). No suelen ser prohibiciones explícitas: pesan expectativas interiorizadas de "pareja formalizada", donde salir solx de noche puede leerse como gesto que amenaza la continuidad del vínculo. Esta vigilancia se intensifica para las mujeres, incluso para aquellas con autonomía en otros ámbitos, como el económico-laboral. Debido a las restricciones informales, las mujeres frecuentemente refirieron haber reducido su tiempo de ocio en solitario, pero siguen siendo las encargadas de procurar los vínculos. Así, priorizan el ocio nocturno con amistades de su mismo género y también amistades con otras parejas, además de procurar la vida social de sus compañeros cuando se trata de parejas heterosexuales. Es decir, son ellas quienes se encargan de dar continuidad a los repertorios de lazos afectivos con todas las dificultades que supone en esa nueva configuración. En parejas que tienen hijxs, el tiempo para sostener la intimidad se reduce; por eso la noche aquiere un valor reparador que el ocio diurno no proporciona, pues las actividades cotidianas lo interrumpen. Las "noches de cita"

y planes que rompen la rutina reponen la dimensión romántica y erótica, y posibilitan mantener la relación de pareja.

Sobre ese trabajo emocional que protege los vínculos del otro, Olivia, treintañera, comentó:

"Lo que pasa es que [su pareja] no le llama a sus amigos, si yo no le digo, nunca los vería, pero yo sé que es importante. Es importante, así como yo procuro mis amistades que él también lo haga, es hasta sano para la misma relación, ¿me explico? [Entonces] acabo organizando cenas para sus amigos, su [compañeros de] trabajo. Me gusta, pero es cansado. Lo sigo haciendo [porque] me doy cuenta de que, si no fuera por mí, él ya no tendría a nadie con quién hablar."

Si la pareja habilita -en tanto legitima- y, a la vez, puede inhibir la vida nocturna -por celos, controles sutiles o disputas por prioridades-; la experiencia nocturna exige trabajo emocional sostenido. Los acuerdos sobre con quién se sale, a qué lugares y cuánto tiempo son reglas de la intimidad que (re)definen límites de autonomía y validan o restringen copresencias con otrxs. Sobre ese terreno se despliega un continuo de configuraciones. En un extremo podemos encontrar vínculos cerrados que concentran la vida nocturna en la díada; en un punto medio, arreglos más porosos que integran amistades y grupos; y en el otro extremo, arreglos amorosos que no se definen por la exclusividad sexual. En estos últimos, la legitimidad de habitar la noche se ancla en prácticas de rendición de cuentas y cuidado (anticipar planes, comunicar, coordinar calendarios), de modo que la estabilidad descansa en la continuidad de la copresencia y el sostén cotidiano. Así, la porosidad no cancela los límites; los redefine y los vuelve objeto explícito de negociación.

Carolina, treintañera, me decía:

"Nosotros podemos acostarnos con quien queramos, yo no soy su mamá para andarlo cuidando. Eso para mí no es importante, pero eso sí, yo necesito que mis tiempos se respeten y si yo trabajo muchas noches, las noches libres las quiero pasar con él. ¡Que le ponga ganas! Porque si no tenemos ese tiempo, entonces sí no tenemos nada. Para eso, mejor ser amigos."

A pesar del surgimiento de nuevas configuraciones, salir -que no solo estar- en pareja se sigue significando como signo de madurez, estabilidad e incluso de valía: otorga estatus y habilita circulación en circuitos donde la presencia en solitario sería más cuestionada. Como exploramos anteriormente, en términos familiares, estar en pareja tiende a bajar el nivel de vigilancia: frente a las salidas con amigxs -asociadas al desorden y al riesgo-, 'salir con la pareja' se interpreta como un tiempo legítimo y necesario para el vínculo.

Aún con la legitimidad que da estar en pareja, y la relevancia que tiene socialmente dicha valencia, la pareja no constituye un horizonte definitivo para todxs lxs treintañerxs, pues para algunxs de mis entrevistadxs se vive como paréntesis en una biografía orientada a la autonomía; podríamos pensarlxs como "solterxs en pareja".

Pablo, en una noche en El Bar, mientras conversábamos sobre su vida de pareja, dijo en una forma confesional:

"Te voy a decir algo que casi nunca digo en voz alta. Yo pienso en mí como si fuera soltero. Ahora que estoy con [su pareja], estoy bien. No veo a nadie más, pero yo sé que esa relación va a terminar. No porque estemos mal, ¡pero va a terminar! Y después va a llegar otra persona, y también va a terminar. Yo siento que estoy soltero en ese sentido. Por eso no me quiero casar. Porque yo no veo el "para siempre."

Esa autopercepción convive con la persistencia de la llamada *"couple norm",* es decir, una expectativa tácita que organiza la vida adulta en torno a la pareja conyugal y sigue funcionando como marco de reconocimiento y legitimidad, aun en contextos de mayor diversidad afectiva (Lahad, 2017; Roseneil et al., 2020).

Por lo anterior, argumentamos, la pareja no puede pensarse solo como institución normativa ni solo como proyecto afectivo estable: su lugar se define por cómo articula intimidad cotidiana e hitos nocturnos, por el capital (emocional y social) que acumula y por las negociaciones que la atraviesan.

Si esa vinculación idealizada organiza expectativas, también hace visible lo que ocurre cuando no se cumple; la soltería aparece como forma vincular con reglas

propias que reordena la noche y desplaza sobre las amistades buena parte del trabajo afectivo.

Si bien la soltería es un estado en el que no se tiene pareja, en este apartado nos interesan las particularidades de cuando se experimenta como una carencia, específicamente cuando se prolonga en el tiempo -por circunstancias ajenas a la persona soltera- y también cuando irrumpe después de una ruptura. En esos dos escenarios el repertorio de ocio nocturno sí se reconfigura: cambian las frecuencias, los acompañamientos y las expectativas sobre lxs demás. En cambio, en periodos breves sin pareja o cuando no se asume la soltería como identidad -cuando se piensa como un "mientras tanto"-, los patrones de salida suelen mantenerse parecidos a los del periodo en pareja: una mezcla de ocio individual y colectivo con ajustes menores.

En la soltería sostenida el anclaje afectivo principal se desplaza hacia las amistades, y el vínculo amistoso emula a la pareja: se construye una infraestructura de cuidado, con calendarios compartidos, pactos de acompañamiento y rutinas nocturnas relativamente estables. Crece la demanda de copresencia frecuente, se toleran menos las latencias -cancelaciones, mensajes sin responder, ausencias prolongadas- y las discontinuidades en la disponibilidad del grupo. El ocio se intensifica en clave colectiva pero también se cultiva un ocio individual orientado al ocio serio (Stebbins, 1982) como cursos, *hobbies* estructurados o la inserción en algún circuito especializado del ocio nocturno que afirma autonomía sin renunciar a la compañía. El resultado es un repertorio aún más denso y exigente para el círculo de amistades, que asume funciones de sostén emocional y de legitimidad social que antes descansaban en la pareja.

Jessica, treintañera, quien en reiteradas ocasiones habló de su soltería, en su caso no elegida, describió sus necesidades afectivas respecto a la noche en colectividad:

"Para mí son muy importantes mis amigos, como te contaba, en la pandemia es cuando me he sentido más sola. Yo tengo mi base con mis amigos, casi todas las noches veo a alguien. A lo mejor soy needy[40] pero ellos son el centro de mi mundo, yo creo que eso pasa si no tienes pareja. Te haces de tu universo, para mí es muy

[40] "Needy" es un adjetivo que puede traducirse al español como "demandante".

difícil cuando alguien empieza a andar [con alguna persona] y me dejan de ver. Me siento muy excluida. Yo necesito constancia."

En la soltería posruptura la reconfiguración es más abrupta. La salida del rol de pareja deja un vacío de copresencia que se compensa con picos de sociabilidad nocturna: más planes, con mayor frecuencia, y con menor tolerancia a las noches *vacías* y a la intermitencia de lxs demás. Se activan rituales de reparación y se renegocian territorios simbólicos, es frecuente que algunos lugares se abandonen por su carga afectiva y otros se reapropien en clave de grupo. También aparecen demandas de fiabilidad en la red; no se trata solo de pasar la noche en compañía, sino de que lxs demás *estén* para sostener el tránsito identitario. Al pasar el tiempo, esa intensidad suele estabilizarse en rutinas colectivas más sostenibles o en un nuevo balance entre ocio compartido e individual.

Olivia, trintañera, terminó con su pareja hacia el final de esta investigación. En la última conversación que tuve con ella reflexionó con profunda tristeza sobre cómo esa transición impactó sobre su repertorio de ocio nocturno:

"Ahora que terminé con [su pareja] he empezado a salir mucho más, más que antes de que estuviera con él. Es estar acompañada porque ahorita no soporto estar sola, siendo sincera, pero además es acordarme de quién soy, volverme a hacer de una familia, porque ahorita no dejo de pensar que estoy sola y no voy a tener quién me acompañe en la vida. Estoy volviéndole a llamar a todos. Quiero reconectar con todas mis personas porque siento que las abandoné mucho. A ellas y a mí misma."

Estas dos formas de configuración individual dentro de la experiencia de *carecer* de pareja, es decir, como algo que *hace falta* -soltería sostenida y posruptura- sobrecargan, al menos temporalmente, en el segundo caso, las redes de amistad al demandar más cuidado, presencia y reciprocidad. Hablamos de un desplazamiento de valencias donde la noche se vuelve el espacio donde se prueba y se cuida el lazo amistoso, y donde se reclama una constancia que antes se esperaba de la pareja. En términos de género y clase, estos procesos no son simétricos. Las treintañeras articulan la intensificación del ocio con lógicas de seguridad y cuidado colectivo, y quienes tienen menos capital económico dependen más de la cercanía geográfica y

redes horizontales para sostener esa frecuencia; para los hombres, la intensificación puede expresarse como *performance* de autosuficiencia o conquista, apoyada en grupos que legitiman la presencia en ciertos circuitos.

El interés por posar la mirada también sobre la soltería es escudriñar que la clave no es la ausencia de pareja en abstracto, sino cómo esa ausencia reubica la noche al centro del trabajo afectivo y redistribuye sobre las amistades la carga de presencia, cuidado y legitimidad.

Una reflexión alrededor del concepto de repertorios de lazos afectivos en el ocio nocturno

Como hemos establecido, la noche se configura como un dispositivo que organiza afectos al articular repertorios de ocio con repertorios de lazos. Aquello que se tramita en cada uno de los vínculos incide en los demás. Para sistematizar lo que hemos analizado en este capítulo, podemos establecer que la amistad suele aportar el sostén afectivo principal y actúa como amortiguador ante eventos como las rupturas amorosas o tensiones con la familia, la familia legitima o restringe el tiempo compartido con otros vínculos y marca prioridades que pesan en los repertorios a largo plazo, la pareja concentra acuerdos cotidianos y rituales que acumulan capital conjunto y exigen negociación constante entre sus miembros, mientras la soltería coloca mayor presión sobre la fiabilidad de las redes. Estas interacciones producen jerarquías y compensaciones que determinan qué prácticas resultan viables, siempre bajo el juego de capitales emocionales, sociales y simbólicos. En nuestro caso de estudio destacan especialmente las restricciones de género, clase y ciclo vital, que inciden en procesos de individuación donde tanto los vínculos como las prácticas contribuyen a la búsqueda de autorrealización.

Gestionar los vínculos es también gestionar la noche. Las reglas que sostienen la copresencia no suelen formularse de manera abierta, encontramos que se transmiten como expectativas tácitas que se aprenden en la práctica en un proceso de ensayo y error. En términos generales toman la forma de reciprocidades silenciosas entre amistades, otras se expresan como obligaciones familiares, pueden condensarse en acuerdos de pareja que se negocian en distintos grados de apertura,

o en la necesidad de que las redes resulten fiables cuando se transita la soltería. Cuando esas reglas no se cumplen, no solo se interrumpe una práctica nocturna, la consecuencia es más profunda y duradera; erosiona la confianza que sostiene la pertenencia.

Habitar el ocio nocturno equivale a proyectar futuros en colectividad, y esa proyección se organiza en formas de gestión afectiva. Identificamos cinco: continuidad, reparación, expansión, acreditación y experimentación. La continuidad aparece cuando la inversión en la copresencia busca garantizar que el vínculo perdure, ya sea mediante rutinas compartidas o a través de recuerdos que consolidan pertenencia. La reparación se activa en momentos de fractura y busca restituir el lazo en el presente. La expansión se manifiesta cuando la interacción nocturna promete nuevos circuitos y contactos que más tarde pueden convertirse en amistades, alianzas o accesos a otros espacios. La acreditación transforma la presencia en estatus al traducirla en reconocimiento, tanto al interior del grupo como hacia audiencias externas que validan la pertenencia. La experimentación, por último, permite ensayar configuraciones distintas de intimidad, amistad o pareja sin perder el sostén mínimo que asegura continuidad.

En última instancia, los momentos ineludibles condensan la tensión de los vínculos y revelan el alcance real de las reglas que mantienen los lazos. Son instancias que exponen límites y umbrales, donde se confirma o se reconfigura la trama afectiva que el ocio nocturno mantiene en movimiento.

7. Conclusiones

Con este trabajo me propuse comprender cómo se configura el ocio nocturno cotidiano en la adultez joven, particularmente en la década de los 30 años en la Ciudad de México. A lo largo de la investigación quedó claro que estas prácticas no se reducen al entretenimiento individual. Funcionan como escenarios donde se tramitan cuidados, reciprocidades y pertenencias en tensión constante con desigualdades estructurales. Paradójicamente, son las formas de ocio menos atendidas en la literatura, quizá porque quedan subsumidas ante la espectacularidad de subculturas juveniles o la legitimidad de circuitos culturales consolidados. Sin embargo, ese carácter ordinario es lo que vuelve a este tipo de ocio central para entender cómo se sostiene la vida social en contextos precarios, fragmentados y desiguales.

Uno de los hallazgos más claros de esta investigación es que el ocio nocturno está sostenido por condiciones materiales y simbólicas que lo vuelven posible o imposible. Cada actividad de ocio nocturna implica articular esas dimensiones según las posibilidades de las personas, evidenciando que el ocio nocturno es una práctica estratificada para el grupo etario que me propuse investigar.

Así, a lo largo del trabajo se hizo evidente que la voluntad para experimentar el ocio nocturno no es suficiente. Aquello que parece ser una decisión individual está condicionado por una red de infraestructuras visibles e invisibles que sostienen o bloquean la posibilidad de estar.

Las condiciones de posibilidad del ocio nocturno se sostienen en el trabajo remunerado y no remunerado, que incluye las gestiones previas, las tecnologías de acompañamiento y el trabajo emocional previo a la práctica de ocio. También incluyen la conformación de un habitus y una cultura material que habilitan rituales y aprendizajes propios de este tiempo. La disponibilidad de tiempo para habitar el periodo nocturno, así como los espacios donde transcurre -domésticos, privados, públicos y los trayectos que los conectan- completan el entramado básico necesario para experimentar la noche del tiempo libre en la Ciudad de México.

Estas condiciones de posibilidad se intersectan y produce configuraciones concretas que buscan compensar las desigualdades estructurales, aunque no siempre se logra, pues la noche reproduce y exacerba las del día.

Si la noche es un terreno que amplifica las disparidades diurnas es en gran medida por el proceso de largo aliento del que es resultado. Así, sus características son el producto de transformaciones que la preceden y que continúan en un ciclo perene; la expansión del trabajo nocturno, la consolidación de la ciudad como espacio de consumo, la introducción de servicios de transporte bajo demanda y la precarización laboral, entre otros factores de cambio han redefinido lo que significa salir en la noche actual.

Entender por qué se participa en el ocio nocturno fue el segundo de los ejes centrales de la investigación. La respuesta para el grupo que ocupa este texto es clara; se hace, en primer lugar, para formar, nutrir y recuperar vínculos afectivos. Esos lazos son los que sostienen la vida cotidiana de las personas, así, pertenecer a un "nostroxs" y corresponder al tiempo y presencia de lxs otrxs son poderosas fuerzas de atracción a la noche ya que fomenta formas de cercanía que difícilmente se logra en otros espacios.

Los diferentes vínculos afectivos a los que se pertenece tienen una miriada tanto de requerimientos como de actividades que los satisfacen.

La amistad apareció como uno de los vínculos sobresalientes en las redes de afectos de los teintañerxs, donde acompañarse en la noche supone, además de las satisfacciones personales de relajación respecto a los roles diurnos, un gesto de continuidad y demostración de apego. La presencia activa una red de reciprocidades que se acumulan en el tiempo. La ausencia se interpreta, en términos generales como desinterés. En este sentido, las salidas nocturnas son también actos de cuidado, porque confirman que un vínculo sigue vivo y que vale la pena sostenerlo.

En el terreno de la pareja, las motivaciones adquieren otra tesitura. Para quienes tienen una relación, salir de noche juntos es una forma de reafirmar el lazo al mostrarse públicamente como unidad y, en la intimidad, crea rituales que afirman el "nosotrxs". Al mismo tiempo, la noche abre espacios de negociación donde se

juegan formas de poder y de legitimidad que pueden reforzar la cohesión de la pareja o generar tensiones.

Para quienes atraviesan la soltería, la noche puede significar una oportunidad para conocer nuevas personas, pero también, y con más fuerza, construir formas de comunidad fuera del modelo de pareja. La soltería predispone modos de relación que se apoyan en la amistad y en redes afectivas más amplias. En ese sentido, la motivación de habitar la noche está ligada a la posibilidad de reafirmar que se pertenece a un círculo, que se tiene un lugar en la trama social, aunque no se cumpla con los mandatos tradicionales de familia o pareja estable.

Otra motivación central es que la noche es un espacio idóneo para ensayar diferentes narrativas sobre el yo; resulta ser un resquicio de autoexploración identitaria que se reajusta constantemente. En la modernidad tardía, el ocio nocturno suele imaginarse como un tiempo libre, voluntario y autorregulado. Aunque nuestro trabajo de campo muestra que esa percepción convive con múltiples condicionantes, es precisamente esa idea de libertad la que permite que la noche funcione como un escenario donde se exploran formas de ser y pertenecer. En momentos donde los lazos afectivos atraviesan por trayectorias discontinuas, la noche ofrece recursos para producir certezas en medio de transformaciones que desestabilizan grupos e identidades. Así, sostiene la narrativa biográfica frente a la incertidumbre y abre la posibilidad de proyectar futuros.

En muchas ocasiones se participa en la variedad de actividades de ocio nocturno para ofrecer algo a lxs demás; las personas no salen solo pensando en sí mismas, hay una expectativa de corresponder a otros. Así, en la adultez joven, el ocio nocturno aparece como un recurso para sostener la vida afectiva, para reforzar lazos y para habitar colectivamente un presente incierto.

Las motivaciones, entonces, es lo que da sentido a la participación nocturna y explican por qué, aun en contextos de inseguridad, y diversas condiciones adversas, las personas hacen esfuerzos por estar *ahí*. El ocio nocturno se vuelve valioso para lxs treintañerxs porque les permite cuidar lo que más importa: las relaciones que sostienen la vida cotidiana.

Si las condiciones de posibilidad condensan aquello que se requiere para estar en la noche, y las motivaciones explican por qué se hace el esfuerzo de participar, la experiencia afectiva revela cómo se vive ese estar.

La investigación mostró que la noche se experimenta como un espacio con reglas propias donde, debido a múltiples vulnerabilidades, así como los vínculos que se ponen en juego, las emociones se intensifican y se vuelven más visibles. Participar en el ocio nocturno es atravesar un campo afectivo denso, hecho de emociones contrapuestas que se observan, a veces, en una misma noche.

La noche produce un tipo de exposición emocional que obliga a gestionar lo que ocurre en compañía. En las entrevistas y escenas etnográficas, los relatos de cuidado y búsqueda de correspondencia son constantes. Estos gestos muestran la naturaleza colectiva de la experiencia afectiva del ocio nocturno.

Al mismo tiempo, existe una distribución desigual de las emociones que complica los encuentros porque introduce desfases que deben ser gestionados en la copresencia. La experiencia nocturna se organiza así en torno a equilibrios frágiles, siempre expuestos a desajustes.

Quienes participan en el ocio nocturno lo hacen también para experimentar estados afectivos como alegría, deseo, relajación o, incluso, catarsis. La noche, con sus reglas, permite entregarse a emociones que en el día son más estrictamente reguladas, sin olvidar que, en la Ciudad de México, los estados anímicos positivos conviven con otros negativos que se vinculan a condiciones estructurales como la inseguridad.

Este factor influye de manera transversal a la experiencia del ocio nocturno para lxs treintañerxs. Encontramos que cada salida está marcada por la anticipación del riego, siendo las mujeres quienes viven con mayor intensidad esa problemática, no únicamente en los trayectos sino en la exposición misma de su presencia en recintos de la economía nocturna. Así, es posible atisbar, a través de las experiencias emocionales, cuáles son los cuerpos legítimos de la noche: los varones jóvenes de clase media y alta en zonas centrales tienen una vivencia emocional nocturna considerablemente más agradable que la de las mujeres, las personas racializadas, quienes viven en las periferias o quienes no cumplen con ciertas estéticas

dominantes. Estxs últimos enfrentan mayor vigilancia, acoso y exclusión. Aun así, es necesario enfatizar, como hicimos anteriormente, que también hay espacio para las emociones positivas y resquicios para forjar estrategias que permiten disfrutar la noche de forma menos asimétrica.

Las experiencias afectivas, sin embargo, no solo ocurren en la anticipación y en la resistencia a las desigualdades, existe un trabajo remunerado y no remunerado que produce atmósferas idóneas de ocio nocturno encaminadas a inducir estados afectivos placenteros.

En este sentido, un hallazgo relevante es que la experiencia emocional no empieza cuando se llega a un lugar, comienza desde la anticipación. Esa anticipación es también gestión afectiva pues se busca generar un ánimo específico, predisponer al grupo el tono emocional que demande la reunión, que puede ser sobrio o festivo. Del mismo modo, la experiencia no termina al salir del lugar. Continúa en la narración de lo ocurrido que se cristaliza en la memoria afianzando la pertenencia y reforzando su papel como horizonte de sentido.

En los relatos aparece constantemente el hecho de que la noche genera momentos de intensidad que permanecen. Los momentos condensan lo que la noche ofrece; no hablamos únicamente *diversión*, sino la posibilidad de sentir con otrxs, de crear recuerdos que sostienen la vida cotidiana y que reafirman los vínculos. La experiencia afectiva del ocio nocturno tiene efectos duraderos en los lazos y en la manera en que las personas entienden su propia trayectoria.

En ese mismo tenor, al centro de la sociología del ocio se encuentran dos preguntas que Elias y Dunning plantearon con claridad, a saber: 1. ¿A qué necesidades sociales responden las prácticas de ocio? y 2. ¿Cuál es la estructura de dichas prácticas? Retomar estas preguntas al cierre de esta investigación permite dar una respuesta situada en la Ciudad de México y en la adultez joven.

La primera pregunta apunta a las funciones sociales del ocio. Lo que mostró la investigación es que el ocio nocturno responde a una necesidad de sostener vínculos y producir continuidad en contextos de precariedad, fragmentación y transformación biográfica. En una etapa de la vida marcada por cambios profundos,

participar en la noche cultiva la cercanía con lxs demás. Esa necesidad de estar juntxs explica por qué se hacen esfuerzos desproporcionados para salir incluso en medio del cansancio, el miedo o la falta de dinero. El ocio nocturno cumple así una función de cuidado relacional que difícilmente podría atribuirse a otros tiempos o espacios.

Respecto a la segunda gran interrogante, encontramos que la estructura de dichas prácticas se organiza a partir de condiciones materiales y simbólicas que delimitan lo posible, de marcos afectivos que orientan la interacción y de reglas implícitas y explícitas que regulan la copresencia y modulan la ausencia. Estas dimensiones producen secuencias reconocibles de preparación, desarrollo y cierre, en las que se distribuyen responsabilidades, se negocian ritmos y se estabilizan significados compartidos.

Responder a estas preguntas en el contexto de la Ciudad de México evidencia que el ocio nocturno no puede reducirse a un espacio de libertad. Es, en realidad, un terreno donde se condensan tensiones sociales. Por un lado, permite experimentar intensidades emocionales y reforzar vínculos que sostienen la vida. Por otro, revela los límites que imponen las estructuras desiguales sobre quién puede participar y en qué condiciones. Esa tensión es precisamente lo que hace de la noche un objeto de estudio fértil para la sociología del ocio y, argumentamos, merece sus propios conceptos y metodologías.

Al avanzar en la investigación buscamos escudriñar la experiencia misma de estar en la noche. ¿Por qué estar ahí? ¿para qué?, ¿a pesar de qué?, ¿para quiénes?, ¿en dónde?, ¿cómo se organiza la ocurrencia del ocio nocturno? Estas interrogantes se sostuvieron como un hilo conductor a lo largo del trabajo.

De este modo fue posible entender el ocio nocturno no solo como un listado de actividades, sino como prácticas que se afectan entre sí, que tienen diferentes finalidades, pero siempre encaminadas a formar parte de distintos nosotrxs y que se mantienen incluso frente a obstáculos materiales y simbólicos porque el ocio no es un lujo prescindible, sino un esfuerzo necesario por lograr la copresencia en tanto ayuda a garantizar continuidades afectivas. Se busca acumular experiencias que serán narradas, recordadas y reinterpretadas después. La noche ofrece momentos

que se integran a biografías y que marcan hitos en la trayectoria de los diferentes lazos en interacción. Todo esto ocurre en nuestro caso de estudio, en una ciudad marcada por geografías desiguales donde la elección de espacios configura circuitos diferenciados A esto se suma la compleja organización logística que implica negociaciones constantes, trabajo emocional omnipresente que constituye la base para que el ocio nocturno pueda suceder. La insistencia por lograr la participación en la noche a pesar de las múltiples dificultades muestra el peso simbólico del ocio nocturno

Al buscar responder a estas interrogantes, la investigación muestra que el ocio nocturno es una práctica social compleja, cargada de sentido, moldeada por un proceso de largo alcance, determinada por desigualdades y sostenida por trabajo emocional remunerado y no remunerado.

Sobre el ocio nocturno en la CDMX

Pensar el ocio nocturno en la Ciudad de México exige reconocer un entorno marcado por asimetrías estructurales y ciudadanía discontinua. Obliga a ubicar el análisis más allá de los lugares de consumo pues es necesario atender a la inseguridad omnipresente, con las emociones que elicita, las negociaciones afectivas que la rodean y a los modos en que las personas intentan sostener prácticas de ocio a pesar de esa precariedad.

Así, el ocio nocturno en esta geografía es posible a través de estrategias de cuidado que las personas elaboran colectivamente. La posibilidad de salir no significa desconocer el riesgo, sino aprender a gestionarlo; salir a la ciudad de noche también funge como un reclamo que defiende el derecho a estar presentes en la ciudad.

La experiencia emocional de la noche en un territorio con estas características, entonces, resulta ambivalente: tanto la inseguridad como los imaginarios de la noche produce miedo, ansiedad y una necesidad de control constante sobre los movimientos y decisiones, pero en el mismo espacio surgen también placer, dicha complicidad y deseo. La experiencia de la noche se construye a partir de la convivencia, la mayoría de las ocasiones, simultánea, de estados afectivos agradables

y desagradables. Esa ambivalencia simultánea define el carácter de lo nocturno en la Ciudad de México.

La cuestión de quiénes son sujetxs legítimos de ocio se vuelve evidente cuando se observan los datos de percepción sobre las mujeres que salen solas. La investigación mostró que la legitimidad de los cuerpos está determinada en gran parte por el género. Para los varones jóvenes de clase media en zonas centrales, la presencia nocturna es naturalizada. Para las mujeres, en cambio, cada salida implica justificar, organizar apoyos y enfrentar la posibilidad de sanción social. Esa desigualdad de legitimidad muestra que el ocio nocturno sigue siendo un terreno en disputa, donde los cuerpos femeninos, disidentes y racializados son vulnerados más frecuentemente. La conciencia de esa vulnerabilidad es suficiente para alterar las prácticas y producir ausencias.

Preguntarse cómo cambian el acceso y la experiencia emocional según el género permite ver con nitidez el peso de las desigualdades. Las mujeres deben invertir más recursos en transporte seguro, asumir más tareas de organización y soportar mayores riesgos de acoso. Su experiencia emocional está marcada por la necesidad de alerta permanente. Para los hombres, en cambio, la noche se experimenta con más despreocupación, lo que refuerza la brecha de disfrute.

El ocio nocturno en la CDMX se organiza como un campo donde circulan capitales económicos y afectivos, y donde la posición relacional define lo que se puede y lo que no se puede hacer.

Las motivaciones para participar en estas condiciones se tornan aún más significativas. La presencia posibilita salir y, al mismo tiempo, el acto de salir abre la posibilidad de construir una red de cuidado que ayuda a enfrentar las desigualdades que atraviesan la vida en esta geografía. Estas redes de apoyo no permanecen confinadas a la noche, se extienden al conjunto de la experiencia vital.

La ausencia, en este contexto, puede tener consecuencias más radicales; las personas no se pierden solo de una noche, sino de un entramado que permite pelear en colectividad contra las vicisitudes cotidianas en un contexto de profunda incertidumbre. No *estar* se interpreta como un gesto de desapego; aun cuando las

razones sean legítimas son invisibilizadas. Si además de perder las redes, la ausencia se lee como una traición al vínculo, la presión por participar en el ocio nocturno se eleva exponencialmente.

Estudiar la noche en la CDMX exige considerar de manera explícita quién tiene tiempo, recursos y seguridad para participar. Quien cuenta con empleo estable, redes de apoyo y recursos para pagar transporte seguro tiene más posibilidades. Quien vive en la periferia, depende de transporte público nocturno o carga con responsabilidades de cuidado enfrenta barreras mucho mayores. De nuevo, la pregunta por la participación revela la estratificación social de la ciudad.

La ciudad nocturna, así, funciona como un filtro que legitima ciertas presencias y desautoriza otras. Lo que se siente, lo que se experimenta y lo que se recuerda depende de esas diferencias.

Estas preguntas situadas muestran que la noche en la Ciudad de México no puede entenderse como un espacio de libertad sin restricciones. Es un terreno donde se articulan desigualdades de clase, género y territorio, pero también donde se producen gestos de cuidado, de resistencia y de afirmación. El ocio nocturno es posible a pesar de las limitaciones, y precisamente en esa tensión encuentra su fuerza. Salir, en este contexto, es reclamar un lugar en la ciudad, sostener vínculos a pesar del riesgo y afirmar la necesidad de estar presentes.

Retos metodológicos

Hacer investigación sobre la noche fue también una experiencia encarnada que dejó huellas en la manera en que pude producir conocimiento. Salir de noche para observar, entrevistar y acompañar significó habitar vulnerabilidades propias. Como mujer investigadora, habitar la noche implicó una negociación constante entre seguridad personal y compromiso académico. El miedo, la ansiedad y la necesidad de resguardo se volvieron parte de la etnografía. Reconocerlos fortaleció la investigación al poder entender personalmente aquello que daba forma a las experiencias de quienes participaron en el estudio.

Otro reto fue establecer parámetros de ética en contextos de consumo de alcohol y algunos estupefacientes. Fue necesario diseñar estrategias para obtener

consentimiento de manera continua, cuidando que las personas tuvieran claridad sobre su participación incluso cuando el entorno no ofrecía condiciones idóneas. Esto obligó a reconocer que el consentimiento no es un acto puntual, sino un proceso que debe renovarse según el momento.

La escritura etnográfica también enfrentó retos. Narrar escenas de la noche exige cuidar la privacidad de lxs participantes, porque debido al recorte etario y de clase del trabajo implica habitar circuitos pequeños donde cualquier detalle puede volver identificable a alguien. Al mismo tiempo, había que transmitir la densidad afectiva de lo vivido. Encontrar un equilibrio entre resguardar identidades y transmitir la atmósfera fue un ejercicio constante de ajuste narrativo.

Un reto adicional fue abrir el campo más allá de lo previsto. La investigación comenzó centrada en bares y amistades treintañeras, pero pronto fue claro que la noche no se sostenía solo en esos espacios ni con esas personas. Aparecieron madres que esperaban a que sus hijxs regresaran, choferes de Uber que contaban sus rutinas nocturnas, personal de servicio en bares que relataba la carga emocional de su trabajo. Incluir estas voces transformó el proyecto en una etnografía multisituada, que no se limitó a observar el ocio en sí mismo, sino también las infraestructuras afectivas y laborales que lo sostienen.

Finalmente, la reflexividad se volvió parte inevitable de la metodología. Reconocer mis propias emociones en el campo, desde el miedo hasta el gozo, permitió entender que la objetividad no radica en la distancia, sino en la capacidad de pensar cómo esas emociones forman parte del conocimiento producido. La investigación se nutrió de lo que sentí y de cómo lo sentí, porque eso me permitió comprender que el ocio nocturno no es solo un tema de observación, sino una experiencia vivida en común.

Los hallazgos inesperados

Como toda investigación, el desarrollo trajo hallazgos que no había contemplado al diseñarla. Uno de los más relevantes fue la centralidad de los momentos ineludibles. Estos eventos, como cumpleaños, bodas o despedidas, funcionaron como puntos de cohesión que obligaron a priorizar la presencia en la noche. Se revelaron como nodos

donde se condensan tensiones; quienes llegan muestran compromiso, quienes faltan arriesgan su lugar en la red.

Otro hallazgo fue la importancia del trabajo emocional en espacios privados. Ese trabajo invisibilizado, recayó en mujeres y se volvió una condición de posibilidad del ocio.

También emergió con fuerza la dimensión del cuidado entre mujeres. Desde coordinarse para volver juntas hasta compartir información sobre lugares inseguros, las prácticas femeninas de acompañamiento revelaron que la noche es sostenida por pares. En un contexto de impunidad y violencia de género, esas redes son el centro que hace posible estar presentes.

Quizá lo más revelador fue que, aunque la investigación comenzó centrada en bares y circuitos de consumo, pronto se hizo evidente que la noche no se limita a ese espacio. El bar fue un punto de partida, pero no fue el único escenario. Reconocer estos múltiples territorios permitió ampliar la mirada y mostrar que el ocio nocturno se despliega en una red mucho más extensa de lugares, cada uno con dinámicas y afectos particulares. La noche, en este sentido, no es propiedad exclusiva de la economía nocturna, es una trama que se teje en espacios formales e informales, públicos y privados, centrales y periféricos, y también en los trayectos. Dimensión por demás relevante, pero que no es evidente.

Partí del supuesto de que la noche era sobre todo un espacio de disfrute, cargado de deseo, complicidad y placer. Sin embargo, la investigación mostró que esas emociones conviven de manera simultánea con miedo, cansancio e inseguridad, entre otros componentes negativos, y que es precisamente en esa coexistencia donde se juega su carácter más complejo. Lo que se daba por sentado como un terreno de celebración se reveló también como un escenario atravesado por riesgos y desigualdades, aunque capaz de ofrecer momentos que sostienen la vida y hacen que el esfuerzo de estar ahí continúe siendo significativo.

Principales aportes de la investigación

Un trabajo de esta extensión y densidad no busca cerrar debates, sino abrir caminos. Esta investigación se propuso aportar a la sociología del ocio y a los estudios de la

noche, con la esperanza de ofrecer elementos que puedan ser de utilidad y quedar a consideración de quienes dialoguen con este campo.

En primer lugar, aporta una mirada sobre la adultez joven como etapa poco explorada en los estudios del ocio. Al situar el análisis en la década de los 30 años, mostré que existen experiencias cualitativamente distintas que no quedan recogidas ni por las categorías oficiales de juventud ni por las generalizaciones sobre adultez. Esta franja etaria suele quedar desdibujada en las estadísticas y en la investigación académica, pareciera que quienes pasaron los 29 años se integraran automáticamente a una categoría homogénea de adultxs. La investigación demuestra que no es así: la adultez joven mantiene hábitos, circuitos y motivaciones propias, y la noche es uno de los escenarios donde esas diferencias se hacen más evidentes.

En segundo lugar, el trabajo aporta una conceptualización de la noche como infraestructura afectiva. A lo largo de la tesis mostré que el ocio nocturno no se limita a proveer entretenimiento, sino que organiza vínculos, distribuye cuidados y sostiene la vida emocional de las personas. Entender la noche en estos términos permite desplazar la mirada de las categorías habituales -ocio, fiesta, entretenimiento- hacia una noción más amplia que reconoce el papel del trabajo emocional, las reciprocidades y las redes de apoyo en la reproducción de lo social.

En tercer lugar, la investigación ofrece una reflexión sobre cómo el género, la clase y la territorialidad marcan las posibilidades de estar en la noche. Los hallazgos muestran que las mujeres y los cuerpos disidentes enfrentan costos emocionales y materiales más altos, que la centralidad urbana otorga ventajas que la periferia niega, y que la desigualdad económica atraviesa cada aspecto del ocio, desde el transporte hasta el consumo. Este aporte ayuda a entender que el ocio nocturno no es un terreno de libertad irrestricta, sino un espacio estratificado donde se reproducen y, en el mejor de los casos, se cuestionan las desigualdades sociales.

En cuarto lugar, la investigación contribuye a la tradición de los enfoques metodológicos que reconocen la reflexividad y la afectividad como parte de la producción de conocimiento. La experiencia de investigar la noche implicó negociar

vulnerabilidad, cuidado y emoción. Incorporar esa experiencia en el análisis no fue un desvío metodológico, lo utilizamos como un recurso para comprender cómo las mismas condiciones que yo atravesaba eran también parte de lo que vivían lxs participantes. Este aporte metodológico insiste en que estudiar el ocio y la noche exige asumir el lugar encarnado de la investigación.

El aporte principal que buscó esta tesis, además de los hallazgos empíricos, fue proponer un aparato conceptual sustentado en dos conceptos articulados: los repertorios de ocio nocturno y los repertorios de lazos afectivos. Los primeros permiten comprender que las prácticas nocturnas son formas recurrentes y socialmente aprendidas de habitar la noche, configuradas por recursos materiales, disposiciones de género, aprendizajes generacionales y condiciones territoriales. Los segundos muestran cómo esas prácticas sostienen, tensionan o reconfiguran vínculos como la amistad, la familia o la pareja, evidenciando que la noche no solo organiza actividades, también reorganiza interdependencias. En conjunto, ambos conceptos amplían el vocabulario disponible para el estudio del ocio, especialmente el ocio nocturno y la afectividad, y ofrecen herramientas que pueden dialogar con otros contextos urbanos más allá del caso de la Ciudad de México.

También introduzco la categoría analítica de los momentos ineludibles. Ésta permite comprender cómo ciertos eventos se convierten en pruebas de continuidad de los vínculos, mientras que los repertorios muestran cómo las prácticas nocturnas son parte de una trama más amplia de interdependencias.

Finalmente, el trabajo contribuye a los debates sobre ciudad y desigualdad al mostrar que el ocio nocturno es una suerte de un termómetro de ciudadanía. Quién puede salir, en qué condiciones y con qué legitimidad es un indicador de quién tiene derecho a estar en la ciudad. En este sentido, el ocio nocturno es central para entender cómo se construye y se disputa la vida urbana.

Estos aportes, en conjunto, sitúan la investigación en un cruce entre la sociología del ocio, los estudios sobre la noche y la sociología de las emociones. Al mismo tiempo, ofrecen conceptos y hallazgos que pueden dialogar con investigaciones futuras en

otros contextos, mostrando que la noche es un espacio clave para comprender las tensiones y posibilidades de la vida contemporánea.

Como toda investigación, este trabajo deja preguntas abiertas. No fue posible dar un seguimiento longitudinal a las trayectorias de quienes, en algún momento, se alejaron del ocio nocturno. Hubiera sido valioso entender cómo se transforman los vínculos a largo plazo cuando las salidas se vuelven menos frecuentes o desaparecen, qué queda de esos grupos en la memoria y cómo se sostienen de otras maneras.

Tampoco se pudo profundizar de manera sistemática en la clase, pues si bien se pudieron abordar intersticios en que entra en tensión, el recorte poblacional limitó la exploración de esa arista a fondo. Estas dimensiones aparecieron en testimonios, pero no alcanzaron la misma densidad que el género. Queda en el tintero una exploración más amplia que coloque estas variables en el centro.

Del mismo modo, los cruces entre la noche y los repertorios de ocio mediados principalmente por lo digital o su relación con los diurnos quedaron en la periferia del análisis. Aunque aparecieron referencias a chats de WhatsApp o el impacto en las redes afectivas diurnas, la investigación no los abordó con la misma profundidad. En futuras investigaciones nos interesa entender la relación entre los repertorios de ocio nocturno y los repertorios de ocio diurnos. Reconocer estas ausencias abre caminos para investigaciones posteriores que conecten lo nocturno con otros tiempos y espacios de ocio.

Reflexiones finales

Llegar al final de esta investigación significa también reconocer que la noche, más que un objeto de estudio fue un terreno que obligó a replantear cómo entendemos el ocio, los lazos afectivos y la ciudad. Lo que parecía un espacio secundario, dedicado a la diversión o al descanso, mostró su centralidad como soporte de la vida social en contextos de precariedad.

Este trabajo mostró que las prácticas nocturnas responden a necesidades sociales pues no trata únicamente de pasar un buen rato, sino de asegurar continuidad frente a biografías fragmentadas, de garantizar cuidado en un entorno hostil y de afirmar el derecho a ocupar la ciudad aun cuando esta niega condiciones básicas de

seguridad. Estar en ella implica reclamar legitimidad, hacer visibles desigualdades y, al mismo tiempo, construir estrategias de resistencia.

El análisis también dejó claro que las estructuras del ocio nocturno son relacionales y desiguales. No hay práctica nocturna sin permisos negociados, favores entre amistades, redes de apoyo familiares, transportes compartidos o dinero que se gasta en colectivo. Estas interdependencias muestran que el ocio nocturno no es un espacio de hedonismo individual como han propuesto las principales aproximaciones al ocio, sino que es un campo donde se redistribuyen cargas y beneficios, y donde se revelan las tensiones de género, clase y territorialidad que atraviesan la vida urbana.

Esperamos haber hecho una aportación al dar nombre a esos procesos que suelen quedar invisibles.

El trabajo también contribuye a repensar las emociones en la sociología. La noche implica un trabajo emocional intenso, pero más que reproducir reglas del sentir preexistentes, crea sus propias reglas negociadas en colectivo y en tensión con la normatividad diurna. Las emociones nocturnas son formas de acción social que permiten a las personas habitar la ciudad, sostener vínculos y experimentar pertenencia.

Así, la tesis no cierra con respuestas definitivas, sino con un horizonte abierto. La noche en la Ciudad de México seguirá transformándose, y con ella cambiarán los modos de estar, de cuidarse y de pertenecer. Lo que podemos asegurar es que el ocio nocturno es una ventana para comprender cómo las personas negocian desigualdades, cómo sostienen vínculos en la incertidumbre y cómo inventan, aunque sea por unas horas, formas de estar juntxs que repercuten en la totalidad de sus vidas.

Bibliografía

Aarons, H. (2011). On Elias and Dunning's mimetic leisure: Revitalising the sociology of taste. *Cambio: Rivista sulle trasformazioni*, *1*(2). https://doi.org/10.13128/cambio-19476

Aebersold, C., y Bell, C. (2005). The elf on the shelf: A Christmas tradition. CCA and B, LLC.

Agate, J. R., Zabriskie, R. B., Agate, S. T., y Poff, R. (2009). Family leisure satisfaction and satisfaction with family life.Journal of Leisure Research, 41, 205–223.

Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Ajana, B. (2017). Digital health and the biopolitics of the quantified self. *Digital Health*, *3*(1). https://doi.org/10.1177/2055207616689509

Allan, G. (1998) "Friendship and the private space" en Adams, R. y Graham, A. (eds,) *Placing friendship in context*. Reino Unido: Cambridge University Press

Allan, G., Crow, G., Morgan, D., y Jamieson, L. (2006). Friends, neighbours and distant partners: Extending or decentring family relationships? *Sociological Research Online*, *11*(3). https://doi.org/10.5153/sro.1421

Alzate, G. (2019). El cabaret político mexicano y el poder: Una lectura gramsciana. *El Ornitorrinco Tachado: Revista de Artes Visuales*, (9), 63–76.

Arizpe, R. (1900). *El alumbrado público en la Ciudad de México*. México: [Sin editorial].

Arnett, J. J. (2000). Emerging adulthood: A theory of development from the late teens through the twenties. *American Psychologist, 55*(5), 469–480. https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.5.469

Arnold, J. E., y Lang, U. A. (2007). Changing American home life: Trends in domestic leisure and storage among middle-class families. *Journal of Family and Economic Issues*, *28*, 23–48. https://doi.org/10.1007/s10834-006-9052-5

Aveni, A. (1980). *Observadores del cielo en el México antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bailey, M. (2007). Broadcasting and the problem of enforced leisure during the 1930s. *Leisure Studies*, *26*(4), 463–477.

Barbosa, M. (2004). Controlar y resistir: Consumo de pulque en la Ciudad de México, 1900–1920. En Asociación Mexicana de Historia Económica (Ed.), *Memorias del Segundo Congreso de Historia Económica: La historia económica hoy, entre la economía y la historia*. Facultad de Economía, UNAM.

Bauman, Z. (2006). Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos. México: Fondo de Cultura Económica.

Bautista Arias, M. (2022). Las chicas ya no quieren divertirse: Violencia de género y autocuidado en la zona conurbada a la Ciudad de México. *Encartes*, *5*(10), 43–69. https://doi.org/10.29340/en.v5n10.266

Beaver, T. (2012). By the skaters, for the skaters: The DIY ethos of roller derby revival. *Journal of Sport and Social Issues*, *36*(1), 25–49. https://doi.org/10.1177/0193723511433862

Becerra, J. (2018a). Productores y productoras de nocturnidad: Subjetividad y diferencia de género en la práctica, requerimientos y riesgos del trabajo realizado en bares de la Ciudad de México. *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, (4), 1–29.

Becerra, J. (2018b). Nocturnidad y noctis: Consideraciones en la etnografía de trabajo de producción de nocturnidad. *Revista Novos Rumos Sociológicos*, *6*(9), 135–160.

Beck, M. (2009). Gendered time use at home: An ethnographic examination of leisure time in middle-class families. *Leisure Studies*, *28*(2), 121–142.

Beck, U. (1998). La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad. Barcelona: Paidós.

Becker, H. S. (1963). *Outsiders: Studies in the sociology of deviance*. Free Press.

Becker, H. S. (1986). *Doing things together: Selected papers*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Becker, H. S. (1998). *Tricks of the trade: How to think about your research while you're doing it*. Chicago: University of Chicago Press.

Benítez Larghi, S. (2011). Tiempo y clase en la modernidad: Una visión a partir de Elias y Foucault. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, *29*(87), 949–980. https://doi.org/10.24201/es.2011v29n87.177

Bennett, A. (2012). Foreword. En S. Lincoln, *Youth culture and private space* (pp. ix–xi). Palgrave Macmillan.

Bericat, E. (2000). La sociología de la emoción y la emoción en la sociología. *Revista de Sociología*, *6*(20). 145-176

Bertaux, D. (1981). From the life-history approach to the transformation of sociological practice. En D. Bertaux (Ed.), *Biography and society: The life history approach in the social sciences* (pp. 29–45). Beverly Hills, CA: Sage.

Bidart, C., Longo, M. E., y Mendez, A. (2013). Time and process: An operational framework for processual analysis. *European Sociological Review*, *29*(4), 743–751. http://www.jstor.org/stable/24480034

Birh, A. (2016). La sociedad de las costumbres según Norbert Elias. Antrópica Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, vol. 2, núm. 3, enero-junio, 2016, pp. 151-158 Universidad Autónoma de Yucatán.

Böhme, G. (2018). *Atmospheric architectures: The aesthetics of felt spaces*. Bloomsbury Publishing.

Boogarts-de Bruin, S. (2011). *Something for everyone? Changes and choices in the ethno-party scene in urban nightlife* [Tesis doctoral, University of Amsterdam].

Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste* (R. Nice, Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bowlby, S. (2011). Friendship, co-presence and care: neglected spaces. Social & Cultural Geography, 12(6), 605–622. https://doi.org/10.1080/14649365.2011.601264

Bowman, M. (2010). What's so 'dark' about 'dark tourism'?: Death, tours, and performance. *Tourist Studies*, *9*(3), 187–202.

Boyce-Tillman, J. (2009). The Transformative Qualities of a Liminal Space Created by Musicking. *Philosophy of Music Education Review*, *17*(2), 184–202. http://www.jstor.org/stable/40495499

Breder, K., y Bockting, W. (2025). Examining LGBT older adult social networks and chosen families using the convoy model of social relations. Journal of Family Theory & Review, 17(2), 284–300. https://doi.org/10.1111/jftr.12609

Breeze, M. (2013). Analysing 'seriousness' in roller derby: Speaking critically with the serious leisure perspective. *Sociological Research Online*, *12*(4). https://doi.org/10.5153/sro.3105

Briseño Senosiain, L. (Coord.). (2021). *Historia de la noche en México. Volumen II: Siglos XIX y XX* (pp. 71–106). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas.

Briseño, L. (2008). *Candil de la calle, oscuridad de su casa: La iluminación en la ciudad de México durante el Porfiriato*. México: ITESM, Instituto Mora y Miguel Ángel Porrúa.

Briseño, L. (2017). *La noche develada: La Ciudad de México en el siglo XIX*. Santander: Ediciones Universidad de Cantabria.

Brown, C., McGuire, F., y Voelkl, J. (2008). The link between successful aging and serious leisure. *The International Journal of Aging and Human Development*, *66*(1), 73–95.

Buford May, R. A. (2014). *Urban nightlife: Entertaining race, class, and culture in public space*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Canevaro, S. (2017). Afectividad, ambivalencias y desigualdades: Apuntes para pensar los afectos en las relaciones sociales en el servicio doméstico de Buenos Aires. En A. Marina (Coord.), *Emociones, afectos y sociología: Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina* (pp.241-278). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

Cantó-Milà, N. (2012). Gratitude – invisibly webbing society together. *Journal of Classical Sociology*, *13*(1), 8-19. https://doi.org/10.1177/1468795X12461409 (Original work published 2013)

Carnicelli, S., y McGillivray, D. (2016). Introduction. En S. Carnicelli, D. McGillivray, y G. McPherson (Eds.), *Digital leisure cultures*. London: Routledge.

Castro Leñero, E. (2021). Nochebuena: La noche deseada. Ciudad de México, siglos XIX y XX. En L. Briseño Senosiain (Ed.), *Historia de la noche en la Ciudad de México* (pp. 475–506). Instituto Mora.

Chamberlayne, P., Bornat, J., y Wengraf, T. (Eds.). (2000). *The turn to biographical methods in social science*. London and New York: Routledge.

Chanotis, A. (2013). *Ancient Greece after sunset: Histories, archaeologies and perceptions of the night* [Conferencia impartida en New Castle University, Newcastle upon Tyne].

Chaoul Pereyra, M. E. (2021). Estudiar de noche para iluminar la vida: Las escuelas nocturnas en la Ciudad de México, 1867–1910. En L. Briseño (Ed.), *Historia de la noche en la Ciudad de México* (pp. 307–330). Instituto Mora.

Chatterton, P., y Hollands, R. (2002). Theorising urban playscapes: Producing, regulating and consuming youthful nightlife city spaces. *Urban Studies*, *39*(1), 95–116.

Chatterton, P., Hollands, R. (2003). *Urban nightscapes: Youth cultures, pleasure spaces and corporate power*. London: Routledge.

Choi, K. W. (2017). Habitus, affordances, and family leisure: Cultural reproduction through children's leisure activities. *Ethnography*, *18*(4), 427–449. https://www.jstor.org/stable/26359198

Collins, R. (2004). *Interaction ritual chains*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

CONEVAL. (2019). *Medición de pobreza 2008–2018, Estados Unidos Mexicanos*. México: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social.

Cross, G. (1993). *Time and money*. London: Routledge.

Crouch, D. (2006). Geographies of leisure. En C. Rojek, S. Shaw, y A. J. Veal (Eds.), *A handbook of leisure studies* (pp. 125-139). Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.

Cunningham, H. (1980). *Leisure in the industrial revolution*. Beckenham: Croom Helm.

Damián, A. (2013). *El tiempo, la dimensión olvidada en los estudios de pobreza y bienestar*. México: CEDUA-COLMEX.

Davis, D. E., y Reyes, Ó. L. (2007). El factor Giuliani: Delincuencia, la "cero tolerancia" en el trabajo policiaco y la transformación de la esfera pública en el centro de la Ciudad de México. *Estudios Sociológicos*, *25*(75), 639–681. http://www.jstor.org/stable/40421104

Dearlove, A. R. (1945). Enforced Leisure: A Study Of The Activities Of Officer Prisoners Of War. *The British Medical Journal*, *1*(4394), 406–409. http://www.jstor.org/stable/20348083

Deem, R. (2006). Women, leisure and inequality. In C. Aitchison, C. E. Jordan, y S. Brackenridge (Eds.), *Sport, gender and development: Intersections, experiences and resistances* (pp. 162–176). Palgrave Macmillan.

Despret, V. (2004). The body we care for: Figures of anthropo-zoo-genesis. *Body & Society*, *10*(2–3), 111–134. https://doi.org/10.1177/1357034X04042938

Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. México: Siglo XXI Editores.

Duncombe, J., y Marsden, D. (1993). Love and intimacy: The gender division of emotion and emotion work. Sociology, 27(2), 221–241.

Dupuis, S., y Smale, B. (1995). An examination of the relationship between psychological well-being and depression and leisure activity participation among older adults. *Society and Leisure*, *18*(1), 67–92.

Durkin, J., y Peric, M. (2017). Organising for community-based tourism: Comparing attitudes of local residents and local tourism entrepreneurs in Ravna Gora, Croatia. *Local Economy: The Journal of the Local Economy Policy Unit*, *32*(7), (678-691).

Ebaugh, H. R. F. (1988). Becoming an ex: The process of role exit. University of Chicago Press.

Ekirch, A. R. (2001). Sleep we have lost: Pre-industrial slumber in the British Isles. *The American Historical Review*, *106*(2), 343–386.

Elias, N. (1982). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.

Elias, N. (1987). The retreat of sociologists into the present. *Theory, Culture & Society*, *4*(2–3), 223–247. https://doi.org/10.1177/026327687004002003

Elias, N. (1987b). The changing balance of power between the sexes — a process-sociological study: The example of the Ancient Roman State. *Theory, Culture & Society*, (4), 287–316.

Elias, N. (1989). *Sobre el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.

Elias, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Ediciones Península.

Elias, N. (2016a). *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Elias, N. (2016b). *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Elias, N. (2018). Spontaneity and self-consciousness. En J. Haut et al. (Eds.), *Excitement processes* (pp. 23-76). Wiesbaden: Springer VS.

Elias, N., y Dunning, E. (2014). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.

Espino, A. (2010). *Economía feminista: Enfoques y propuestas* (Serie Documentos de Trabajo, DT 5/10). Montevideo: Instituto de Economía, FCEA, Universidad de la República.

Faruk, O., y Harun, F. (2023). Digital leisure: Transformation of leisure activities. *Shanlax International Journal of Education*, *11*(Special Issue 1), 16–28.

Faulkner, G., y Biddle, S. (2004). Exercise and depression: Considering variability and contextuality. *Journal of Exercise and Sport Psychology*, *26*(1), 3–18.

Flint, J., y Powell, R. (2013). Individualization and social dis/integration in contemporary society: A comparative note on Zygmunt Bauman and Norbert Elias. En F. Depelteau y T. Savoia (Eds.), *Norbert Elias & social theory*. London: Palgrave Macmillan.

Franzén, M. (2002). The emergence of a modern youth culture: The Swedish 1930s. *Acta Sociologica*, *45*(1), 47–56. https://doi.org/10.1177/000169930204500105

Free, M., y Hughson, J. (2003). Settling accounts with hooligans. *Men and Masculinities*, *6*(2), 136–155.

Freysinger, V. J. (1994). Leisure with children and parental satisfaction: Further evidence of a sex difference in the experience of adult roles and leisure. *Journal of Leisure Research*, *26*(3), 212–226. https://doi.org/10.1080/00222216.1994.11969957

Freysinger, V. J., Shaw, S. M., Henderson, K. A., y Bialeschki, M. D. (2013). *Constructing a framework for leisure, women, and gender*. In *Leisure, women, and gender* (pp. 1–28). Venture Publishing.

Frohlick, S. (2008). Negotiating the public secrecy of sex in a transnational tourist town in Caribbean Costa Rica. *Tourist Studies*, *8*(1), 19–39.

Gallan, B. (2013). Night lives: Heterotopia, youth transitions and cultural infrastructure in the urban night. *Urban Studies*, *50*(3), 614–630.

Gallan, B. (2013). *Night lives: Heterotopia, youth transitions and cultural infrastructure in the urban night*. Urban Studies, 50(3), 501–515. https://doi.org/10.1177/0042098012448543

Gallo, G. (2014). Tener noche y hacer amigos bailando: Transformaciones sociales en la cultura de la noche urbana. Ponencia presentada en las VII Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.

García Álvarez, E., López Sintas, J., y Samper Martínez, A. (2012). Retos y tendencias del ocio digital: Transformación de dimensiones, experiencias y modelos empresariales. *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, *188*(756), 395–407. https://doi.org/10.3989/arbor.2012.756n4009

Giddens, A. (1997). *Modernidad e identidad del yo: El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península.

Gieseler, C. (2014). Derby drag: Parodying sexualities in the sport of roller derby. *Sexualities*, *17*(5–6), 591–609. https://doi.org/10.1177/1363460714526113

Goffman, E. (1956). The presentation of self in everyday life. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Goffman, E. (2000). Rubor y organización social. En F. Díaz (Ed.), *Sociologías de la situación*. Madrid: La Piqueta.

Goffman, E. (2009). *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (9.ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

González Oquendo, L. J. (2014). La investigación sociológica figuracional de Norbert Elias: Elementos conceptuales y metodológicos. *Prácticas de Oficio: Investigación y Reflexión en Ciencias Sociales*, (14), 70–86.

González-López, G. (2011). Mindful ethics: Comments on informant-centered practices in sexualities research. *Sexualities*, *14*(1), 32–47.

Gould, D. (2015). When your data make you cry. En Flam, H. y Kleres, J. (eds.) *Methods of exploring emotions* (p. 19). Routledge.

Gray, A. (1992). *Video playtime: The gendering of a leisure technology*. London: Routledge.

Grazian, D. (2007), The Girl Hunt: Urban Nightlife and the Performance of Masculinity as Collective Activity. Symbolic Interaction, 30: 221-243. https://doi.org/10.1525/si.2007.30.2.221

Grazian, D. (2008). *On the make: The hustle of urban nightlife*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Green, E., y Singleton, C. (2009). Mobile connections: An exploration of the place of mobile phones in friendship relations. The Sociological Review, 57(1), 125–144.

Green, E., Hebron, S., Woodward, D. (1990). *Women's leisure, what leisure?*. New York: Macmillan

Greene, J. (2023). *Composing place: Digital rhetorics for a mobile world*. Logan, UT: University Press of Colorado, Utah State University Press.

Guiney, T., y Mostafanezhad, M. (2015). The political economy of orphanage tourism in Cambodia. *Tourist Studies*, *15*(2), (pp 132-155).

Gwiazdzinski, L. (2005). *La nuit, dernière frontière de la ville*. La Tour-d'Aigues: Éditions de l'Aube.

Hadfield, P., Lister, S., y Traynor, P. (2009). "This town is a different town today": Policing and regulating the night-time economy. *Criminology and Criminal Justice*, *9*(4), 465–485.

Hallman, B. C., y Benbow, S. M. P. (2007). Family leisure, family photography and zoos: exploring the emotional geographies of families. Social & Cultural Geography, 8(6), 871–888. https://doi.org/10.1080/14649360701712636

Haraway, D. J. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, *14*(3), 575–599. https://doi.org/10.2307/3178066

Harmon, J. (2016) Couples and shared leisure experiences, World Leisure Journal, 58:4, 245-254, DOI: 10.1080/16078055.2016.1225883

Harmon, J., y Dunlap, R. (2017). The Temporal Phases of Leisure Experience: Expectation, Experience and Reflection of Leisure Participation. Leisure Sciences, 40(5), 326–342. https://doi.org/10.1080/01490400.2016.1274246

Harrington, M. (2009). Sport mad, good dads: Australian fathering through leisure and sport practices. In T. Kay (Ed.),Fathering through sport and leisure (51–73). New York, NY: Routledge, Taylor & Francis Group.

Haut, J., Reicher, D., Sánchez García, R., y Dolan, P. (Eds.). (2018). *Excitement processes*. Wiesbaden: Springer VS.

Hebblethwaite, S. (2016). The (in)visibility of older adults in digital leisure cultures. En S. Carnicelli, D. McGillivray, y G. McPherson (Eds.), *Digital leisure cultures*. London: Routledge.

Heinonen, A. (2021). Friendship at home: everyday in domestic space shaping friendship intimacies in Finnish small-scale communes. *Gender, Place & Culture*, *29*(8), 1183–1203. https://doi.org/10.1080/0966369X.2021.1979937

Hernández de la Cruz, L. A. (2017). Territorios sonoros y músicos underground en la Ciudad de México: Vínculos cooperativos y redes de trabajo. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, *12*(1), 103–119. https://doi.org/10.11144/Javeriana.mavae12-1.tsmu

Hey, V. (1997). The company she keeps: An ethnography of girls' friendship. Open University Press.

Hidge, N., y Runswick-Cole, K. (2013). "They never pass me the ball": Exposing ableism through the leisure experiences of disabled children, young people and their families. *Children's Geographies*, *11*(3), 311-325.

Higley, E. (2019) "Defining Young Adulthood". *DNP Qualifying Manuscripts*. 17.

Hobbs, D., Winlow, S., Hadfield, P., y Lister, S. (2005). Violent hypocrisy. *European Journal of Criminology*, *2*(2), 161–183.

Hochschild, A. R. (1979). Emotion work, feeling rules, and social structure. *American Journal of Sociology*, *85*(3), 551–575.

Hochschild, A. R. (1983). *The managed heart: Commercialization of human feeling*. Berkeley: University of California Press.

Hochschild, A. R. (1989a). *The second shift*. New York: Penguin Books.

Hochschild, A. R. (1989b). The economy of gratitude. *American Sociological Review*.

Hochschild, A. R. (1997). *The time bind: When work becomes home and home becomes work*. New York: Metropolitan Books.

Hochschild, A. R. (2003). *The commercialization of intimate life: Notes from home and work*. Berkeley: University of California Press.

Hubbard, P. (2007). The geographies of 'going out': Emotion and embodiment in the evening economy. En J. Davidson, L. Bondi, y M. Smith (Eds.), *Emotional geographies*. Aldershot, UK: Ashgate Publishing.

Hubbard, P., y Colosi, R. (2015). Respectability, morality and disgust in the night-time economy: Exploring reactions to lap dance clubs in England and Wales. *The Sociological Review*, *63*, 782–800.

INEGI. (2016). *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI. (2017). *Encuesta Origen-Destino en Hogares*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI. (2020). *Tabulados de establecimientos de preparación y servicio de alimentos y bebidas con categoría turística*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI. (2024). *Boletín de prensa: Estadísticas a propósito del día internacional de la juventud*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Infante Vargas, L. (2021). Una mujer a oscuras: De lo femenino, la feminidad y lo nocturno en el México de entre siglos (XIX–XX). En L. Briseño Senosiain (Ed.), *Historia de la noche en la Ciudad de México* (pp. 455–474). UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Iwasaki, Y. (2003). Examining rival models of leisure coping mechanisms. *Leisure Sciences*, *25*(2–3), 183–206.

Iwasaki, Y., Mannell, R., Smale, B., y Butcher, J. (2002). A short-term longitudinal analysis of leisure coping used by police and emergency response service workers. *Journal of Leisure Research*, *34*(3), 311–340.

Jacobson, L. (1997). Revitalizing the American home: Children's leisure and the revaluation of play, 1920–1940. *Journal of Social History*, *31*(1), 581-596.

Jakle, J. A. (2001). *City lights: Illuminating the American night*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Jerrome, D. andWenger, G.C. (1999) Stability and change in late-life friendships, Ageing y Society 19: 661–676.Kalmijn, M. (2003). Shared friendship networks and the life course: an analysis of survey data on married and cohabiting couples. Social Networks, 25(3), 231–249. https://doi.org/10.1016/s0378-8733(03)00010-8

Jiménez Romo, A. de R. (2022). *Vivir y resistir la noctariedad: Experiencias de violencia y precariedad de mujeres en contextos de trabajo informal nocturno en Tijuana* (Tesis de doctorado, El Colegio de la Frontera Norte, A.C.). Tijuana, B.C., México.

Julier, A. (2013). *Eating together: Food, friendship, and inequality*. Urbana: University of Illinois Press.

Kalmijn, m. (2003) Shared friendship networks and the life course: an analysis of survey data on married and cohabiting couples, Social Networks, Volume 25, Issue 3, Pages 231-249, https://doi.org/10.1016/S0378-8733(03)00010-8.

Kalmijn, M., y Bernasco, W. (2001). Joint and separated lifestyles in couple relationships. Journal of Marriage and Family, 63(3), 639–654. https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2001.00639.x

Katzkowicz, S., La Buonora, L., Pandolfi, J., Pieri, D., Semblat, F., Sauval, M., Pedetti, G., González, F., Querejeta, M., y Zcheo, L. (2015). Pobreza de tiempo en Uruguay: Comprendiendo la pobreza desde múltiples enfoques. En K. Batthyány (Ed.), *Los tiempos del bienestar social*. Montevideo: INMUJERES–MIDES.

Khan, G. K., Harvey, L., Johnson, S., Long, P., Kimmel, S., Pierre, C., y Drainoni, M. L. (2022). Integration of a community-based harm reduction program into a safety

net hospital: A qualitative study. *Harm Reduction Journal*, *19*(1), 35. https://doi.org/10.1186/s12954-022-00622-8

Kiril, G. (2023). Sometimes You Wanna Go Where Everybody Knows You're Gay: Examining the Role of Queer Nightlife Publics in Identity Construction and Cultural Production. The New School ProQuest Dissertations & Theses, 2023. 30419785.

Koslofsky, C. (2011). *A history of the night in early modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Laemmli, T. (2024). Class experience mobility through consumption, work, and relationships. *Sociological Theory, 42*(3), 231–255. https://doi.org/10.1177/07352751241242804

Laguarda, R. (2010). El ambiente: Espacios de sociabilidad gay en la Ciudad de México, 1968–1982. *Secuencia*, (78), 149–174. Recuperado el 21 de julio de 2025, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0186-03482010000300005&lng=es&tlng=es

Lahad, K. (2012). Singlehood, waiting, and the sociology of time. *Sociological Forum*, *27*(1), 163–186. https://doi.org/10.1111/j.1573-7861.2011.01306.x

Lahad, K. (2017) A table for one: a critical reading of singlehood, gender and time. Manchester: Manchester university press. https://doi.org/10.7765/9781526116352

Lahad, K. (2017). *A table for one: A critical reading of singlehood, gender and time*. Manchester University Press

Lahad, K. (2025). What happens when nothing happens? Affective nothingness at the margins of friendship ties. Social & Cultural Geography, 1–18. https://doi.org/10.1080/14649365.2025.2522650

Laurier, E. y Philo, C. (2006), Cold shoulders and napkins handed: gestures of responsibility. Transactions of the Institute of British Geographers, 31(2): 193-207. https://doi.org/10.1111/j.1475-5661.2006.00205.x

Layland, E. K., Hill, B. J., y Nelson, L. J. (2017). Freedom to explore the self: How emerging adults use leisure to develop identity. The Journal of Positive Psychology, 13(1), 78–91. https://doi.org/10.1080/17439760.2017.1374440

Lefebvre, H. (2004). *Rhythmanalysis: Space, time and everyday life*. London: Continuum.

Licona, E., y Figueroa, M. (Coords.). (2022). *La nocturnidad: Espacios y prácticas sociales*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).

Licona, E., y Sánchez, J. (2016). Beber, bailar, ligar: La construcción social de la noche en San Andrés Cholula, Puebla. *Revista de Antropología Experimental*, *16*(30), 443-455.

Lincoln, S. (2012). *Youth culture and private space*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.

Livingstone, S. (1992). The meaning of domestic technologies: A personal construct analysis of familial gender relations. En E. Hirsch y R. Silverstone (Eds.), *Consuming technologies: Media and information in domestic spaces*. London: Routledge.

Loyal, S., y Quilley, S. (2020). State formation, habitus and national character: Elias, Bourdieu, Polanyi, and Gellner and the case of asylum seekers in Ireland. *Journal of Classical Sociology*, *20*(2), 111–131. https://doi.org/10.1177/1468795X19862569

Lumsden, K. (2009). Don't ask a woman to do another woman's job: Gendered interactions and the emotional ethnographer. *Sociology*, *43*(3), 497–513. https://doi.org/10.1177/0038038509103205

Macías, Y. (2014). *Sobre los músicos de rock en la Ciudad de México: La generación digital y sus habitus* (Tesis de maestría). Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

Macías, Y. (2020). La noche oficial de la Ciudad de México: ¿Para qué y para quién? En A. Mercado Celis y E. Hernández (Coords.), *La noche urbana: Aproximaciones*

multidisciplinarias (pp. 89-110). Ciudad de México: Centro de Investigaciones sobre América del Norte, UNAM.

Macías, Y. (2023). "Las cosas que uno hace por los amigos": Vinculaciones sensibles del habitar la noche de la ciudad central y la noche suburbana en la ciudad de México. *Forum Sociológico, 43*, 67–75.

Malcolm, D., Mansfield, L., y Hughes, J. (2015). Norbert Elias and leisure studies. En T. Blackshaw (Ed.), *Routledge handbook of leisure studies* (pp. 120-131). London and New York: Routledge.

Manzo, E. G. (2010). Las teorías sociológicas de Pierre Bourdieu y Norbert Elias: los conceptos de campo social y habitus. Estudios Sociológicos, 28(83), 383–409. http://www.jstor.org/stable/20749176

Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, *24*, 95–117. http://www.jstor.org/stable/2155931

Marshall, A. (2002). "Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice." Sociological Theory 20:360–80.

Martineau, J. (2015). *Time, capitalism and alienation: A socio-historical inquiry into the making of modern time*. Boston: Brill.

Massumi, B. (2002). *Parables for the virtual: Movement, affect, sensation*. Durham: Duke University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctv11smvr0

Matus, C. (2002). De la Blondie a Bellavista: Dos aproximaciones a los rituales del consumo juvenil nocturno. *Polis. Revista Latinoamericana*, *2*. https://doi.org/10.4067/S0718-65682002000100005

Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (J. Bucci, Trad.). Katz Editores.

McCormack, C. (1998). Memories bridge the gap between theory and practice in women's leisure research. Annals of Leisure Research, 1(1), 37–50. https://doi.org/10.1080/11745398.1998.10600865

McInnes, A. (1988). The emergence of leisure town: Shrewsbury 1660–1760. *Past & Present*, *120*, 53–87.

Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society: From the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.

Measham, F., y Moore, K. (2009). Repertoires of distinction: Exploring patterns of weekend polydrug use within local leisure scenes across the English night-time economy. *Criminology & Criminal Justice*, *9*(4), 437–464.

Melbin, M. (1978). Night as frontier. *American Sociological Review*, *43*(1), 3–22.

Méndez, J. (2004). De crudas y moralidad: Campañas antialcohólicas en los gobiernos de la posrevolución (1916–1931). En Asociación Mexicana de Historia Económica (Ed.), *Memorias del Segundo Congreso de Historia Económica: La historia económica hoy, entre la economía y la historia*. Facultad de Economía, UNAM.

Mercado-Celis, A. (2018). Gobernanza de la economía nocturna en la Ciudad de México. En Le Galés, P. y Ugalde, V. (eds.) *Gobernando la Ciudad de México* (pp. 161-200). México: COLMEX-CEDUA.

Mercado-Celis, A., y Hernández, E. (2022). *Noche urbana y economía nocturna en América del Norte*. México: CISAN, UNAM.

Merino, A. (2010). *La pobreza multidimensional y de tiempo en las mujeres mexicanas* (Cuadernos de Trabajo, 22). México: INMUJERES, ONU Mujeres.

México Evalúa. (2018). *Hallazgos 2018: Seguimiento y evaluación del sistema de justicia penal en México*. México: México Evalúa.

Mobily, K. (2017). Confronting the stigma of leisure. *Canadian Journal of Disability Studies*, *6*(4).

Monsiváis, C. (1998). La noche popular: Paseos, riesgos, júbilos, necesidades orgánicas, tensiones, especies antiguas y recientes, descargas anímicas en forma de coreografías. *Debate Feminista*, *18*, 55–73. http://www.jstor.org/stable/42625371

Montaño, D. J. (2021). *Electrifying Mexico: Technology and the transformation of a modern city*. Austin, TX: University of Texas Press.

Moran, J. (2023). Couples: A Collective Life. Life Writing, 21(2), 199–213. https://doi.org/10.1080/14484528.2023.2250931

Morley, D. (2005). *Family television: Cultural power and domestic leisure*. London: Routledge.

Morrison, C.A. (2010). '*Home is where the heart is': everyday geographies of young heterosexual couples' love in and of homes*. Masters Theses. Nueva Zelanda: University of Waikato.

Nateras Domínguez, A. (2005). Los usos públicos del cuerpo alterado en jóvenes urbanos mexicanos. *Polis, 11*. http://journals.openedition.org/polis/5751

Nateras Domínguez, A. (Coord.). (2021). *Territorios juveniles y afectividades divergentes* (1.ª ed.). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Nava Zazueta, M., y Mercado-Celis, A. (2019). Redes de gobernanza en el clúster turístico de Mazatlán. *Región y Sociedad*, *31*, 1–22. El Colegio de Sonora.

Nicholls, E. (2017). 'Dulling it down a bit': managing visibility, sexualities and risk in the Night Time Economy in Newcastle, UK. *Gender, Place & Culture*, *24*(2), 260–273. https://doi.org/10.1080/0966369X.2017.1298575

Nicholls, E. (2019). Negotiating Femininities in the Neoliberal Night-Time Economy. London: Palgrave Macmillan. 308 pp.

Nieto, R., y Becerra, J. (2024). Aproximaciones a la noche urbana. *Alteridades*, *68*. México: Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa.

O'Connor, P. (1998). Women's friendships in a post-modern world. In R. G. Adams y G. Allen (Eds.), Placing friendship in context (pp. 117–135). Cambridge University Press.

Ocejo, R. (2010). What'll it be? Cocktail bartenders and the redefinition of service in the creative economy. *City, Culture and Society, 1*(4), 179–184. https://doi.org/10.1016/j.ccs.2011.01.004

OIT. (1919). *Convención sobre las horas de trabajo en la industria, No. 1*. Washington, D.C.: Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo.

ONU Mujeres. (1995). *IV Conferencia Mundial sobre la Mujer*. Beijing: ONU Mujeres.

Orton-Johnson, K. (2014). Knit, purl and upload: New technologies, digital mediations and the experience of leisure. *Leisure Studies*, *33*(3), 305-321.

Osorno, G. (2014). *Tengo que morir todas las noches: Una historia del underground en México, de los setenta en adelante*. Ciudad de México: Grijalbo.

Pardailhé-Galabrun, A. (1991). *The birth of intimacy: Privacy and domestic life in early modern Paris* (J. Phelps, Trans.). Oxford: Polity Press.

Perelli-Harris, B., y Lyons-Amos, M. (2015). Changes in partnership patterns across the life course: An examination of 14 countries in Europe and the United States. Demographic Research, 33, 145–178. http://www.jstor.org/stable/26331983

Pérez Salas, M. E. (2021). La imagen del México nocturno a mediados del siglo XIX. En L. Briseño Senosiain (Coord.), *Historia de la noche en México. Volumen II: Siglos XIX y XX* (pp. 71–106). Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas.

Piquero, A., Jenning, W., y Farrington, D. (2015). The life-course offending trajectories of football hooligans. *European Journal of Criminology*, *12*(1), 113-125.

Pulido Llano, G. (2015). Personajes y violencia en la vida nocturna de la Ciudad de México. *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, *20*(42), 137–150.

Pulido Llano, G. (2016). *El mapa rojo del pecado: Miedo y vida nocturna en la ciudad de México, 1940–1950*. México: Secretaría de Cultura.

Qiu, Y., Tian, H., Lin, Y., y Zhou, W. (2019). Serious leisure qualities and participation behaviors of Chinese marathon runners. *International Review for the Sociology of Sport*, *55*(5), 526–543. https://doi.org/10.1177/1012690218822303

Queiroz, A. G., Couto, A. C. P., Barreto, L. C. S., y Brito, C. M. D. (2020). Expresión de la sexualidad de una habitante de una residencia terapéutica como ocio: Encuentros entre Elias y Dunning y la Terapia Ocupacional. *Revista Ocupación Humana*, *20*(1), 106–117.

Quirarte, V. (2021). Historias de la noche. En L. Briseño Senosiain (Coord.), *Historia de la noche en México. Volumen II: Siglos XIX y XX* (pp. 71–106). Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas.

Rangaswamy, N., y Arora, P. (2013). Digital leisure for development: Reframing new media practice in the global south. *Media, Culture & Society*, *35*(7), 849–867. https://doi.org/10.1177/0163443713491298

Rangaswamy, N., y Arora, P. (2015). The mobile internet in the wild and every day: Digital leisure in the slums of urban India. *International Journal of Cultural Studies*, *19*(6), 611–626. https://doi.org/10.1177/1367877915576538

Real Academia Española. (2007). *Diccionario de la lengua española* (22.ª ed.). Recuperado de http://www.rae.es/rae.html

Reicher, D. (2018). Spontaneity and self-consciousness. En J. Haut, D. Reicher, R. Sánchez García, y P. Dolan (Eds.), *Excitement processes* (pp. 23-76). Wiesbaden: Springer VS.

Renaud, R. (2013). De cantinas, vapores, cines y discotecas: Espacios de homosocialización masculina en la Ciudad de México. *Alteridades*, *23*(45), 87–96.

Richert, T., Stallwitz, A., y Nordgren, J. (2023). Harm reduction social work with people who use drugs: A qualitative interview study with social workers in harm reduction services in Sweden. *Harm Reduction Journal*, *20*, 146. https://doi.org/10.1186/s12954-023-00884-

Richmond, L., y Johnson, C. (2009). "It's a race war": Race and leisure experiences in California State Prison. *Journal of Leisure Research*, *41*(4), 565-580.

Ricoeur, P. (1990). *Tiempo y narración. Vol. III: El tiempo narrado*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Roberts, M., y Eldridge, A. (2009). *Planning the night-time city*. London and New York: Routledge.

Rodríguez Becerril, V., y Spanu, M. (2022). *De Maldita Vecindad a Grupo Firme: ¿qué nos enseñan los masivos del Zócalo?* Cultura y vida cotidiana, Nexos.

Rojek, C. (2006). Leisure, culture and civilization. En C. Rojek, S. Shaw, y A. J. Veal (Eds.), *A handbook of leisure studies*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.

Rojek, C., Shaw, S., y Veal, A. J. (2006). Process and content. En C. Rojek, S. Shaw, y A. J. Veal (Eds.), *A handbook of leisure studies*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.

Rookwood, J., y Pearson, G. (2012). The hoolifan: Positive fan attitudes to football 'hooliganism'. *International Review for the Sociology of Sport*, *47*(2), 149-164. https://doi.org/10.1177/1012690210388455

Roseneil, S., y Budgeon, S. (2004). Cultures of Intimacy and Care beyond 'the Family': Personal Life and Social Change in the Early 21st Century. Current Sociology, 52(2), 135-159. https://doi.org/10.1177/0011392104041798 (Original work published 2004)

Roseneil, S., Crowhurst, I., Hellesund, T., Santos, A. C., y Stoilova, M. (2020). The tenacity of the couple-norm: Intimate citizenship regimes in a changing Europe. UCL Press. https://doi.org/10.14324/111.9781787358898

Rosenthal, G. (2004). Biographical research. En C. Seale et al. (Eds.), *Qualitative research practice*. London: Sage Publications.

Rowe, D., y Bavinton, N. (2011). Tender for the night: After-dark cultural complexities in the night-time economy. *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*, *25*(6), 811–825.

Sabido, O. (2012). *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño: Una perspectiva sociológica*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana–Azcapotzalco.

Sabido, O. y García Andrade, A. (2015). El amor como vínculo social: con Elias y más allá de Elias. Sociológica (México), 30(86), 31-63.

Salvador, S. (2015). La valoración económica del trabajo no remunerado. En K. Batthyány (Ed.), *Los tiempos del bienestar*. Montevideo: INMUJERES–MIDES.

Sanders, T. (2006). Sexing up the subject: Methodological nuances in researching the female sex industry. *Sexualities*, *9*(4), 449–468. https://doi.org/10.1177/1363460706068044

Sassler, S. (2010), Partnering Across the Life Course: Sex, Relationships, and Mate Selection. Journal of Marriage and Family, 72: 557-575. https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2010.00718.x

Schaefer, K. (2018). *Text me when you get home: The evolution and triumph of modern female friendship*. Dutton.

Scheff, T. (1990). Socialization of emotions: Pride and shame as causal agents. En T. Kemper (Ed.), *Research agendas in the sociology of emotions* (pp. 279-302). Albany: State University of New York Press.

Schlör, J. (1998). *Nights in the big city*. London: Reaktion Books.

Schwaby, D. (2015). Towards a model of optimal family leisure. *Annals of Leisure Research*, *18*(2), 180–204.

Seijas, A. (2025). Embracing a 24-hour cycle in urban governance. *Nature Cities*, *2*, 472–473. https://doi.org/10.1038/s44284-025-00253-7

Shannon, C. (2006). Parents' messages about the role of extracurricular and unstructured leisure activities: Adolescents' perceptions. *Journal of Leisure Research*, *38*(3), 398–420.

Shannon, C. S., y Shaw, S. M. (2008). Mothers and daughters: Teaching and learning about leisure. *Journal of Leisure Research*, *40*(3), 411–436.

Shaw, R. (2015). Alive after five: Constructing the neoliberal night in Newcastle upon Tyne. *Urban Studies*, *52*(3), 456–470.

Shaw, R. (2015). Alive after five: Constructing the neoliberal night in Newcastle upon Tyne. *Urban Studies, 52*(3), 456–470. https://doi.org/10.1177/0042098013504008

Shaw, S. (1992). Dereifying family leisure: An examination of women's and men's everyday experiences and perceptions of family time. *Leisure Sciences*, *14*, 271–286.

Shaw, S. M. (1992). Dereifying family leisure: An examination of women's and men's everyday experiences and perceptions of family time. Leisure Sciences, 14(4), 271–286. https://doi.org/10.1080/01490409209513174

Shaw, S. M. (1997). Controversies and Contradictions in Family Leisure: An Analysis of Conflicting Paradigms. Journal of Leisure Research, 29(1), 98–112. https://doi.org/10.1080/00222216.1997.11949785

Shaw, S. M. (2001). The family leisure dilemma: Insights from research with Canadian families. World Leisure Journal,43, 53–62.

Shaw, S.M. (2008), Family Leisure and Changing Ideologies of Parenthood. Sociology Compass, 2: 688-703. https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2007.00076.x

Shaw, S.M., y Dawson, D. (2001). Purposive leisure: Examining parentol discourses on fomily activities. Leisure Sciences, 23(4), in press.

Siegenthaler, K., y González, L. (1997). Youth sports as serious leisure: A critique. *Journal of Sport and Social Issues*, *21*(3), 298-314. https://doi.org/10.1177/019372397021003006

Silk, M., Millington, B., Rich, E., y Buch, A. (2016). (Re-)thinking digital leisure. *Leisure Studies*, *35*(6), 712–723.

Simmel, G. (1958). *La filosofía del dinero*. Berlín: Duncker & Humboldt.

Simmel, G. (1969). The metropolis and mental life. En R. Sennett (Ed.), *Classic essays on the culture of cities* (pp. 47–60). New York: Appleton-Century-Crofts.

Skeggs, B. (2002). *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable*. London: SAGE.

Soto-Villagrán, P. (2022). Paisajes del cuidado en la Ciudad de México: Experiencias, movilidad e infraestructuras. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (73), 57–75. https://doi.org/10.17141/iconos.73.2022.5212

Sparks, R., Girling, E., y Loader, I. (2001). Fear and everyday urban lives. *Urban Studies*, *38*, 885–898.

Spracklen, K. (2015). *Digital leisure, the internet and popular culture*. London: Palgrave Macmillan.

Stebbins, R. A. (1982). Serious leisure: A conceptual statement. *Pacific Sociological Review*, *25*(2),251-272. https://doi.org/10.2307/1388726

Stebbins, R. A. (1996). Volunteering: A serious leisure perspective. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, *25*(2), 211–224. https://doi.org/10.1177/0899764096252005

Steger, B., y Brunt, L. (Eds.). (2003). *Night-time and sleep in Asia and the West*. London: Routledge Curzon.

Stevens-Ratchford, R. (2016). Ballroom dance: Linking serious leisure to successful aging. *The International Journal of Aging and Human Development*, *83*(3), 290–308.

Straw, W. (2014). Some things a scene might be: Postface. *Cultural Studies*, *29*(3), 476–485. https://doi.org/10.1080/09502386.2014.937947

Straw, W. (2014). The urban night. En M. Darroch (Ed.), *Cartographies of place: Navigating the urban*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Straw, W., Gwiazdzinski, L., y Maggioli, M. (2024). The emerging field of 'Night Studies': Steps towards a genealogy. En L. Gwiazdzinski, M. Maggioli, y W. Straw (Eds.), *Night Studies: Regards croisés sur les nouveaux visages de la nuit*. Grenoble: Éditions Elya.

Such, E. (2006). Leisure and fatherhood in dual-earner families. *Leisure Studies*, *25*(2), 185–199.

Summers-Bremner, E. (2008). *Insomnia: A cultural history*. London: Reaktion Books.

Szabo, M. (2013). Foodwork or foodplay? Men's domestic cooking, privilege and leisure. *Sociology*, *47*(4), 623-638. https://doi.org/10.1177/0038038512448562

Talbot, D. (2007). *Regulating the night: Race, culture and exclusion in the making of the night-time economy*. Aldershot: Ashgate.

Teichert, J. (2021). Mediating close friendship intimacy in times of (social) distance. Media and Communication, 14(1), 199–208. https://doi.org/10.17645/mac.v9i1.3621

Tenorio, N. (2013). Las relaciones de pareja en la sociedad contemporánea: equipo, roles y rituales románticos. Tesis doctoral. México: UAM-Azcapotzalco.

Thoits, P. A. (1989). The sociology of emotions. *Annual Review of Sociology*, *15*, 317–342. https://doi.org/10.1146/annurev.so.15.080189.001533

Thorne, A., McLean, K.C. and Lawrence, A.M. (2004), When Remembering Is Not Enough: Reflecting on Self-Defining Memories in Late Adolescence. Journal of Personality, 72: 513-542. https://doi.org/10.1111/j.0022-3506.2004.00271.x

Thurston, M., y Bloyce, D. (2020). A quest for relaxation? A figurational analysis of the transformation of yoga into a global leisure time phenomenon. *Sport in Society*, *23*(10), 1615–1629. https://doi.org/10.1080/17430437.2020.1814574

Ticineto, P., y Halley, J. (2007). *The affective turn: Theorizing the social*. Durham: Duke University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctv11316pw

Tillmann-Healy, L. M. (2003). Friendship as method. *Qualitative Inquiry*, *9*(5), 729–749. https://doi.org/10.1177/1077800403254894

Tirone, S., y Shaw, S. (1997). At the center of their lives: Indo-Canadian women, their families and leisure. *Journal of Leisure Research*, *29*(2), 225–244.

Tomsen, S (1997). A TOP NIGHT: Social Protest, Masculinity and the Culture of Drinking Violence. The British Journal of Criminology, Volume 37, Issue 1, Winter 1997, Pages 90–102, https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.bjc.a014152

Trejo-Poo, Alejandra. (2021). Trazos y vivencias en la ciudad nocturna: sobre la liminalidad urbana de la noche a través de los Paseos Nocturnos de los Bicitekas en la Ciudad de México.

Turner, J. H. (1999). Toward a general sociological theory of emotions. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, *29*, 132–162.

Turner, J. H. (2010). The Stratification of Emotions: Some Preliminary Generalizations. *Sociological Inquiry*, *80*(2), 168–199. https://doi.org/10.1111/j.1475-682x.2010.00326.x

Urteaga, E. (2013). El pensamiento de Norbert Elias: Proceso de civilización y configuración social. *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, (16), 15–31.

Van der Eecken, A., Spruyt, B., y Bradt, L. (2017). Parental encouragement and autonomy-granting and adolescents' use of organized and unorganized leisure time. *Young*, *26*(4), 406–425.

Van Gestel, J. (2018). *Norbert Elias and the analysis of history and sport*. London: Routledge.

Vásquez, M. A. (1999). Los espacios recreativos dentro de la reforma urbana de la Ciudad de México durante la segunda mitad del siglo XVIII. México: El Colegio de México.

Veblen, T. (1899). *The theory of the leisure class*. New York: Macmillan.

Velázquez García, M. A., y Balslev Clausen, H. (2021). Sociología del turismo nocturno: Un abordaje basado en Simmel y Elias. *Revista Mexicana de Sociología*, *83*(1), 103–128. https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2021.1.60024

Vera-Gray, F. (2018). *The right amount of panic: How women trade freedom for safety*. Policy Press.

Voorpostel, M., van der Lippe, T., y Gershuny, J. (2010). Spending Time Together—Changes Over Four Decades in Leisure Time Spent with a Spouse. Journal of Leisure Research, 42(2), 243–265. https://doi.org/10.1080/00222216.2010.11950204

Wacquant, L., y Vandebroeck, D. (2023). Carnal concepts in action: The diagonal sociology of Loïc Wacquant. *Thesis Eleven, 180*(1), 111–143. https://doi.org/10.1177/07255136221149782

Wearing, B. (1990). Beyond the Ideology of Motherhood: Leisure as Resistance. *The Australian and New Zealand Journal of Sociology*, *26*(1), 36-58. https://doi.org/10.1177/144078339002600102 (Original work published 1990)

Weiler, V. (1998). Presentación. En N. Elias, *La civilización de los padres y otros ensayos* (pp. 9-30). Grupo Editorial Norma.

Wenger, G.C., Dykstra, P.A., Melkas, T. and Knipscheer, K.C.P.M. (2007) Social embeddedness and late-life parenthood: community activity, close ties and support networks, Journal of Family Issues 28: 1419–1456.

Werner, T., y Shannon, C. (2013). Doing more with less: Women's leisure during their partner's military deployment. *Leisure Sciences, 35*(1), 63–80.

Whiteside, E., y Hardin, M. (2011). Women (not) watching women: Leisure time, television, and implications for televised coverage of women's sport. *Communication, Culture & Critique, 4*(1), 122–143.

Wilkinson, E. (2014). Single People's Geographies of Home: Intimacy and Friendship beyond "the Family." Environment and Planning A, 46(10), 2452–2468. doi:10.1068/a130069p

Willming, C., y Gibson, H. (2000). A View of Leisure and Patterns of Family Life in the Late 1990s. Loisir et Société / Society and Leisure, 23(1), 121–144. https://doi.org/10.1080/07053436.2000.10715606

Winlow, S., y Hall, S. (2006). *Violent night: Urban leisure and contemporary culture*. Berg.

Yeo, S., y Heng, C. (2014). An (extra)ordinary night out: Urban informality, social sustainability and the night-time economy. *Urban Studies, 51*(4), 712–726. https://doi.org/10.1177/0042098013489743

Zabludovsky, G. (2016). *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*. Fondo de Cultura Económica.

Zabriskie, R. B., y McCormick, B. P. (2001). The influences of family leisure patterns on perceptions of family functioning.Family Relations, 50, 281–289

Zerubavel, E. (2009). Tiempo privado y tiempo público. *Acta Sociológica*, (49), 15–47. https://doi.org/10.22201/fcpys.24484938e.2009.49.18703

Zuzanek, J., y Hilbrecht, M. (2016). Enforced leisure: Time use and its well-being implications. *Time & Society, 28*(2), 657–679. https://doi.org/10.1177/0961463X16678252

Anexo 1. La construcción histórica de la noche en el norte global

Los objetivos de este anexo son, en la tradición de Elias, rastrear cómo la noche actual llegó a ser la que es a través de una reconstrucción histórica que visibiliza las representaciones que se han hecho de la noche y la han configurado como un espacio esencialmente distinto al día; los procesos de intervención y control emocional que demanda la noche y los dispositivos que lo han hecho posible, y el recuento de la transformación de las actividades y cuerpos nocturnos legítimos e ilegítimos.

Este recorrido permite entender especialmente cómo la noche se convirtió en el epicentro del ocio en las ciudades.

La noche es "el periodo de oscuridad comprendido entre la puesta del sol y el amanecer" (DRAE, 2017), pero ese parece ser el único consenso que existe sobre ella. Las prácticas, su significación, sus representaciones, usos y usuarixs legítimxs, sus objetos de ocio[41], el repertorio nocturno[42] de las personas y los afectos que moviliza, e incluso la tecnología que la moldea, cambia entre culturas y a lo largo del tiempo Chanotis (2013). Miembros de una misma comunidad hacen múltiples significaciones de la noche, tienen distintos repertorios nocturnos y experiencias afectivas dependiendo de factores sociales, económicos y demográficos, entre otros.

La noche equivale, grosso modo, a la mitad del tiempo de vida de las personas, es tan compleja como el día y, sin embargo, ha sido ignorada sistemáticamente por las ciencias sociales. Quizá uno de los motivos de dicha negligencia ha sido asumir que

[41] Con "objetos de ocio" me refiero a aquellos que posibilitan determinados tipos de actividades de ocio y representan su dimensión material. Pueden ser, por ejemplo, equipo deportivo, dispositivos electrónicos, libros, e incluso mobiliario. Los objetos de ocio son tales cuando se usan con ese fin: la cubertería, que en ciertos contextos es un objeto común, se convierte en un objeto de ocio repleto de significados más allá de su utilidad evidente en las comidas cortesanas del siglo XVIII, pilares de la socialización de la corte francesa.

[42] Como hemos explicitado en la propuesta teórica de este trabajo, me refiero a la variedad de actividades nocturnas en las que las personas participan y de las que conocen sus rituales, códigos internos y participan de la definición de la situación (Goffman, 2006). Sin embargo, los repertorios de ocio también pueden pensarse desde una mirada procesual. Por ejemplo, los bailes de máscaras eran parte del repertorio nocturno de los cortesanos en el siglo XVI, pero no se convirtieron en parte del repertorio nocturno de las clases medias sino hasta el siglo XVIII (Schivelbusch en Summers-Bremner, 2008).

las actividades que históricamente se han llevado a cabo típicamente en la noche como la relación con dios, los demonios y el pensamiento mágico en general, la socialización que propicia intimidad, el descanso y los encuentros sexuales, así como los estados afectivos que generan, no tienen consecuencias sobre la vida diurna o bien, son naturalizados[43].

Afirma Chanotis (2013), "Pensamos en la noche como si no fuera parte de nuestra historia: cuando pensamos en la antigüedad, pensamos en los antepasados haciendo actividades diurnas, pero a cada batalla peleada en el día, corresponde una estrategia urdida en la noche.".

Considero entonces que el primer paso indispensable para emprender un estudio sobre la noche es hacer una revisión sociohistórica que propongo hilvanar a través de la recuperación crítica de las representaciones, actividades y las afectividades, eje analítico-metodológico especialmente pertinente para pensarla. Así, en este apartado hago una reconstrucción crítica de la noche a partir de dichas categorías.

Regímenes premodernos de la noche: saberes, usos y afectos

Los primeros registros de la noche

El esfuerzo de Chanotis, y otros, como el de Eluned Summers-Bremners (2008) es hacer una reconstrucción de la noche antigua a partir de las fuentes de información disponibles como representaciones gráficas, objetos de uso cotidiano y piezas de literatura.

Summers-Bremner subraya la relevancia de la noche en la historia de la humanidad pues la luna posibilitó el pensamiento abstracto y, eventualmente, la génesis de nuestro sistema de medición temporal. Las estrellas y la luna fueron el primer sistema de navegación y continuó siendo el más confiable hasta hace menos de 50

[43] Un ejemplo de esta naturalización es asumir que los patrones de sueño obedecen a un mandato biológico y que siempre han sido como son ahora porque es un hecho *natural,* cuando el esquema de sueño ininterrumpido, que es un acto individual, y que debe durar según recomendaciones médicas, alrededor de ocho horas, lleva practicándose de esa forma únicamente dos siglos (Ekirch, 2001). Abundo al respecto a lo largo del capítulo.

años[44]. Así, la observación del cielo nocturno fue una actividad constante y medular de lxs primerxs humanxs de los que tenemos registro. Señala, además, que los días se contaban a partir de la noche y, por lo tanto, el día se entendía como la ausencia de la noche y no al revés. Esta primacía del mundo nocturno en el imaginario de las sociedades antiguas está contenida en su lenguaje: sociedades polinesias se referían a "mañana" y "ayer" como "la noche pasada" o "la noche que sigue". En sánscrito "diario" quería decir "noche por noche" (Summers-Bremner 2008:16).

Chanotis (2013) por su parte, que inicia su estudio de la noche en la Grecia antigua a partir de los mitos de la creación, encuentra que, en varios de ellos, la vida inicia en la noche, aunque se desarrolle en el día. Es decir, en la antigüedad, a pesar del miedo a la noche, específicamente a la oscuridad, la noche se entiende como un espacio fértil y no como la ausencia de vida.

Sin embargo, la noche y su oscuridad refieren a una representación esencializada que difiere a la del día, en distintas inscripciones pueden encontrarse referencias a la noche que se utilizan como una suerte de recurso literario que lejos de ser descriptivas: "este hecho ocurrió en la noche", se utiliza para señalar algo extraordinario o para hacer énfasis: "siguió hasta la primera hora de la noche", "ni de noche ni de día".

Mencionar explícitamente a *la noche* apela a las representaciones colectivas de una sociedad como la indefensión, y a los estados afectivos que de ellas emanan, como el miedo y la compasión. Así, algunos recursos gráficos utilizados para señalar escenas de noche ante la carencia de una variedad de pigmentos y el uso primordial de los relieves podían ser jarras de vino, antorchas y mujeres siendo violentadas sexualmente. Chanotis (2013) explica que investigaciones recientes han dilucidado que las escenas de violencia sexual en los relieves asirios, interpretados literalmente

[44] Carolina Peláez (2017) describe la evolución de la relación de los pescadores camaroneros en Mazatlán con los sistemas de navegación, y entiende la falta de conocimiento de posicionamiento geográfico a través de la luna y las estrellas como una condición de vulnerabilidad de las nuevas generaciones pesqueras: hasta 1980, todos los capitanes de barcos camaroneros del puerto de Mazatlán debían aprobar un examen de navegación a partir de los cuerpos celestes para salvaguardar a la tripulación en caso de falla de uso o funcionamiento de los nuevos instrumentos de posicionamiento que empezaban a introducirse en la industria pesquera.

por los espectadores actuales, en realidad son un simbolismo que representa la noche, pues lxs espectadorxs contemporáneos asumían que tal atrocidad no podía ocurrir en el día. Del mismo modo, en las obras de teatro, los personajes *olvidaban* los severos códigos de comportamiento a los que estaban sometidos en una sociedad profundamente jerarquizada y se dirigían a personajes de mayor rango en las historias de forma inadecuada, para señalar que era de noche. Lxs espectadorxs contemporáneos entendían que si un personaje de pronto ignoraba los códigos de comportamiento era porque indudablemente la escena estaba desarrollándose de noche. La mención de la noche, entonces, apela a una estrategia de apreciación (Chanotis, 2013).

Se pensaba que la noche era ese espacio de tiempo que podía utilizarse solo para las actividades legítimas, de lo contrario, representaba peligros como vejaciones sexuales, robos, tentaciones demoniacas y la pérdida de control sobre los impulsos.

Hacer un listado de las actividades nocturnas es otra estrategia del estudio de Chanotis y las cataloga por su naturaleza: económica, política, religiosa. Propongo pensar las actividades rastreadas meticulosamente por Chanotis también a partir de su legitimidad en las sociedades antiguas. Visibilizar desde el primer momento que la noche alberga actividades cotidianas permitidas y otras mal vistas es de utilidad para empezar a entender las representaciones ambivalentes que hay de ella y da pistas para pensar en los estados afectivos que producen y en quiénes los experimentan.

Las actividades nocturnas legítimas incluían, en primer lugar, las económicas: muchas actividades de pesca y navegación que involucraban recorridos extensos debían llevarse a cabo en la noche porque las estrellas eran la única herramienta de orientación disponible. Las actividades políticas estratégicas ocurrían en la noche, después de los ejercicios públicos de democracia, en grupos más cerrado y con personas de alto rango. La planeación de las batallas en épocas de guerra también se hacía por las noches. La religión era una de las principales fuentes de actividad nocturna legítima. Las prácticas de contacto con los dioses ocurrían en la noche y eran actividades sagradas, hay ritos de adoración, como los dionisiacos que

forzosamente debían tener lugar después de la puesta de sol. Es cierto que la principal actividad nocturna era el descanso, pero los sueños estaban íntimamente ligados a la vida espiritual de las personas en la antigüedad: a través de los sueños se recibían mensajes, epifanías y se creía que se podía *enviar* sueños a otras personas para informarles sobre algún suceso o advertirlas de algún peligro, además de poder comunicarse con seres queridos que habían muerto. Se creía, también, que las personas fallecidas se convertían en estrellas, proporcionaban luz, guiaban a los marineros y velaban por el bienestar de los vivos; observar el cielo nocturno era una actividad legítima y reconfortante (Chanotis, 2013).

Las actividades nocturnas relacionadas con la religión son precisamente las que dejaron una huella material más importante en la antigüedad y que, denuncia Chanotis, es necesario excavar, encontrar y estudiar. Los centros religiosos atraían importantes cantidades de visitantes y tenían lugares destinados a albergarles no únicamente para que pernoctaran, sino porque había actividades de las que debían participar en la noche; en el siglo de Artemisa, por ejemplo, un rito de iniciación para las niñas las obligaba a permanecer varios días con sus noches en un mismo lugar (Chanotis, 2013).

Además del descanso, las actividades de ocio eran las que ocupaban la mayor parte del tiempo en la vida cotidiana de lxs antiguxs. Eventos sociales como funerales y bodas ocurrían de noche porque se asociaban con las transiciones. Además, al finalizar la ceremonia de matrimonio debía atestiguarse el ritual de defloración y las actividades sexuales debían llevarse a cabo únicamente por la noche. Paradójicamente, algunos miembros de los estratos mejor posicionados hacían sus funerales en el día para demostrar poder. Beber y comer en el simposio, acudir a los concursos, atestiguar presentaciones de comediantes eran actividades nocturnas legítimas cuya finalidad además de divertirse, era fortalecer las relaciones sociales, aunque estas actividades eran parte del repertorio de ocio nocturno masculino y las mujeres solo podían asistir si desempeñaban algún trabajo en ellas (Chanotis, 2013).

Por eso al hablar de las actividades ilegítimas es necesario insistir en que lo que es legítimo para algunas personas, no lo es para otras. No me refiero a un sentido moral,

sino a los privilegios de acceso de los que gozan determinadas personas. La prostitución era una actividad ilegítima para las prostitutas que debían esconderse y que generaba vergüenza y humillación, sin embargo, para los hombres que hacían uso de esos servicios, era una actividad legítima si ocurría al terminar los simposios y era parte del ritual de la reunión social además de comer y beber. Así como el contacto con los dioses era sagrado, la práctica de hechicería, entierro de tablas con frases mágicas e invocación espiritista ocurría en la noche y no era bien vista: las hechiceras, o a quienes se acusaba de serlo, eran usualmente mujeres pobres, solteras que no gozaban de ningún tipo de prestigio (Chanotis, 2013).

Una fracción menos estudiada de la noche es aquella referida a las afectividades[45], hay emociones que las personas podían *permitirse* sentir de noche, pero no de día. Summers-Bremner (2008: 32) cita un fragmento del *Libro de los ritos* en el que dice que, si se ve a una persona observando el firmamento a solas de noche, se les debe tener compasión pues seguramente están en duelo. Si la noche era la vasija que contenía y provocaba emociones como el miedo, también era la que permitía experimentar la tristeza y abandonarse a la nostalgia pues de día el duelo debía restringirse para concentrarse en trabajar. La disciplina afectiva en este caso no se limita al doliente, sino al observadxr, y dicta que la actitud adecuada es la empatía. La noche también generaba solidaridades, afectos y engendraba lealtades a través de la gratitud.

De esta forma, podemos empezar a rastrear cómo distintos estratos sociales experimentan distintas emociones relacionadas con la noche y cómo esos estados afectivos se convierten en un nuevo marcador de privilegios: las personas más pobres o que no contaban con la calidad de ciudadanxs experimentaban un miedo más intenso pues sus condiciones de vulnerabilidad eran más profundas -por supuesto, también experimentaban dicha, pero de forma menos prominente-. Del mismo modo, lxs privilegiadxs experimentaban más placer y podían producir proximidades afectivas con lxs de su clase que, al tiempo, reproduciría sus privilegios y afianzaría su poder. Entender la experiencia afectiva de la noche es importante porque da el

[45] Si bien Norbert Elias es el principal estudioso de las emociones, su contención y gestión como parte fundamental del proceso de civilización, la noche no es mencionada explícitamente en sus trabajos.

lugar justo a la vivencia, independientemente de si el peligro era real o una representación de lo desconocido y de las limitantes humanas ante la oscuridad.

Debemos puntualizar, también, que las personas tenían recursos para lidiar en mayor o menor medida, tanto con la realidad material y los retos de la oscuridad, como con esos estados afectivos incómodos. Por ejemplo, hablamos del uso del cuerpo por la noche que se despojaba de protección en los pies para aprovechar el recurso del tacto no solo en las manos. El olfato que podía ser una guía para transitar espacios oscuros a través de la identificación del aroma de las flores nocturnas, el oído que se orientaba por el sonido que emitían las lechuzas y la relación con la naturaleza, como los perros, que se domesticaron para servir como guardianes y no solo para cazar (Chanotis: 2013).

Algunos factores que permitieron el tránsito a nuevas formas de experimentar la noche fueron, por mencionar uno, la movilidad de las mujeres. Chanotis (2013) señala que en el periodo helenístico las mujeres fueron representadas con más fuerza en el espacio público y eso precipitó un cambio en la legislación y la aparición de dos figuras institucionales nuevas. El crimen y la inseguridad seguían siendo una gran preocupación por la sensación de peligro que genera la oscuridad, y las mujeres, al ser consideradas seres moral y físicamente más frágiles, necesitan supervisión. Supervisión para que se comportasen como la época dictaba que debían hacerlo y, supervisión para que los hombres *presos de la confusión de la noche* no las violentaran. Así surgieron los puestos en el gobierno de *general de la noche* y *el supervisor de mujeres*. Estas dos figuras permitieron que la sensación de seguridad aumentara y la noche se considerara un resquicio espacio-temporal más habitable. También aparecieron los *benefactores,* personajes adinerados que no gozaban del mayor prestigio y que organizaban banquetes y otros eventos a los que podían acceder miembros de otras clases sociales e incluso mujeres, niñxs y extranjerxs. También surgieron las asociaciones privadas y casas club en el periodo helenístico. Dichas casas se convirtieron en el principal recurso habitual de interacción nocturna para las élites (Chanotis, 2013).

El fin de la resurrección nocturna

Una de las principales características que definió esta etapa fueron los cambios que el comercio infringió en todos los aspectos de la vida cotidiana de grandes franjas poblacionales y permitió el surgimiento de clases medias. Uno de ellos fue la tensión interna provocada por los nuevos mandatos del tiempo comercial en contra del *tiempo de Dios*. El tiempo debía destinarse a trabajar en el día, y en las noches a descansar, reflexionar, rezar, pasar tiempo con la familia y procrear. La aparición de esta tensión entre modelos de vivir el tiempo es sumamente importante para pensar en la noche por dos motivos: en primer lugar, las actividades relacionadas con el comercio invadieron el tiempo típico de descanso y provocaron una demanda de distintos servicios nocturnos que otrora no existían. En segundo lugar, esta nueva forma de vida impuso pesar emocional sobre los mercaderes que, como la mayoría de la población, eran personas profundamente devotas. El tiempo cobró una gran importancia, se llenó de significados, su uso se consolidó como un dispositivo de distinción o en una consecuencia de la pobreza, incluso, a partir del siglo XIV, *perder el tiempo*, se convirtió en un pecado (Summers-Bremner, 2008: 36).

En este periodo, con el surgimiento del comercio y el inicio de la migración poblacional hacia las ciudades, se hicieron necesarios servicios de protección para la población general y no únicamente para las mujeres en la noche. Así, una de las actividades legítimas nocturnas era la vigilancia. En algunos hogares los hombres tomaban turnos para vigilar la casa y proteger al resto de la familia y vecinxs si compartían la habitación de descanso, mientras en la esfera pública empezaron a organizarse guardias a la entrada de las ciudades que, generalmente, llevaban a cabo los varones pobres (Ekirch, 2001).

Uno de los hallazgos más importantes en el estudio de la noche histórica es el que hizo Ekirch (2001); al hacer una revisión exhaustiva de textos que mencionan la noche, desde obras literarias, hasta decretos oficiales y crónicas, encontró 58 referencias entre 1300 y 1800 -mucho más comunes en textos europeos que norteamericanos- a dos etapas de sueño que tenían lugar en la misma noche. El

primer sueño[46] duraba alrededor de cuatro horas, seguido de un periodo de vigilia de entre una y dos horas llamado "resurrección nocturna" o "guardia" al que le sucedía un segundo sueño de cuatro horas más antes de levantarse por la mañana.

La *resurrección nocturna* también permitía que las personas "se levantasen de su cama para orinar, fumar tabaco e incluso visitar a lxs vecinxs cercanxs. Si permanecían en cama, podían tener relaciones sexuales, rezaban, pensaban en sus sueños y disfrutaban la vida sin niñxs" (Ekirch, 2001:349).

Este hallazgo visibiliza cómo el sueño que, pensamos, es como es porque así funciona el cuerpo humano, también se trastoca por fenómenos socioculturales que van desde la estratificación hasta la tecnología; Ekirch cita una pieza de John Taylor (2001:346) en la que asegura que el descanso es para los campesinos y personas con *mentes modestas* a quienes las tribulaciones más complejas de la vida no les quitan el sueño. Por otra parte, el modelo de sueño segmentado en dos, permitía que las personas reflexionaran sobre sus sueños que podían interpretarse como mensajes divinos o revelatorios. Entonces, por lo menos el primer sueño, no se entendía como un estado pacífico y pasivo en la vida de las personas, sino como un periodo activo que les permitía reflexionar y saber qué decisiones tomar sobre su vida diurna (Ekirch, 2001: 344). Al mismo tiempo, si pensamos en el ejemplo de Taylor, también podemos inferir, que el primer sueño, por sí mismo, fungía como una actividad recreativa para las clases modestas cuya vida nocturna giraba en torno al descanso mientras para otras personas de la misma condición social, la privación del sueño para realizar trabajos nocturnos era una alternativa de subsistencia económica a costa de un gran peso sobre sus conciencias, cuerpos y emociones.

En los hogares el periodo que ocurría entre la llegada a casa del trabajo y el momento del primer sueño se dedicaba a socializar y a las actividades de ocio mientras realizaban tareas domésticas que no requerían un gran esfuerzo físico o mucha atención como remendar ropa, a este conjunto de actividades, Ekirch las llama *"trabajos de la tarde"*. En algunas ocasiones los hombres asistían a las tabernas, se

[46] *First sleep,* erróneamente traducido como "sueño de belleza" o "dormir temprano" (Ekirch, 2001:348)

reunían en casas a las que iban cuentacuentos y en las ciudades más grandes, cada vez de forma más frecuente hacia el final de este periodo el entretenimiento nocturno empezó a incluir bailes, bailes de máscaras y burdeles (Ekirch, 2001: 350).

Hay actividades de naturaleza social que ocurrían en espacios privados que en ese contexto se convertían en una suerte de escenarios en los que se hacía gala de opulencia, en el siglo XVII las camas de la aristocracia y la realeza servían como locaciones para celebrar nacimientos, bautizos, matrimonios y muertes. Todos ellos, elaborados eventos sociales a los que asistía un gran número de personas. Así, el espacio íntimo se convertía en un espacio semipúblico para entretener a personas no tan allegadas, pero con quienes se tenía un compromiso social de algún tipo. La noche servía para socializar y así promover proximidades afectivas (Summers-Bremner, 2008: 36)

Los estudios sobre historia de la vida cotidiana han arrojado información sobre los rituales del día a día y generado conocimiento sobre la disposición arquitectónica de los hogares y el tipo y calidad del mobiliario. Al hacer la revisión de la literatura necesaria para configurar este apartado he observado que la mayoría de los rituales nocturnos tienen como finalidad gestionar las emociones, por este motivo haré un análisis de los rituales nocturnos descritos por Ekirch y Summers-Bremner en clave afectiva.

La *noche medieval* complejizó las afectividades de la *noche antigua*, en principio porque las transformaciones en el uso del tiempo que introdujo el comercio arrojaron a una franja poblacional a la vigilia nocturna. Mercaderes que *sentían* que debían estar dormidos estaban obligados a permanecer despiertos por las actividades relacionadas al comercio, con el peso moral que esto implica. El crecimiento de las ciudades hizo que los menos privilegiados trabajaran en las noches como guardias donde serían quienes tendrían que lidiar con los peligros de la noche. Independientemente de si efectivamente la noche era peligrosa o no, los guardias tenían que hacer una constante gestión emocional respecto a la representación del peligro nocturno. Estas variaciones hicieron a las personas hiper conscientes de la noche y reavivó las narrativas del peligro nocturno y las sensaciones

de indefensión obligándoles a urdir estrategias de gestión afectiva. Ekirch describe la cotidianidad del descanso en la *noche medieval* como un acto colectivo que se realizaba en cualquier habitación pues no había una clara distinción entre ellas y donde las clases privilegiadas dormían con sirvientxs que, en caso de ser jóvenes solteras, custodiaban su cuerpo para que conservara la virginidad y en el caso de ser varones, los entretenían y preparaban cocteles contra la ansiedad compuestos por alcohol y láudano (Ekirch, 2001:53). En los hogares que no eran privilegiados, frecuentemente se invitaba a amigxs de la familia o vecinxs a pasar la noche bajo un mismo techo y proveer contención emocional por la compañía o a través de actividades como guardias escalonadas. La costumbre de rezar en privado antes de dormir para pedir por la protección personal y de los seres amadxs empezó en esta época. La oscuridad seguía siendo uno de los principales motivos por los que la noche era difícil de habitar: con el comercio, la oscuridad representaba nuevos peligros; el peligro de ser asaltado o el peligro de navegar en la dirección equivocada en las noches sin luna si no se conocía bien el firmamento. Las personas que estaban acostumbradas a la interacción cara a cara y a obtener información del otrx y de la situación a través de los gestos, el vestido, las expresiones faciales y vocales, al ser arrojadas a la noche por las nuevas actividades económicas, tuvieron que educar los cuerpos para confiar en sus sentidos sin el contexto de la interacción. También recurrían a artilugios para iluminar la noche como antorchas hechas de sobrantes de tela pues las velas eran muy caras y privilegio de unxs pocxs (Ekirch, 2001: 250).

Paradójicamente, el periodo de la resurrección nocturna, aseguran Ekirch y Summers-Bremner (2001 y 2008) también era un periodo en el que los adultxs podían disfrutar de la vida *sin lxs niñxs*. Es decir, incluso cuando la noche era un espacio temporal plagado de amenazas a la integridad del cuerpo y el alma, como dice Ekirch (2008), había un alivio al despertar, encontrarse a salvo en el hogar y saber que lxs niños estaban dormidxs y que, por ese breve periodo de tiempo, podían tener un descanso también de la labor emocional, física y logística del cuidado de los hijxs.

Conforme las sociedades se han ido complejizando, la noche se ha ido habitando más, voluntaria o involuntariamente, coadyuvado por el proceso de

nocturnalización, y las estrategias de gestión afectiva alrededor de la noche, que no solo de la oscuridad, también se han ido complejizando.

En el siguiente apartado identifico cuatro tipos de gestión afectiva que permitía habitar la noche en este periodo con la finalidad de ordenar su experiencia vivida. Me concentro en los tipos de gestión afectiva ya que es la dimensión más evidente a partir de las reconstrucciones hechas por los expertos citados. Dichos tipos son por medio del servicio, doméstica, por medio de los objetos de la noche[47] (Summers-Bremner, 2008) y el saber del cuerpo.

Estrategias de gestión afectiva. Las primeras transacciones emocionales nocturnas

Este apartado se centra en la gestión de las afectividades como una dimensión clave en la comprensión histórica del comportamiento nocturno. Siguiendo la perspectiva figuracional de Elias, si bien el proceso de autocontención emocional se profundiza a lo largo del desarrollo social, dicho proceso no ocurre de manera aislada ni exclusivamente individual; se configura en contextos relacionales específicos, mediados por vínculos interdependientes y por los dispositivos materiales disponibles en cada época. La contención de los estados emocionales, por tanto, no puede entenderse únicamente como un logro individual, sino como una práctica situada que se sostiene en mecanismos sociales compartidos. Este análisis no pretende funcionar como una lectura autónoma, sino visibilizar cómo múltiples factores -materiales, relacionales y afectivos- co-construyen tanto las formas de autocontrol como la experiencia cotidiana de habitar la noche.

Gestión afectiva por medio del servicio

La compañía de la servidumbre que servía para entretener a los señores feudales, comerciantes acaudalados o miembros de la corte generaba una experiencia desigual de las emociones; su presencia aliviaba las emociones de miedo y ansiedad

[47] Con “objetos de la noche” me refiero a aquellos que adquieren un significado especial en ese contexto espacio-temporalo, similar a los objetos del ocio que propuse anteriormente, el alcohol se convierte en un objeto de la noche cuando se utiliza como un recurso para lidiar con las ansiedades provocadas por el peligro asociado a la oscuridad nocturna (Summers-Bremner, 2008)

experimentadas por la persona a la que se cuidaba, y que se concentraban y eran absorbidas por aquellxs que cuidaban. No hay trabajos que abunden al respecto en este periodo, pero la contención afectiva por servicio necesariamente va aparejada de una disciplina corporal. Lxs protectorxs seguramente sienten miedo, pero no pueden expresarlo verbal ni corporalmente, además, gran parte de la servidumbre que pasaba la noche trabajando lo hacía acompañando o cuidando y no defendiendo, de modo que sus conocimientos corporales tampoco eran un recurso de gestión afectiva para ellxs mismxs. La proximidad física por medio del servicio también genera proximidad afectiva que además de provocar estados afectivos positivos puede traducirse en privilegios materiales o de otro tipo (Canevaro, 2017).

Gestión afectiva por vínculos

Al compartir el techo con vecinxs que tienen los mismos miedos, la contención emocional es inmediata. Decidir reconocer un estado afectivo e imaginar que el otrx pasa por lo mismo y expresarlo es por sí mismo una estrategia. Valida los miedos, pero obliga a pensar una táctica para contrarrestarlos. Así, compartir cama y dividir los tiempos de vigilia para que todas las personas reunidas participen del cuidado del otrx -y a la vez disfruten del mismo-, no solo ayuda a sobrellevar la noche y a lograr efectivamente estar a salvo, sino que implica también la creación de redes sociales de amistad. Estas redes, además de la compañía, implican apoyo, empatía y generan cooperación en la vida diaria.

El cuidado que los padres proveen a lxs hijxs, y que las mujeres extienden a la unidad familiar en general, implica una labor afectiva constante. A este tipo de cuidado se suman también los periodos de descanso, como la vigilia mientras lxs hijxs duermen, que puede entenderse como un momento de pausa relativa. Ambas formas, tanto el cuidado activo como sus pausas nocturnas, pueden ser consideradas parte de las estrategias de gestión doméstica (Hochschild, 1989a). El tipo de cuidado que se realiza, así como las emociones que se experimentan y las que se expresan están generizados y también enclasados, por supuesto.

Gestión afectiva por medio de objetos de la noche

En este periodo los dos principales objetos de la noche que fungen como dispositivos materiales de gestión son las velas y los cocteles de alcohol y láudano; uno de ellos permite la visibilidad y disminuye los miedos mientras el otro actúa sobre el cuerpo, además de la dimensión de cuidado por servicio que mencionamos previamente. Así, son objetos codiciados a los que no puede acceder la población general, el consuelo que provee su uso está fragmentado y pocxs podrían experimentarlo. Al mismo tiempo, las personas pueden idear cómo fabricar dispositivos de iluminación caseros que cumplan con la triple función de iluminar y de dar tranquilidad y autonomía a quien los fabrica.

Gestión afectiva por medio del saber del cuerpo

El cuerpo es el recipiente de las emociones, el lugar sintiente que produce y recoge significados, aprende y aprehende (Sabido, 2012). El saber del cuerpo va desde saber interpretar los gestos y atavíos en la interacción cara a cara, hacer/portar los adecuados, hasta la propriocepción, pasando por el disimulo o la revelación de determinados estados de ánimo. Generar una nueva relación con el ambiente construido a partir del cuerpo es una estrategia de gestión emocional, si el cuerpo no aprendiese a ubicarse en un nuevo espacio, no se agudizaran los sentidos y no se pudieran *recoger* y reproducir nueva información en la interacción cara a cara, las personas sí estarían en completa indefensión. El aprendizaje del cuerpo y el control de los impulsos permitió nuevas generaciones de marineros, guardias nocturnos y chambelanes que aprendieron que la discreción también se expresa a través de movimientos corporales (Elias, 2016 y 2016b).

Esta complejización de emociones ante la nueva noche urbana, y de las formas de sobrellevarlas, abren paso junto con las nuevas condiciones materiales a "un componente precursor de la modernidad que no alude únicamente a la división de las esferas que caracteriza el Renacimiento, sino a la importancia y dependencia de las redes invisibles que se requieren en tantas áreas de la vida cotidiana" (Summers-Bremner, 2008: 66).

La noche moderna: distinción, sociabilidad y la autocoacción

La noche moderna se caracteriza por ser el periodo en el que la vida social se convirtió en una parte medular de la cotidianidad de las personas. La vida social en casa se sofisticó y, para las clases medias y altas, ocurría en su mayoría fuera de casa. Si bien las representaciones de la noche, y lxs habitantes de la misma seguían versando sobre las líneas del peligro, el comportamiento amoral y, en ocasiones, criminal, nuevos personajes empezaron a habitar la noche y a contribuir a la legitimidad de las actividades nocturnas públicas.

Si al principio de este periodo lxs habitantes de la noche que no pertenecían a estratos privilegiados eran percibidos como criminales pues "las personas honestas están agotadas por trabajar como para salir por las noches" (Summers-Bremner, 2008, 10), hacia el final poco a poco dejaría de asociarse únicamente con los criminales, prostitutas, brujas y estudiantes irresponsables, acaudalados, por supuesto, y empezaría a ser el dominio por excelencia de lxs cortesanxs, lxs artistas y bohemios además de los comerciantes (Becker, 2010; Elias, 2016 y 2016b), debo agregar, también de aquellxs de la clase trabajadora suficientemente necesitadxs o aptxs para laborar por la noche.

No quiero insinuar que habitar la noche se legitimó totalmente, sino que la narrativa del descontento y los juicios de valor que se hacían de ella ya no giraban en torno al peligro a lo desconocido, sino, a decir de Ekirch a una incomodidad más profunda y difícil de identificar: "la noche trastoca el orden social que prevalece de día" (Ekirch en Summers-Bremner, 2008). La significación de la oscuridad y la aparición de la penumbra y luz artificiales por los nuevos implementos tecnológicos obligaron a repensar la noche y sus posibilidades en un proceso que tomó siglos pues incluso se carecía del lenguaje para pensar en lo que se estaba experimentando sensorial y psíquicamente (Summers-Bremner, 2008:11). Como la autora explica, lo que estaba en juego era la negociación interna sobre la posibilidad de tener la libertad de transitar la ciudad a la hora que fuera, la decisión sobre ejercer esa libertad o no hacerlo y, al mismo tiempo, encontrar la forma de lograr un orden social nocturno para conservar la posibilidad del descanso y, sobre todo, de la calma.

La regulación de la noche se puso sobre la mesa, si bien se creía que había amenazas dentro de la ciudad, el *otro* peligroso, el *extraño* (Sabido, 2012) había dejado de ser el ladrón de poca monta y se había convertido en el campesino: las ciudades cerraban sus puertas a determinada hora para impedir la entrada de lxs *otrxs* que vivían en la periferia (Summers-Bremner, 2008: 113).

Es paradójico que aquellos que cuidaban las ciudades por la noche eran los más pobres, en algunos casos encerraban a los desposeídos en las torres de vigilancia para hacer guardia contra su voluntad. En el día, ese mismo trabajo lo desempeñaban los nobles y era motivo de honor y orgullo; la noche permite que sean los más vulnerables quienes son obligados a asumir más riesgos aun cuando son ellos precisamente quienes tienen menos dispositivos para gestionar los estados emocionales desagradables.

La vida social que tenía lugar en casa y que incluía a la familia y lxs vecinxs empezó a necesitar objetos de ocio nocturnos que se hacían más lujosos y con estándares estéticos más estrictos entre mejor posicionados se encontraran lxs anfitrionxs en la jerarquía social; las habitaciones donde hacían las reuniones en los hogares modestos debían estar acondicionadas con sillas alrededor de una mesa, no importaba la calidad o el material de éstas, pero era importante que hubiera *sillas y una mesa*. Es decir, no se utilizaba el piso o las camas, las nuevas costumbres indicaban la necesidad de ese mobiliario y, se ha descubierto, asegura Pardailhé-Galabrún (1991: 97) que incluso en los lugares más humildes había mantelería de buena calidad pues era parte de la dote de la novia. Hacer vida social, ser lxs anfitrionxs y *entretener* a lxs invitadxs empezó a regir la vida cotidiana de las personas al anochecer.

En las viviendas de las casas burguesas empezaron a construirse *cuartos de juego* cuya única funcionalidad era tener un espacio cómodo, que enviara un mensaje sobre el estatus de lxs anfitrionxs a lxs invitadxs. Los estudios sobre la vida cotidiana y los objetos han comprobado que en este periodo casi todas las actividades eran colectivas, “no hay registros [que avalen esta aseveración], pues no parece ser [un tema] importante, pero la cantidad y disposición de sillas y mesas lo confirman”

(Pardailhé-Galabrún, 1991: 173). Lo que tenemos, entonces, no es únicamente una nueva forma de entretenimiento, sino una nueva forma de organización de la vida social.

Si pensamos en los objetos, otro de los elementos que permitió que la vida nocturna se popularizara fue la regulación de los dispositivos de iluminación, si bien eran muy costosos, poco a poco los gobiernos de las ciudades hicieron que fuera obligatorio colocar linternas en sitios estratégicos. Las linternas puestas y mantenidas en un principio por lxs particulares se convirtieron en lámparas públicas y la penumbra empezó a colonizar los pasos más transitados de las ciudades. La mantelería, el mobiliario y los sistemas aún precarios de iluminación no fueron los únicos objetos de ocio nocturno presentes en el periodo, el café fue un elemento clave del desarrollo de la vida nocturna, del mismo modo que el alcohol, el tabaco, el té e incluso los libros (McInnes, 1988).

La coexistencia de viejas formas de trabajo y nuevos modelos de establecimientos de esparcimiento también abrieron paso a tipos de socialización que continuaban mezclando las arenas del descanso y el trabajo en un periodo que se preparaba para la fiscalización del tiempo de la siguiente época y la diferenciación de actividades. Muchas personas tenían sus talleres o locales comerciales en casa, y, frecuentemente, recibían a la clientela en la misma habitación donde la familia se encontraba en el momento, de modo que la idea del *tiempo libre* era difusa. La organización del tiempo y de las actividades de aquellxs que trabajaban en casa no tenían una clara línea divisoria como la de los campesinos que salían al campo y regresaban a casa al anochecer. La hospitalidad, entonces, era parte del servicio, abrir las puertas de la casa/negocio al cliente, y tratarle con deferencia, generaba proximidad afectiva y, entonces, lealtades comerciales[48]. Curiosamente, este tipo de dinámicas también ocurrían en establecimientos que solo ofrecían sus servicios en la noche: los cabarets y las cafeterías usaban el mismo comedor y la misma cocina

[48] Esta hospitalidad, que en la época moderna se logró accidentalmente, en la época contemporánea es una cuidadosa estrategia comercial alrededor de la cual se piensan los servicios e incluso determinados puestos de trabajo como las llamadas *hostess* -anfitrionas- en la economía de la experiencia.

para lxs clientes y las familias del propietario del negocio que habitaba y trabajaba en el local (Pardailhé-Galabrún, 1991: 116).

Para el siglo XVII las formas de vivir el descanso se habían transformado casi por completo, al inicio de los últimos años del siglo XVII desaparecieron las referencias al primer sueño y a la *resurrección nocturna* en las piezas literarias. Aquellxs que habitaban las zonas más afluentes y urbanizadas, las primeras en ser alumbradas artificialmente, comenzaron a dormir en un solo periodo ininterrumpido como hacemos actualmente. La costumbre se extendió a otros estratos sociales conforme la luz fue colonizando las ciudades hasta que el sueño fragmentado desapareció por completo (Ekirch, 2001:383).

La luz en los vecindarios opulentos permitió que las actividades de socialización a altas horas de la noche se extendieran a nuevos establecimientos, la nobleza no tenía que permanecer en los dominios del rey o en sus casas. La dimensión material del esparcimiento nocturno tenía una nueva cara que sacó a las personas de su casa y los llevó a sitios públicos: los jardines, cafeterías y salones de juego, principalmente. También estetizó los paisajes, obligó a *limpiar* las ciudades y fue la génesis de las atracciones turísticas.

McInnes (1988: 66) identifica la aparición de las primeras instalaciones físicas públicas dedicadas exclusivamente a las actividades de ocio en las que se organizaban *asambleas* que no eran sino reuniones, frecuentemente temáticas, con mayor o menos rigurosidad de atavíos en las que se bailaba, jugaba cartas, platicaba y bebía té. Las reuniones estaban sumamente ritualizadas y cada una fortalecía las relaciones sociales entre miembros de los mismos círculos, lo que promovía relaciones amorosas, alianzas políticas estratégicas y cualquier otro tipo de asociación social. Schivelbusch ubica el inicio de la noche que "engendró la vida moderna" (en McInnes, 1998: 68) en Inglaterra en 1700 con la apertura de los jardines de recreo Vauhall y Ranelagh. Los jardines habían sido acondicionados por los propietarios para abrirlos al público que pagaría por derecho de admisión y se utilizarían como salones de baile y pudieran organizarse eventos parecidos a los que tenían lugar en las cortes para las personas adineradas, pero que carecían de lazos

con la monarquía o la corte. Así, las clases medias sumamente acaudaladas pudieron experimentar los bailes de máscaras, aprender y generar disciplinas corporales, afectivas y rituales que fungían como recursos de distinción. Uno de ellos era la hora de llegada y retirada de los salones; entre más tarde llegaran y más tarde se retiraran, mejor era la posición social de la persona pues indicaba que no tenía necesidad de levantarse a trabajar por la mañana (McInnes, 1998). Los jardines cobraron tanta popularidad que cada uno abrió una sucursal en Nueva York y ambos peleaban por conseguir lxs clientes más exclusivos, del mismo modo que la clientela prefería el lugar que requería una inversión mayor en el costo de entrada y tenía expectativas más altas en cuanto al arreglo personal.

También empezaron a establecerse lugares destinados al turismo que se sometieron, y a las zonas circundantes a un proceso acelerado de estetización y *purificación* (Douglas, 1973). Las calles se limpiaron y se les pidió a los vecinos que no almacenaran leña, se unificó la apariencia de las fachadas, se prohibió tirar basura en las calles y se instalaron bancas para sentarse a disfrutar la *vista* (McInnes, 1998). Las personas acostumbraban tomar caminatas al aire libre por las tardes en las zonas recién estetizadas en donde podían admirar el paisaje justo antes de anochecer, pero también mostrarse a los demás antes de encontrarse más tarde en los jardines. *Acumular vistas* también se convirtió en un pasatiempo reservado a las élites pues viajar era costoso además de riesgoso.

Los cafés fueron otro de los lugares icónicos de la época que ofrecían un lugar de ocio que no involucraba alcohol, o no primordialmente, Summers-Benmer (2008:11) señala que el tráfico de esclavxs del siglo XVIII ocurría en los cafés a altas horas de la noche así que se bebía café para permanecer despiertos y había un atributo racional que se atribuía a la bebida y sus consumidores: los comerciantes que lo bebían eran hombres fríos, calculadores en oposición a aquellos hombres que estaban en una taberna en estado de ebriedad. La compostura de los comerciantes ayudó a legitimarlos a ellos, pero también a las cafeterías y a su uso por las noches, la autovigilancia era una estrategia de supervivencia y movilidad social mientras el autocontrol era una virtud en un mundo que empezaba a pensar en el *self* como un proyecto. La afluencia a las cafeterías era tal que los turnos de trabajo se extendieron

hasta a cuatro turnos que el servicio cubría. La extendida permanencia en los cafés facilitaba el intercambio de opiniones políticas y circulación de rumores, también eran centros de información, aunque sin intenciones de serlo: proporcionaban libros y periódicos a los clientes. Por eso se les atribuye una importante participación en el surgimiento de la opinión pública, varios reyes trataron de cerrarlos por miedo a conspiraciones, cuando fracasaron, la visita de infiltrados de la corte también era una práctica común (Summers-Bremner, 2008: 72).

Así como los horarios del servicio se extendieron, también los horarios laborales de aquellos con alto rango en las cortes se empezaron a extender, y las cenas y comidas relacionadas con el trabajo a las que se debía invitar a sus parejas mujeres empezaron a hacerse más populares y su asistencia no era opcional. Era complicado delimitar la frontera entre placer y negocios en las reuniones de esa naturaleza y, por supuesto, implicaban una estricta autovigilancia y una adecuada definición de la situación que permitiera marcar la distancia afectiva y personal idónea.

Del mismo modo, el ritmo de vida nocturno que tenían las personas más ricas y poderosas obligaban a todxs aquellxs que buscaban su favor, desde sus cónyuges hasta sus amigxs, aliadxs y sirvientes, a vivir de noche también. Por supuesto, el costo afectivo y físico era mayor para las personas entre menos prestigio social y recursos económicos tuvieran pues también tenían recursos de gestión afectiva más limitados. El único costo alto para las cortes imperiales era económico y parte de su prestigio radicaba, precisamente, en hacer alarde público del derroche de recursos financieros; los gastos en velas para satisfacer las necesidades lumínicas de cortes enteras que estaban despiertas por periodos de cuatro o cinco horas con luz natural era sumamente oneroso (Koslofsky, 2011:101). Las contradicciones entre el estilo de vida que se esperaba entre las cortes que competían entre ellas, al interior de la corte que buscaba el favor del rey y el resto del pueblo que reclamaba la disparidad de estilos de vida se recrudeció gravemente hacia el final del siglo XVIII.

Uno de los esfuerzos por reconciliar la percepción del estilo de vida de la corte con las expectativas del pueblo fue integrarlos a algunas actividades públicas de ocio y lujo a las que no tenían acceso de otra forma, por ejemplo, hacían representaciones

públicas de espectáculos que otrora solo habría presenciado el rey, sin embargo, habían elaborados manuales sobre dónde situar a qué personas dependiendo de su rango y su *gusto* (Koslofsky, 2001:112). Lxs cortesanxs estaban conscientes de que su sensibilidad estética estaba construida por toda una vida de estar expuesta a determinados contenidos, lo interesante es que estuvieran conscientes no solo de que las otras clases no tenía esa sensibilidad, sino que además *ignoraban que no la tenían*.

Este tipo de actos públicos que abrían el círculo inmediato del rey, pero que de ninguna manera eran masivos, tenían dos objetivos: en primer lugar, demostrar el su poder rey, pero al mismo tiempo presentarlo como generoso y, en segundo lugar, legitimar el uso de la noche por esas personas y para esos usos. Es decir, se inició una campaña que *reclamaba* la noche para los cuerpos legítimos y exigía que los cuerpos ilegítimos desaparecieran metafórica y literalmente del paisaje urbano nocturno. La noche se había convertido en el terreno de quienes podían pagar la iluminación y, por lo tanto, de decidir qué querían ver gracias a ella. Lxs nobles, herederxs, cortesanxs, comerciantes acaudalados y viajerxs tenían el uso legítimo de la noche (Koslofsky, 2011:145). Las personas de servicio podían vivir la noche, pero debían permanecer ocultas; como si pudiera habitar la noche, pero no disfrutarla. Los estudiantes, prostitutas, lacayos, ladrones, mujeres, niñxs, ancianxs y mendigxs se habían convertido en cuerpos ilegítimos también para la noche condenándolos a la invisibilidad.

Es necesario analizar cómo la nueva vida nocturna generó un complejo y reciente aparato de estratificación que distinguía a lo familiar de lo extraño, nuevas clasificaciones y sistemas corpóreo-afectivos que separaban lo propio de lo ajeno, y caracterizaban a lxs últimos como asquerosxs, peligrosxs o calificaban su comportamiento en términos de indignación. El derroche económico de lxs poderosxs se empezó a asimilar también en términos afectivo-corporales y la separación de aquellxs considerados inferiores al interior de las ciudades, empezó a ocurrir desde el desdén y el desprecio y no del temor.

La complejidad corpóreo-afectivo de esta época es quizá la más sofisticada de la historia. El desempeño adecuado en las funciones sociales podía garantizar riquezas, protección y estatus, del mismo modo, fracasar podía arruinar la reputación de familias enteras y perder el favor del rey, por ejemplo. El sometimiento del cuerpo a una disciplina de reciente creación y el uso de nuevos objetos de la noche como maquillaje especial para que favoreciera a las mujeres a la luz de las velas implicaba una gran carga afectiva y un importante cálculo y gestión emocional para navegar un mundo del que no se tenían referentes y se sofisticaba sobre la marcha.

En *La sociedad cortesana* (2016b) Elias no se propone analizar la noche como categoría temporal específica, pero ofrece una de las reconstrucciones más densas y detalladas de las formas de sociabilidad que la habitaron en las cortes absolutistas de los siglos XVII y XVIII. Aunque no discrimina las prácticas por franjas horarias, muchas de las actividades que describe ocurren en horario nocturno, por lo que su trabajo permite pensar las noches cortesanas como escenas públicas de distinción. A diferencia de Chanotis (2013) o Summers-Bremner (2008), cuyo interés está centrado explícitamente en el tiempo nocturno y en sus representaciones, Elias rastrea cómo ciertas formas de estar juntxs, marcadas por el autocontrol, la regulación emocional y la jerarquía performada, tomaron cuerpo en espacios y rituales que, en muchos casos, se desplegaban tras la caída del sol.

Las noches en la corte seguían un ritmo marcado por la etiqueta y las políticas de la visibilidad. Alrededor de las ocho de la noche, lxs cortesanxs comenzaban a circular por los corredores del palacio, desplazándose estratégicamente por galerías y salas menores antes de acceder a los salones principales. Estos recorridos estaban determinados por las intenciones de ser vistxs en el lugar y momento adecuados. Las vestimentas codificaban rangos, por ejemplo, los intrincados bordados con hilo de oro, los encajes importados y los colores reservados a ciertas jerarquías eran tecnologías visuales de pertenencia. Los gestos también estaban codificados; una mirada, una reverencia, el modo de caminar o de hablar funcionaban como intercambios simbólicos de *status*. La noche se volvía, así, una coreografía visible de jerarquía, donde el tiempo libre no se oponía al trabajo, sino al trabajo vulgar (Elias 2016b).

Los bailes y espectáculos nocturnos eran rituales de cuerpo disciplinado. En lugar de ser espacios de desinhibición, exigían precisión, contención y dominio de sí -el desplazamiento al interior de la coacción que también se expresa en el cuerpo-. Los bailes cortesanos, por ejemplo, debían ejecutarse sin mostrar esfuerzo, como si el cuerpo danzara sin peso. Un error mínimo podía marcar a alguien como torpe, groserx o indignx de su posición; una revelación de que no se pertenecía. Solo ciertxs invitadxs podían acceder a la pista central mientras lxs demás observaban, sabiendo que incluso su lugar en el salón hablaba de su lugar en la escala social. La disciplina corporal se entretejía con la vigilancia afectiva: moverse con gracia era también saber qué emoción mostrar, cómo y ante quién. En este contexto, el autocontrol emocional surgió como una necesidad estratégica donde mantener la compostura, evitar la ira o la efusividad, demostrar elegancia al disimular el deseo o la envidia era parte del cálculo para sostener el favor del rey. La vida en la corte estaba marcada por una lógica de dependencia permanente en tanto el prestigio no era estable y debía renovarse noche tras noche ante los ojos del soberano. Incluso la forma de bailar, de hablar, de sentarse o de escuchar respondía, en última instancia, a ese horizonte de legitimación (Elias 2016b).

Este control emocional que permeaba a todas las esferas de la vida cotidiana en la corte, también era evidente en las cenas cortesanas, donde incluso comer era una práctica jerárquica. Las cenas públicas del rey, específicamente el caso de las de Luis XIV, convertían la alimentación en espectáculo. La vajilla, los alimentos y el orden de los servicios codificaban diferencias de sangre, favor y rango. Comer en la noche cortesana no era un acto fisiológico de sostenimiento de la vida, sino una exhibición regulada, una escena de autovigilancia donde la espontaneidad quedaba excluida (Elias 2016b).

La noche cortesana, entonces, no funcionaba como espacio de desahogo emocional ni de *descontrol controlado*, sino como pedagogía de la contención. La iluminación, cuidadosamente distribuida con velas altas, permitía ver sin ser visto del todo; las conversaciones eran indirectas, a la vez que objetos de la noche, como los abanicos, construían una atmósfera que funcionaba como un dispositivo afectivo que definía la situación. Mostrar demasiado entusiasmo era signo de vulgaridad, del mismo

modo que reír fuera de lugar implicaba una falta en la interiorización de las normas no explícitas. Lo importante no era sentir, sino saber *sentir con elegancia*. Las reglas del sentir eran estrictas y el saber expresar dichos sentires, o no, un conocimiento encarnado que se ponía en exhibición noche a noche.

Incluso los objetos y los componentes sensoriales de las atmósferas nocturnas como el mobiliario, los aromas, los vinos o la música apuntaban a la sofisticación del gusto y no a la satisfacción de las preferencias personales. Los sentidos eran trabajados, había un proceso de aprendizaje, y también eran un recurso de posicionamiento en la jerarquía pues saber degustar, oler, mirar, escuchar de manera refinada era otra forma de distinguirse. La noche, entonces, no solo era una categoría simbólica o ritual; era una escena material encarnada, en la que la distinción también se olía, se tocaba, se miraba, escuchaba y se movía.

En este sentido, las descripciones de Elias (2016b) permiten leer la noche cortesana como una configuración compleja de poder, sensibilidad y clase, distinta tanto del uso religioso y afectivo de la noche en la antigüedad como de las formas más espontáneas o domésticas que adquiriría en periodos posteriores. Esta escena abre un nuevo momento en nuestra reconstrucción: aquel en que la noche comienza a ser habitada por cuerpos visibles, contenidos y jerarquizados no por la fe ni por el temor, sino por la expectativa constante de saber estar.

Además de los atavíos y el cálculo estratégico emocional en la interacción cara a cara, al transcurrir el tiempo y al arribar a la época moderna, la vista se situó como el sentido privilegiado que se consolidaría con el surgimiento y extensión de la luz eléctrica. Las personas y las ciudades se sometieron a procesos de estetización, departamentalización y transformación veloces y severos.

La gestión de emociones complejas dejó de ser una estrategia de supervivencia y se convirtió en un recurso de movilidad social, el ejercicio permitió también que las personas se pensaran a sí mismas en tiempos individuales y actuaran respondiendo a las preguntas sobre qué querían y quiénes eran.

La iluminación y el tiempo reloj

Murray Melbin (1978) hace un controversial análisis en el que compara la noche con la frontera[49] norteamericana del siglo XIX. Hay múltiples planteamientos de su trabajo con los que no estoy de acuerdo[50], pero la metáfora me parece útil para problematizar las complejidades de un tiempo/espacio que sigue en proceso de *conquista*. En primer lugar, la metáfora es sugerente porque resalta la necesidad de pensar en términos de espacio y no solo de tiempo; la noche implica una geografía propia. Las transformaciones de ritmos, en el sentido de Lefevbre (2004), muestran cómo la ciudad no deja de existir cayendo la noche; ahondar en los ritmos particulares al oscurecer permiten entender la ciudad como un ente integral cuya vida excede la luz del sol. En segundo lugar, la frontera del siglo XXI, implica criterios de admisión. La voluntad para *cruzar* no es suficiente; las fronteras tienen distintos dispositivos que permiten o prohíben el acceso e incluso, una vez ahí, delimitan el uso que se puede hacer de la noche. Las personas habitan aquellos lugares que, literalmente pueden pagar, además de aquellos donde se sienten cómodxs: donde conocen los códigos de vestimenta, comportamiento, aquellos que apelan a su experiencia de vida (Bourdieu: 1979). En tercer lugar, los mecanismos de control social nocturnos, como aquellos de los nuevos territorios, están en las primeras fases de su configuración, recientemente se han nombrado figuras gubernamentales cuya responsabilidad es gestionar las problemáticas y servicios de

[49] Para el autor una frontera es "un patrón de ocupación escasa en un tiempo o espacio, localizado entre una región más densamente poblada y una prácticamente vacía (…) [mientras] un establecimiento es una ocupación estable del tiempo y espacio por las personas y sus actividades." (Melbin, 1978: 5).

[50] El trabajo de Melbin (1978) está plagado de generalizaciones contundentes, por ejemplo; habla de que la autoridad esta descentralizada y la mayoría de los habitantes de la noche son hombres solteros jóvenes, pero no abunda en los motivos o cómo afecta esa situación, asumiendo que sea cierta, a la dinámica nocturna y los retos que pone sobre su esperada ocupación. Afirma que su paulatina conquista se debe a un superávit en la demanda de trabajo diurno y de energía y tiempo libre de los trabajadores tradicionales, olvida que la noche tiene significaciones y habitarla, o no hacerlo, no responde completamente a criterios racionales. Asevera que es un espacio idóneo para que los nuevos negocios florezcan y que, además, es propicio para generar lazos afectivos entre las "personas de la noche", que presenta como solidarios *per se* entre ellos, pero desconfiados con el resto y, hasta literalmente, criminales. Sus generalizaciones son arbitrarias y reduccionistas, varias de ellas son temas que han sido extensamente investigados y podría respaldarlas con literatura especializada, pero ignora la producción científica al respecto y habla, la mayoría de las veces, desde el sentido común.

la noche[51] mientras se negocian el derecho de diversión, trabajo y descanso. Los mecanismos e instituciones que llevan siglos funcionando en el día, así como las jerarquías y los usos legítimos, están en ciernes cuando se trata de la noche. También es importante pensar en las personas que trabajan en la noche como *extrañxs* respecto a las del día, las formas en que interactúan la vida nocturna y diurna del resto de sus habitantes y, sobre todo los sistemas de jerarquización, representación y las afectividades que de ellos derivan.

Si bien la reconfiguración de la noche se había precipitado hacia finales del S. XVIII, la propagación de la iluminación artificial en el S. XIX cambió definitivamente la vida nocturna en pocos años. Como mencioné de forma breve anteriormente, los primeros esfuerzos de iluminación fueron privados y con linternas, pero para 1820 Londres tenía la primera calle iluminada por gas. El cambio de la vida cotidiana a partir de este *objeto de la noche* fue radical, si bien la nueva iluminación propiciaba el entretenimiento nocturno, los cambios más profundos tuvieron que ver con la revelación de una vida nocturna oculta para las clases acomodadas y que se encargaba de hacer funcionar las ciudades: una suerte de *cosificación* de la cotidianidad ajena y en desventaja (Summers-Bremner, 2008). Summers-Bremner relata una recién encontrada fascinación de las clases medias por los submundos ocultos ajenos a sus marcos de interpretación, la noche permitía una nueva forma de explotación laboral industrial. Cobijaba los trabajos que denomina "oscuros" (2008: 113) y que tenían lugar mientras lxs otrxs dormían, sin embargo, ahora esos mundos también eran parcialmente visibles por la penumbra proporcionada por la iluminación de gas. París ofrecía recorridos nocturnos guiados por el sistema de drenaje, las *otras formas de vida* se habían convertido en un entretenimiento, "no es el caso de que la luz haya abolido la noche, por lo menos no al principio, sino que el alumbrado público, generado inicialmente por gas, convirtió a la noche en un espectáculo." (Nead en Summers-Bremner, 2008: 113).

[51] En abril del 2016 se celebró la primera reunión de alcaldes de la noche en Amsterdam: *The Night Major Summit* http://nachtburgemeester.amsterdam/ . El evento, iniciativa del alcalde nocturno de la ciudad, tuvo como finalidad compartir experiencias, problematizar la noche, pensar estrategias para gestar *ciudades 24 horas* y generar cursos de acción que permitan activar y mejorar la calidad de la vida nocturna en las ciudades.

Cuando la luz eléctrica[52] se convirtió en la principal forma de iluminación, el trabajo nocturno se popularizó. Otrora, quienes trabajaban en este horario eran principalmente lxs sirvientes de aquellxs que se divertían en la noche, debido a la iluminación artificial eléctrica, los turnos hábiles en las fábricas se expandieron; este tipo de trabajo también fue una nueva forma de explotación (Melbin, 1978: 3-5).

La expansión del trabajo vespertino y nocturno requirió servicios y entretenimiento para esas franjas poblacionales, la policía profesional empezó a vigilar las noches, se extendió el comercio y las transmisiones nocturnas de radio y televisión, con sus espacios comerciales, empezaron a estar al aire[53] (Ekirch, 2001). Según Melbin (1978), los espacios comerciales fueron ocupados por anunciantes cuyos productos estaban dirigidos a los trabajadorxs nocturnxs y no a aquellxs a quienes estxs servían, es decir, la clase obrera nocturna se convirtió en consumidora potencial y dejó de ser percibida únicamente como proveedora de servicios.

Es pertinente puntualizar que este nuevo tipo de vida nocturna es característico de las ciudades, si bien la oferta de nuevos recursos de recreación nocturna para las clases medias y altas era cada vez mayor, y la noche ofrecía nuevas fuentes de trabajo y nuevas formas de significar la noche y significarse *en* ella catalizadas por dispositivos materiales como los sistemas de alumbrado, en las comunidades rurales y la periferia de las ciudades, hasta el S. XIX había personas que seguían practicando el sueño fragmentado.

La electricidad y los estudios sobre la luz en general han recibido mucha atención, Jakle (2001) señala que además de las transformaciones sobre las representaciones de la noche, la posibilidad de extender el tiempo de trabajo y el entretenimiento, en realidad la electricidad cambió literalmente el panorama de las ciudades. Las

[52] La principal diferencia entre la iluminación generada por gas y la eléctrica, es que la de gas proporcionaba una luz tenue apenas más brillante que la de las velas y con el mismo tinte anaranjado, por eso se dice que no *iluminaba* propiamente, sino que producía una especie de penumbra. Además, la luz eléctrica, por supuesto, nunca está en manos de la domesticidad pues está controlada por los gobiernos y la iniciativa privada desde un principio.

[53] Para 1976, en EE.UU, el 12% de la población económicamente activa laboraba después del anochecer y 2.5 iniciaba su turno de trabajo pasada la media noche (Melbin, 1978: 5).

ciudades iluminadas eléctricamente pudieron extender su superficie ya que las personas no buscaban estar concentradas en un mismo sitio para sentirse seguras, además, fue posible robustecer paulatinamente la red de transportes a través del metro o el trolebús y así transitar las ciudades y sus nuevas longitudes. Paradójicamente, también posibilitó las grandes urbes densamente pobladas que crecían verticalmente gracias al elevador. Asegura, además, que el alumbrado público, particularmente en Norteamérica, se instaló con la finalidad de facilitar los viajes en automóvil, por ese motivo las principales rutas automovilísticas fueron las primeras en iluminarse, pues tenía una intención práctica (Jakle, 2001). Jakle olvida problematizar esa jerarquía, si las áreas prioritarias para iluminar eran aquellas por donde transitaban automóviles, entonces lxs automovilistas y sus pasajerxs eran prioritarixs; revela un nuevo tipo de usuarixs legítimxs de la noche de los que los gobiernos de las ciudades están dispuestos a cuidar.

La iluminación permitió que la noche fuera menos amenazadora incluso en el ámbito doméstico y las horas de convivencia familiar empezaron a extenderse a la noche (Ekirch, 2001). En el ámbito público la iluminación contribuyo a que la noche se percibiera como más segura, sin embargo, las clasificaciones del mundo nocturno se sofisticaron y la luz no solo implicaba seguridad; ciertos tipos de iluminación con distintos fines hicieron que la ciudad empezara a complejizarse y las personas poco a poco empezaran a reconocer y usar la luz para alumbrar marquesinas, jugar con la media luz en los bares de moda, iluminar con luz blanca brillante comedores, supermercados, hospitales y farmacias 24 horas, las luces de colores se utilizan para iluminar monumentos, identificar colores con causas y celebraciones, e incluso la ausencia de luz envía mensajes de solidaridad y luto.

Summers-Bremner (2008: 18) acuña el término *analfabetismo nocturno*[54] para referirse a la incapacidad que las personas tienen para describir sus interacciones con la oscuridad, así como distinguir y gestionar distintos tipos de oscuridad. Si en épocas pasadas el saber del cuerpo era una estrategia de gestión de los estados afectivos negativos ante la oscuridad, la luz ha reducido la necesidad de aprender a

[54] En inglés, *nocturnal literacy*

lidiar con la noche; lo que vivimos es una suerte de colonización de la noche por las formas del día. El problema es que si nos enajenamos de la oscuridad y esperamos que la noche sea un espacio idéntico al día, continuamos la representación de la noche como un espacio misterioso y peligroso, además de que las experiencias negativas experimentadas en la noche siguen teniendo una resonancia mayor por la sensación de vulnerabilidad. No dejamos de temerle a la noche, lo que hicimos fue erradicar la oscuridad a costa del firmamento y el descanso.

La noche contemporánea, mucho más habitable y que involucra entretenimiento y trabajo de diversos tipos para una gran variedad de personas, donde cada vez más actividades diurnas están disponibles, coincidió con el inicio de la fiscalización del tiempo-reloj en el contexto capitalista (Martineau, 2015).

Si bien el tiempo-reloj se había introducido en la vida de las personas y apuntaba a un nuevo tiempo social orientado hacia las necesidades individuales -en oposición a las de dios o las de la comunidad-, su coexistencia con el capitalismo fue el acontecimiento que revolucionó la experiencia temporal cotidiana contemporánea. Las prácticas industriales que para este momento ya se habían extendido a la noche, se rigen por el tiempo-reloj que Adam describe como "diseñado por los humanos, abstractamente descontextualizado y cuantificable" (Adam en Martineau, 2015: 107). La coincidencia del tiempo-reloj con el capitalismo "permitió que floreciera una economía de tiempo y que la conexión entre el tiempo y el dinero pudiera ser establecida" (Adam en Martineau, 2015: 107). Es en esta coincidencia que los coloquialismos como "el tiempo es dinero" cobran sentido. Las actividades se empezaron a organizar alrededor de la lógica capitalista que ordena los días por horas de trabajo y lo producido en ese lapso. La fetichización del tiempo colonizó cada esfera de la vida urbana cotidiana y las personas, no solo sus empleadorxs, empezaron a contabilizar los tiempos que destinaban a cada actividad incluyendo comer, los tiempos muertos dedicados a transportarse, a hacer mandados y, sobre todo, las horas libres. El uso de relojes personales se extendió, así como la colocación de relojes visibles en edificios púbicos además de constantemente señalar qué hora es en los programas de radio y con un contador en los programas televisivos matutinos (Summers-Bremner, 2008: 121).

El *tiempo libre* se convirtió en el anhelado tiempo para sí, en contraste con el tiempo laboral que era tiempo trabajado para *alguien* más. La experiencia de la escasez de tiempo se convirtió en una sensación colectiva y se empezó a "robar" tiempo al descanso. Con tal de disfrutar más tiempo libre, las personas organizaron su vida social, cada vez más, alrededor de la noche y la habilidad de permanecer despiertos, activos, y *fuera,* se entendió como una suerte de cualidad cosmopolita que había que enaltecer[55].

El tiempo de sueño que ahora se entiende como tiempo de inactividad se convirtió en el principal recurso para obtener más tiempo libre; lo primero que se sacrifica para tener disponibilidad para las actividades sociales o recreativas es el tiempo de sueño. Se hacen evaluaciones constantes del mismo y, usualmente pierde, cuando se compara con otras actividades puesto que, en principio, las personas entienden ese tiempo como efectivamente *suyo*.

Para entender la importancia de ese *tiempo de ocio,* es necesario referir a la noción de la modernidad no como un periodo histórico, sino como un proyecto sociopolítico que implica la capacidad de autonomía y autarquía y que, por lo tanto, plantea la decisión cotidiana para las personas sobre cómo quieren vivir, qué quieren hacer, dónde, con quién e incluso cómo prepararse para ello pasando desde qué camino laboral perseguir, hasta qué ponerse cada mañana (Giddens, 1997). En contextos donde la meritocracia es el sistema de valores que rige la existencia cotidiana, pero no la disponibilidad de oportunidades, las personas buscan resquicios donde creen que efectivamente pueden hacer lo que mejor les place, aquello que coincide con el proyecto de sí mismxs que han creado. Si el lugar donde trabajan o el oficio que desempeñan en gran parte están determinados por la disponibilidad estructural que los precede, entonces, sus tiempos libres serán el espacio donde pueden *ser quienes son* y donde se encuentren con quienes son como ellxs.

[55] Summers-Bremner habla de la nueva incapacidad de desconectarse del ajetreo cotidiano y de cómo la capacidad de experimentar todo lo que la noche tenía que ofrecer se expresa en términos industriales, ejemplifica la aseveración con un artículo del New York Times de 1881 en el que se declara la necesidad de *tener energía* y de cómo "los hombres, como las baterías deben medirse por la energía de la que pueden disponer y no de la que gastan" (Miller en Summers-Bremner, 2008: 123).

La vertiginosa transformación de los significados de la noche, los horizontes de interpretación, las formas de vida, de los repertorios nocturnos disponibles y de los objetos de ocio y de la noche, específicamente entre los siglos XIX y XXI, ocurrieron a costa de un importante peso emocional en las personas "con un aumento poblacional, aumenta el ruido y el entretenimiento, así como el crimen y el miedo al crimen, lo que provoca ansiedad. Y cuando la ansiedad provocada por las preocupaciones respecto al orden público de la noche se convierte en un problema a debatir, como fue el caso en las ciudades americanas y europeas en la época en el periodo industrial, la noche se convierte en un campo de batalla ideológico[56]", se plaga de fuentes de ansiedad, pero también de recursos para distraerse de ella (Summers-Bremner, 2008: 110).

El nuevo ritmo de vida de las ciudades genera una disciplina afectiva que, si analizamos las transformaciones nocturnas, no solo continúa en la noche, sino que se recrudece en ella. Por una parte la noche, como la noche es el tiempo no laboral de la mayoría de las personas, y se hace, presumiblemente, lo que se *decide* hacer, existe una fantasía operativa de lo que debe ser la experiencia; las personas habitan la noche con el fin de tener experiencias placenteras al lado de aquellxs cuya idea de diversión coincide con la propia, sin embargo, esa expectativa se contradice con las representaciones aún vigentes de la noche como peligrosa, y además, con el peligro real experimentado por la ciudadanía discontinua (Gwiadzinski en Straw, 2014: 194). Sin embargo, esa condición estructural pocas veces es reconocida por las personas que asumen o a las que se les atribuye la culpa por haber sufrido algún abuso en la noche, pero también asumen la culpa por fracasos en la socialización nocturna. El fracaso al conocer la definición de la situación, los rituales, entonación y códigos de los lugares que visitan, cada vez más especializados, provocan rechazo y una profunda sensación de vergüenza y desarraigo.

[56] Summers-Bremner especifica que habla de las ciudades europeas y americanas porque existen trabajos sobre distintas culturas orientales que demuestran representaciones mayormente benignas sobre la noche, además de patrones de vida nocturna extensos disociados del entretenimiento, por ejemplo, Steger y Brunt (2003) identifican hasta seis turnos de servicio y consumo en sus mercados callejeros.

El ritmo de vida de las ciudades de los siglos XX y XXI también precipitó una nueva forma de vida psíquica (1969:48), como la llama Simmel. Se refiere a la disciplina mental para aprehender un sinfín de elementos nuevos en periodos mínimos de tiempo donde el riesgo, por la proximidad física que hay entre otras personas, puede generar encuentros volátiles y violentos si se comete algún error y se trasgreden ciertas barreras. El resultado, dice el autor, es una sensación generalizada de distancia donde la mayor cortesía que se puede tener con un extraño en la metrópoli es la indiferencia. Esa distancia se logra a partir de una "(…) sensación de repulsión que se [modula] a través de una jerarquía de simpatías, aversiones e indiferencias." (Simmel, 1969: 49). La ciudad genera un repertorio de sensibilidades, mecanismos psíquicos y afectivos precisos y cruciales para ordenar la vida cotidiana.

El ritmo de la vida cotidiana en las grandes ciudades con la sensación crónica de falta de tiempo y cansancio ha generado disciplinas corporales alrededor del descanso. Lograr descansar ocho horas como recomiendan lxs médicxs y hacerse de objetos de la noche idóneos para ese fin como cortinas que bloquean la luz, colchones y ropa de cama de determinado material o aplicaciones digitales que monitoreen los ciclos de sueño para despertar menos descansados es una importante manifestación del *quantified self*[57]. Al mismo tiempo, para otro grupo de personas, someter al cuerpo y negar el cansancio para seguir trabajando, o para seguir divirtiéndose, por las noches es una de las paradojas de la noche contemporánea.

Aquello que se puede hacer en la noche, las actividades por las que voluntaria o involuntariamente *robamos* tiempo a nuestro sueño son más variadas que nunca.

Las ciudades atrajeron visitantes con su oferta de consumo y así aquellxs que no habitaban las metrópolis pudieron empezar a experimentar la vida nocturna urbana. Las ciudades con bares, restaurantes, autocinemas y fábricas con turnos que abarcaban las 24 horas empezaron a ampliar los horarios de los supermercados, las tiendas departamentales, gasolineras, farmacias, hospitales y ofrecer mejores servicios como vigilancia o el mantenimiento de guardias de los servicios de

[57] El *quantified self*, o *yo* cuantificado se refiere a la cultura de la auto-medición en donde el autoconocimiento del cuerpo se da a través de números y el monitoreo constante de las prácticas alimenticias, de sueño, de ejercicio y de otras funciones y actividades corporales (Ajana, 2017).

emergencia en cada sede. Esta nueva oferta legitimó la presencia de distintos actores en las calles, el nuevo habitante legítimo de la noche por excelencia fue la juventud: la modernización con su énfasis en el *self* como un proyecto, empezó a considerar a esta etapa, a decir de Hobsbawm, (Hobsbawm en Franzén, 2002: 47) no como el último periodo antes de convertirse en adultxs, sino como una etapa formativa como personas. Así, lxs jóvenes empezaron a tener derecho de *buscarse* a sí mismos, encontrarse con otrxs jóvenes y experimentar lejos de la mirada de la figura parental. Pero también están lxs adultxs, los invisibles que buscamos *descubrir* en este trabajo.

Una lectura desde los repertorios de ocio y de lazos afectivos

La noche, en tanto configuración sociohistórica, no puede ser pensada como un reverso del día ni como un contenedor vacío de actividades espectaculares. A lo largo del recorrido presentado en este capítulo, lo que emerge no es una cronología de prácticas sino una transformación estructural de las formas de estar juntxs en la noche. Lo que aquí se revela son *repertorios de ocio nocturno* y *repertorios de lazos afectivos* que se reconfiguran históricamente bajo condiciones materiales, simbólicas y emocionales desiguales. Estos repertorios no se limitan a un catálogo de actividades o vínculos, sino que expresan con nitidez cómo se construyen las posibilidades diferenciales de habitar el tiempo nocturno como espacio legítimo, deseable o temido, según la posición social, el género, la condición material y la figura corporal.

El marco figuracional-desarrollista permite reconocer que las transformaciones de la noche no se dan como sustitución de unas actividades por otras, sino como *reordenamientos de las interdependencias sociales*, donde la distribución de cuerpos, afectos, vigilancias y dispositivos configura qué nociones de "vida nocturna" se vuelven posibles. En los regímenes premodernos, por ejemplo, el ocio nocturno no aparece escindido de la vida productiva o espiritual, sino integrado a un continuo vital donde la observación del cielo, la participación ritual, el banquete y el descanso compartido eran repertorios legítimos anclados en el saber del cuerpo y en la proximidad de los vínculos. La fragmentación del sueño y la densidad emocional del

duelo o la contemplación daban lugar a la noche como un espacio de *interioridad común*, donde la experiencia afectiva no era privatizada, sino codificada colectivamente. Pero incluso allí, como muestra el texto, ya operaban distinciones entre cuerpos legítimos e ilegítimos: las mujeres pobres que oficiaban rituales nocturnos eran sospechosas; los hombres que consumían servicios sexuales eran reconocidos, mientras que las prostitutas eran invisibilizadas o castigadas. El repertorio de la noche no era uno, sino múltiple y jerarquizado.

Con el avance de los procesos de mercantilización y la expansión urbana, el capítulo documenta cómo la noche se convierte progresivamente en un territorio a gestionar. Esta gestión no solo involucra una regulación externa -a través de la vigilancia, la moral religiosa o la intervención estatal-, sino una intensificación de la *gestión afectiva*, es decir, de los modos en que las personas aprenden a lidiar con los afectos que la noche produce o amplifica. Aquí se revela un giro clave: la noche ya no es solamente el espacio del misterio o del recogimiento, sino también del riesgo y del espectáculo. Surgen nuevas figuraciones de vigilancia y cuidado (lxs sirvientes nocturnxs, lxs vecinxs vigilantes, los supervisores de mujeres), pero también nuevos objetos , dispositivos tecnológicos y saberes del cuerpo que permiten habitarla parcialmente como velas, antorchas, infusiones, mantelería, mobiliario, horarios, atavíos. La noche se tecnifica en su habitabilidad.

El ocio deja de ser mera suspensión del trabajo y se convierte en *marcador de distinción social*, como cuando el orden del ingreso a los jardines de recreo o la duración de la estancia en una fiesta nocturna indican rango y capital. La propia visibilidad se transforma en un privilegio pues las ciudades iluminadas con gas primero, y electricidad después, reconfiguran el derecho a ser vistx y a ver. Los cuerpos ilegítimos de la noche son relegados a la penumbra o bien expulsados del paisaje recientemente estetizado. Se configura así una nueva cartografía nocturna donde la luz artificial produce espacios de goce para unxs y de vigilancia para otrxs. La noche, entonces, deja de ser opaca para volverse selectivamente translúcida, muestra lo que es legítimo mostrar y oscurece lo que debe mantenerse fuera del foco.

Este proceso de estetización y diferenciación coincide con una transformación radical de los lazos afectivos. Si en las etapas anteriores los vínculos se activaban en torno a la necesidad de compartir techo, calor y vigilancia (vecindad, cuidado familiar, rezo común), en la modernidad se vuelven performativos, estratégicos, a menudo ritualizados en espacios públicos, mediados por el consumo y regulados por la compostura. El afecto deja de ser inmediato o espontáneo para volverse una *tecnología de movilidad social*: saber cuándo retirarse de un salón, cómo comportarse en un café, qué emociones exhibir y cuáles contener. A través de estos cambios, se consolida un repertorio afectivo que excluye por incompetencia a quienes no han sido socializados en esos códigos: lo emocional también se vuelve capital, y el fracaso en su gestión puede implicar vergüenza, desarraigo o marginación.

El capítulo busca enfatizar que esta creciente complejidad no implica una expansión equitativa de la noche, sino una profundización y reproducción de sus desigualdades. Mientras ciertos grupos acceden a nuevas formas de goce, otros quedan atrapados en los márgenes de la visibilidad, en el trabajo emocional no reconocido, en la vigilancia o en el miedo. Las ciudades iluminadas revelan más que nuevas posibilidades: revelan también quiénes han sido autorizados a tener noche. Como lo indica el análisis de Summers-Bremner (2008) y Ekirch (2001), la desaparición del sueño fragmentado y la imposición del tiempo-reloj capitalista no liberan al cuerpo, sino que lo subordinan a una lógica de eficiencia y productividad que se extiende incluso al ocio. El tiempo libre, ahora escaso y contabilizado, se convierte en el único espacio donde las personas pueden ser "quienes son", aunque ese "ser uno mismx" esté mediado por condiciones estructurales impositivas y limitantes. El ocio nocturno contemporáneo aparece así como un refugio ficticio de autonomía, intensamente regulado por el mercado, la clase, el género, el capital cultural y la regulación afectiva.

Finalmente, la noción de "analfabetismo nocturno" (Summers-Bremner, 2008) señala una dimensión crucial: la pérdida de saberes del cuerpo, de tecnologías afectivas y de códigos de lectura de la oscuridad. La noche colonizada por la lógica del día no solo transforma la arquitectura y los horarios, sino también las formas de

vinculación, de expresión emocional y de percepción del entorno. Así, el repertorio afectivo contemporáneo se construye en tensión entre el deseo de comunión y la experiencia de la distancia; entre la aspiración cosmopolita y un aprendizaje autogestivo para aprender a "estar en la noche" y también entre la promesa de autenticidad y el peso de la autovigilancia. Estas tensiones configuran una disciplina emocional nocturna que no descansa, y que ordena tanto la vida íntima como la visibilidad pública.

Asi, la historia de la noche no es solo la historia de sus usos, sino la historia de sus desigualdades afectivas. Cada época no solo organiza qué se hace en la noche, sino también cómo se siente, con quién se comparte, qué cuerpos la pueden habitar y qué vínculos se habilitan o se clausuran, además de con qué recursos materiales, afectivos y personales se le hace frente. La noche es una construcción histórica, material y emocional que refleja y reproduce las jerarquías más arraigadas de la vida social, en las que, sin embargo, quedan resquicios para la resistencia y la reformulación.

Anexo 2. La evolución de la noche en México. De Mesoamérica a la actualidad

El interés principal de este apartado es entender la configuración actual de la noche en la Ciudad de México a través de reconstrucción histórica que permite observar los cambios en su organización social, material y afectiva. Busco abonar a la comprensión de cómo se han transformado las condiciones para habitar la noche enfocándome en qué prácticas, cuerpos y vínculos se han considerado legítimos en distintos momentos, y qué dispositivos han regulado esa presencia.

Este recorrido se detiene en una serie de escenas que permiten observar desplazamientos significativos en las formas de vivir la noche. Desde la estructuración astronómica del tiempo mesoamericano, hasta los dispositivos contemporáneos de regulación urbana y vigilancia, el análisis muestra cómo la noche ha sido una dimensión históricamente construida. Se trata de un espacio con reglas, tecnologías, sensibilidades y formas específicas de interacción.

La pregunta que guía este anexo es cómo se ha producido, en cada época, el derecho a habitar la noche. No entendido como una norma jurídica, sino como un marco histórico que delimita quién puede estar, moverse, trabajar o encontrarse en la noche bajo determinadas condiciones. Esta perspectiva me permite observar no solo las transformaciones en las actividades nocturnas, sino también los cambios en los vínculos sociales y los afectos que organizan la experiencia del tiempo nocturno.

La noche mesoamericana

Este subapartado ha sido construido en su totalidad a partir del libro *Observadores del cielo en el México antiguo* de Aveni (1980), que analiza con detalle el papel de la observación del firmamento nocturno en las culturas mesoamericanas. A partir de su reconstrucción, identifico figuras de autoridad vinculadas al saber astronómico, así como un sentido afectivo de la noche como tiempo legítimo para la organización social, política y simbólica.

En el mundo mesoamericano, la noche no era concebida como un intervalo de oscuridad entre dos periodos diurnos, sino que era un componente estructurante de

la vida cotidiana, del pensamiento mítico y de la organización social. El trabajo de Aveni (1980) permite reconstruir una serie de prácticas que estructuraron la noche como un tiempo funcional, donde el conocimiento astronómico organizaba el calendario agrícola y ritual, del mismo modo que definía jerarquías dentro del orden social. A partir de la relevancia de la lectura del firmamento y el *expertise* necesario para hacerlo, que era accesible solo a miembros con poder, es posible afirmar que la noche fue un recurso que no se distribuyó de forma equitativa.

Una de las dimensiones centrales de dicha estructuración que permeaba a todos los aspectos de la vida, fue la relación entre la noche y el firmamento, que funcionaba como superficie de organización simbólica y temporal.

El cielo nocturno era un sistema de referencia, podríamos llamarle un archivo de signos que permitía organizar el tiempo, la agricultura, los ciclos rituales y las trayectorias del poder. Como asevera Aveni (1980), los pueblos mesoamericanos interactuaban con el firmamento al incorporarlo en sus construcciones, lo dibujaban en códices, lo narraban en mitos y lo traducían en calendarios que marcaban ritmos vitales y ceremoniales. Esta agencia no se limitaba a ordenar el tiempo, sino que también se manifestaba en la forma en que se poblaba el mundo nocturno con entidades dotadas de significado y poder.

La noche mesoamericana estaba organizada por entes que participaban en el equilibrio del mundo; unos de los más relevantes eran los cuerpos celestes visibles al anochecer, pues eran signos que comunicaban mensajes divinos, advertencias, y anunciaban tiempos propicios o peligrosos. Los calendarios rituales estaban profundamente vinculados con las observaciones astronómicas, y esa vinculación no solo era técnica, sino afectiva. La noche generaba respeto, misterio, incluso temor, pero también ofrecía claridad en el plano simbólico.

La dimensión simbólica y emocional de la noche se sostenía en gran medida por medio de la práctica sistemática de observación astronómica, y también era central para el funcionamiento político y ceremonial de las sociedades mesoamericanas. Por tanto, no se trataba de un conocimiento ornamental o secundario.

Su ejercicio estaba reservado a figuras específicas, cuya autoridad no solo dependía de su acceso al cielo en tanto conocimiento especializado, sino también en el papel que le confería en la gestión colectiva del tiempo y el sentido.

Así, los cuerpos expertos que habitaban esa noche eran también cuerpos legítimos. Los sacerdotes, los astrónomos-sacerdotes, los guardianes del calendario, y las personas que les servían eran figuras autorizadas para moverse en la oscuridad. A esto me refiero al afirmar que la noche era un espacio de distinción y de jerarquía, ya que no cualquiera podía apropiarse de ella. Este saber también generaba una economía afectiva diferenciada: quienes comprendían el cielo podían controlar los temores del resto, modificar y comunicar significados y producir estados afectivos como la tranquilidad o la alarma.

Los conocimientos expertos alrededor de la observación del firmamento y sus estrellas no permanecían en un plano intangible, también organizaron el espacio construido, dejando huellas visibles en el diseño urbano y arquitectónico de las principales ciudades mesoamericanas.

Las edificaciones como las plataformas y templos en Teotihuacán se construyeron orientadas de forma que ciertos cuerpos celestes fueran visibles en momentos clave de la noche. La arquitectura respondía a estos saberes, no los ilustraba, eran su inscripción. Esto indica no solo un dominio técnico, sino una voluntad de habitar el tiempo nocturno de forma sensible. La orientación arquitectónica refleja la importancia de los fenómenos celestes en la vida urbana, ceremonial y política.

La voluntad de inscribir el cielo en la tierra revela que la noche operaba como una tecnología de organización social a múltiples escalas literales y simbólicas.

La capacidad de ordenar lo colectivo a partir de la oscuridad se hacía especialmente patente en ciertos momentos rituales que condensaban observación, decisión y disminución de los temores. Uno de los ejemplos más representativos de la relación entre vigilancia nocturna y la decisión colectiva es la ceremonia del fuego nuevo que se realizaban cada 52 años al cierre de un ciclo de calendario. Ésta dependía de una secuencia de observaciones nocturnas que confirmaban la continuidad del universo

como lo conocían. Así, los ciclos celestes eran interpretados como validación de la estabilidad del universo, y, por lo tanto, representaban también la estabilidad y continuidad de la existencia cotidiana de las personas. Si las estrellas no aparecían en el momento esperado, el universo corría el riesgo de colapsar. El fuego, representativo de la vida, no se encendía sin esa señal. Lo que se ponía en juego era el futuro colectivo, condicionado por una lectura precisa del cielo. De esta forma es posible inferir que no era un marco pasivo para los rituales, sino una superficie viva que exigía interpretación y legitimaba decisiones.

Sin embargo, esa lógica de observación no quedaba reservada a los grandes rituales de inicio y fin de ciclos. También organizaba gestos cotidianos, como las actividades necesarias para el sostenimiento de la vida, lo que repercutía en las prácticas cotidianas, como los esfuerzos agrícolas que dependían de la lectura del firmamento para anticipar lluvias o sequías.

En el tenor de sus impactos sobre la vida cotidiana, la noche no solo organizaba el trabajo, sino que también habilitaba formas de relación, cuidado y sentido que escapaban a las estructuras oficiales del saber.

No es una sorpresa que el conjunto de las características de la existencia estructurada alrededor de la noche produjera experiencias emocionales colectivas. Si bien las personas que no pertenecían a la élite observaban la salida de ciertas estrellas para planear siembra y cosecha, también marcaban los tiempos para contar historias, convivir, o practicar rituales familiares. La noche ofrecía un tiempo de comunión, de escucha, de introspección y quietud, actividades que espejeaban la historia de los territorios que a la postre conformarían Europa, que exploramos en el capítulo anterior. Aunque estas prácticas no formaran parte del saber oficial ni estuvieran institucionalizadas, producían orientación y sentido.

Esta constelación de usos, creencias y afectos nocturnos remite a una lógica más profunda sobre el origen y la estructura del mundo; para estas culturas, el mundo nace en la oscuridad y se ordena desde ella. La oscuridad era una condición de posibilidad para actuar, pensar y decidir.

Desde este periodo podemos ver cómo la noche de los territorios que se convertirían en México, su sentido, agencia y sensibilidades, contrastan con nuestro horizonte de sentido contemporáneo. La legitimidad y centralidad nocturna no permanecerían intactas frente a los cambios históricos posteriores. Esta concepción estructural y afectiva de la noche se transformó radicalmente con el paso del tiempo. Trayectoria que nos proponemos repasar de forma somera.

La noche virreinal y sus transiciones

Con la llegada del orden colonial, el vínculo con la noche tuvo una transformación radical. La lógica astronómica y ritual del mundo mesoamericano quedó atrás y se instauró una visión del tiempo nocturno que obedecía a los preceptos e imaginarios cristianos, profundamente moralizante e igualmente jerárquica. Si otrora la noche había sido un espacio fértil para lo sagrado, en el virreinato se convirtió en una zona liminal donde proliferaban el miedo tanto al pecado como a diversos peligros tangibles. Así, se convirtió en superficie donde la vigilancia debía ejercerse de forma férrea sobre los cuerpos y los deseos. Este fue el marco en el que se generó una regulación específica del tiempo nocturno, centrada en el control de la sexualidad, la clausura de lo público y el reforzamiento del recogimiento como práctica cotidiana. La colonización no solo reorganizó la vida material, sino que reconfiguró los sentidos afectivos y espirituales asociados a la oscuridad.

A diferencia de las escenas cortesanas europeas, donde el ocio nocturno podía organizar formas de prestigio y permitía explorar prácticas de ocio y seducción, en la Ciudad de México virreinal el anochecer marcaba el fin legítimo de la circulación. La Iglesia construyó sus propios ritmos para configurar la noche a partir de la liturgia que menciona el uso de oraciones nocturnas, toques de ánimas y campanas que cerraban la jornada simbólica, social y emocionalmente. El sonido del toque de ánimas no solo era una invitación a rezar por las almas varadas en el purgatorio, sino que anunciaba el cierre del día; el fin de las actividades laborales, sociales y el comienzo de un repliegue al espacio doméstico obligatorio -incluso literalmente con un toque de queda que iniciaba a las 8 pm- (Briseño, 2017; Quirarte, 2021). La penumbra no era una únicamente una condición ambiental, sino un dispositivo

disciplinario tanto por el miedo como por la significación social de aventurarse en ella.

Las condiciones de posibilidad para habitar la noche estaban atravesadas por una infraestructura limitada, sin iluminación pública suficiente ni garantías de seguridad: las pocas luces que había hacia el final de los 1700 eran escasas o incluso privadas, y los cuerpos que deambulaban en las calles eran percibidos como transgresores. En ese mismo periodo se instauró *el grupo de serenos* en quienes recaía la vigilancia que se encargaban de hacer cumplir los toques de queda, cerrar tabernas o vigilar encuentros *sospechosos* (Briseño, 2017).

Sin embargo, la noche no se agotaba en el control. En los interiores domésticos, especialmente entre clases medias y altas, la penumbra propiciaba diversas formas de sociabilidad alrededor de narraciones orales, juegos de sombras, tertulias familiares, momentos de lectura o escritura que, aunque privados, no dejaban de ser significativos. Las mujeres, mayoritariamente relegadas del espacio público, encontraban en la noche una temporalidad intersticial para elaborar vínculos, descansar de las tareas del día o cultivar una vida interior por medio de la escritura y la lectura. Estos gestos no se hacían visibles en los archivos oficiales, pero sostenían una relación encarnada con la oscuridad, mediada por la intimidad y las jerarquías de género (Infante, 2021).

El tránsito hacia el siglo XIX implicó otra transformación profunda. El proyecto republicano, la expansión del alumbrado y la secularización parcial de la vida urbana comenzaron a disputar el sentido exclusivo que la Iglesia había construido sobre la noche. El alumbrado virreinal impulsado por Revillagigedo marcó una inflexión: más que iluminar, proponía un nuevo horizonte normativo, donde la noche podía organizarse desde la razón, el orden y la vigilancia civil (Briseño, 2017; Quirarte, 2021). Las crónicas ilustradas, la proliferación de viajeros, el nacimiento de la prensa y la circulación de literatura costumbrista consolidaron una mirada moderna que empezaba a representar la noche como espacio de observación y clasificación (Pérez, 2021; Suárez, 2021). Lo que antes se vivía como peligro espiritual, comenzaba a nombrarse como desorden social.

Este umbral entre el antiguo y el nuevo régimen no supuso un reemplazo inmediato, sino una coexistencia tensa de sensibilidades, prácticas y normativas. Las formas religiosas del tiempo seguían activas, pero ahora convivían con otras lógicas: la ilustrada, la comercial o la pedagógica con el surgimiento de las escuelas nocturnas (Chaoul, 2021). La noche dejó de ser únicamente una extensión del día religioso para convertirse en un territorio disputado, donde emergían nuevas formas de habitar, nuevos cuerpos legítimos y nuevos lenguajes para narrar lo oscuro.

Durante la primera mitad del siglo XIX, la Ciudad de México atravesó un proceso de transformación política, simbólica y material que reconfiguró el modo en que se habitaba la noche. En ese tránsito entre regímenes, la noche se volvió una superficie ambigua; cargada de promesas modernas y a la vez atravesada por miedos heredados acumulados en el transcurrir del tiempo. Los cafés, las tertulias, el teatro y los paseos eran espacios de reunión para las élites ilustradas, mientras que los velorios, las procesiones, las riñas, los encuentros sexuales y las celebraciones populares como las posadas en el espacio público organizaban el tiempo de las clases bajas que conservaban prácticas de acompañamiento que no se limitaban a su círculo familiar inmediato (Castro, 2021; Pérez, 2021; Suárez, 2021). Los nuevos cuerpos de vigilancia que se robustecían poco a poco cuidaban a unxs -las clases acomodadas-, mientras vigilaban a otrxs -las clases populares- para que no hicieran daño a lxs primerxs.

Los cuerpos que circulaban en la noche no lo hacían de manera simétrica. Las élites podían ocupar teatros y cafés bien iluminados, mientras que las clases populares, desde entonces relegadas a áreas de la ciudad con menor infraestructura, principalmente de la incipiente iluminación habitaban una noche opaca, y peligrosa. Esta segmentación se reforzaba con los discursos que representaban el centro como espacio de civilidad y los barrios periféricos como zonas de desorden y amenaza sin problematizar la dimensión política que los producía y reproducía como tales.

Pero incluso en esos márgenes, la noche ofrecía formas de relación, cuidado y afecto que escapaban a la mirada normativa. Las mujeres que caminaban juntas después de misa, lxs vecinxs que compartían velas o comida o los encuentros

amorosos cobijados por la penumbra formaban parte de un repertorio afectivo que no siempre dejaba huella en los archivos, pero que sostenía la vida cotidiana. Las emociones que emergían en ese paisaje eran intensas y contradictorias: el miedo a ser asaltadx, la atracción por lo prohibido, el deseo de ver y no ser vistx, la sensación de estar fuera del tiempo reglado. Afectividades en tensión que, por cierto, se conservan hasta nuestros días. Habitar la penumbra en esas condiciones no puede explicarse sin reflexionar en las habilidades corporales necesarias: se desarrolló una sensibilidad táctil y auditiva para orientarse entre sombras, murmullos, calles irregulares y destellos intermitentes de los faroles, saber caminar sin hacer ruido, reconocer rostros a contraluz, aprender a esconderse, y si era necesario, también a escapar (Briseño, 2017, 2021).

Una reconstrucción somera de la historia del alumbrado público en la Ciudad de México

En los dos primeros siglos de la colonia los esfuerzos por ofrecer algún tipo de iluminación recayeron en las personas que colocaban afuera de sus puertas faroles que protegían una vela, mientras los comerciantes iluminaban el exterior de sus establecimientos con artilugios similares a comales (Briseño, 2017: 50).

El tránsito, además, estaba condicionado a llevar fuego, de modo que el caminante pudiera ser visto en primer lugar, reconocido en segundo, e interrogado en tercero sobre sus motivos para estar fuera de casa durante el toque de queda. Así, esos noctámbulos legítimos también alumbraban literalmente su paso (Briseño, 2017: 51).

La obligatoriedad de los faroles en el exterior de casas y comercios ocurrió en 1762 excepto para aquellxs con menos recursos que no pudieran costearlo, con la consecuencia de que esas áreas serían aún más inseguras de lo que ya eran. También se relata que la excepción cobijó a aquellxs que simplemente no deseaban invertir recursos propios en una iluminación para uso público, así, este subterfugio prolongó la oscuridad.

En 1790 el virrey de Revillagigedo colocó 1128 faroles de vidrio en la zona central de la ciudad a cargo del Ayuntamiento y un grupo de vigilantes a su cargo, grupo que

también salvaguardaría las calles y a los escasos transeúntes nocturnos: "(…) los faroles de vidrio [estarían] provistos por lamparitas de hoja de lata y de una mecha impregnada en aceite de nabo, usándose postes de madera o pies de gallo de fierro, según que los faroles debieran corresponder a una plaza o a una calle en la que casa luz distaría de otra 50 varas" (Arizpe en Briseño, 2017: 53; Montaño, 2021). En el México independiente la intención de mantener la ciudad iluminada se mantuvo y, dentro de las escuetas posibilidades económicas derivadas de la perene inestabilidad, se pusieron en marcha nuevas iniciativas con nuevas tecnologías: lámparas de aceite, lámparas de gas para todas las luminarias de la ciudad, por ejemplo. En algún momento, incluso, podían observarse regímenes híbridos de iluminación con artefactos novedosos que convivían aún con velas al exterior de los hogares.

A los faroles de Revillagigedo, tanto los públicos como los domésticos que cada vez menos hogares colocaban, se sumaron 450 lámparas de trementina en 1814. Veinte luces de gas y trementina en el zócalo en 1849. 1,857 faroles de gas sobre lo que se convertiría en la calle Madero en el Centro histórico en 1857. Pasando también por la instalación en 1872 de 200 lámparas de gas hidrógeno en el zócalo; epicentro de la vida social de la ciudad. En 1872 se instalaron 200 lámparas de gas hidrógeno sobre la Alameda Central convirtiéndola en uno de los sitios idóneos para paseos nocturnos y encuentros legítimos, aunque breves (Arizpe, 1900; Montaño, 2021).

La expansión del alumbrado público, mesurada pero constante, habilitó el uso de las calles para actividades como el entretenimiento, siempre con las élites injustamente retratadas como *usuarixs naturales* por su proximidad a las zonas iluminadas y que se empezaban a erigir como epicentros de ocio. Briseño (2017) argumenta que, en realidad, la diferenciación de los tipos de alumbrado en la ciudad es poco relevante, ya que todos tenían al fuego como principio de operación, y porque el acontecimiento definitivo que transformó la vida capitalina fue la introducción de la electricidad.

Este evento definitorio ocurrió en 1861 cuando se instalaron 20 arcos de luz eléctrica para conmemorar la independencia, sin embargo, las luces eran tan potentes que, paradójicamente, inhibían la visibilidad al deslumbrar a los paseantes y provocaban

un contraste distintivo entre la iluminación anterior y la nueva, lo que dibujó un paisaje que ahora se dividía entre luz extrema, oscuridad total y zonas de penumbra.

Si bien estos arcos eléctricos (sistema Brush) fueron un parteaguas, la transformación estructural de la ciudad ocurrió en 1896, cuando el Ayuntamiento firmó un contrato con la empresa alemana Siemens and Halske para instalar un sistema de alumbrado público con tecnología de corriente alterna (AC), cableado subterráneo, transformadores distribuidos y una estación central encargada de abastecer la red. Los esfuerzos necesarios para echar a andar el nuevo sistema fueron masivos y cambió la cara de la ciudad durante el proceso, y no solo al obtener los resultados. Fue necesario contratar 15,000 trabajadores, abrir zanjas para hacer el tendido de los cables, colocar los postes, entre otras modificaciones necesarias, e implicó una inversión de alrededor de 3.5 millones de pesos. Después de dos años de obras e instalaciones, el nuevo sistema empezó a operar la noche del 14 de febrero de 1898 con 480 lámparas de alta intensidad, y 120 de baja intensidad. Las primeras se ubicaron en jardines, intersecciones importantes y avenidas concurridas, mientras que las segundas se esparcieron en calles más pequeñas y menos concurridas, una vez más, del centro de la ciudad. El Palacio Nacional fue equipado con 100 lámparas incandescentes, aunque solo 48 funcionaron inicialmente (Montaño, 2021).

El evento de encendido de las luminarias fue un espectáculo vistoso que produjo asombro, curiosidad y alivio, sin embargo, estuvo aparejado de otras tensiones una vez que la novedad había empezado a menguar. La seguridad y cuestiones estéticas estuvieron al centro de las controversias, por ejemplo, permanecieron zanjas mal señalizadas que causaban accidentes constantes, y en medio de la campaña para *embellecer* la ciudad, aparecieron tendidos aéreos que hacían deslucir el paisaje.

La red misma ocasionó preocupaciones sobre la seguridad de la nueva infraestructura, desde los peatones hasta el estado general de las calles. Las quejas se intensificaron por la humedad del subsuelo, la ausencia de aislamiento y la percepción de que el gobierno priorizaba los intereses de las empresas extranjeras. El debate ponía en juego preguntas sobre quién controlaba la ciudad moderna, quién

asumía los riesgos, y quiénes podían realmente habitar las nuevas noches iluminadas en un contexto donde las infraestructuras eléctricas se convirtieron en símbolos tanto de progreso como de desigualdad.

Así, el alumbrado público eléctrico se expandió como parte del proyecto modernizador de Porfirio Díaz, que lanzó una licitación en 1899 para expandir la iluminación al resto de la ciudad (Montaño, 2021).

La introducción de sistemas de alumbrado en la Ciudad de México marcó un punto de inflexión en la experiencia urbana de la noche. A partir del siglo XIX, la iluminación comenzó a adquirir un valor simbólico y político que reconfiguró tanto la circulación como la visibilidad de los cuerpos en el espacio público. En este periodo de la historia, los esfuerzos por iluminar la ciudad, o las partes *relevantes* de la ciudad, no solo perseguía fines prácticos de seguridad, sino que respondía también a aspiraciones de modernidad y progreso: la luz y sus artefactos se convirtieron en la cultura material de la civilización urbana.

Los primeros sistemas eran costosos, limitados a las zonas centrales y pensados para el tránsito de las clases acomodadas. Esta desigualdad en la distribución de la luz revelaba una jerarquía tácita sobre quién merecía ser vistx y protegidx, y de qué y de quién, durante la noche. El resto de la ciudad permanecía en la penumbra, no solo literal sino simbólica. Aún para entonces, la iluminación se conservaba como un dispositivo de clase, y las zonas pobres o periféricas continuaron siendo consideradas espacios de sombra, de sospecha o de descuido, características que se convirtieron en atribuciones inherentes a la condición moral de las personas de zonas marginadas. Es importante señalar que hay otro registro de jerarquización, las ciudades tenían primacía en cuanto a la infraestructura de iluminación sobre las zonas rurales, lógica que persiste en diferentes expresiones hasta nuestros días.

El siglo XX trajo consigo nuevas tecnologías de iluminación eléctrica, que ampliaron el alcance del alumbrado, pero no alteraron las lógicas de exclusión que prevalecían desde los primeros esbozos de iluminación en la ciudad. Los cambios materiales transformaron el paisaje urbano, la relación afectiva con la ciudad y al mismo tiempo los ritmos de la vida cotidiana. Las calles iluminadas promovieron la extensión de la

actividad nocturna, pero también solidificaron una normatividad sobre los cuerpos que podían, o debían, estar ahí. La luz funcionaba como una forma de ordenamiento; visibilizar era también fiscalizar. Cuando, a la postre, se tomó en cuenta la necesidad de pensar la ciudad como un todo que debería estar permeada por la luz artificial, no necesariamente se pensaba en lograr en un equilibrio con las áreas centrales, cimentando las desigualdades que han marcado la Ciudad desde siempre.

La vida nocturna y sus descontentos. La época de los cabarets

Como se ha mostrado a lo largo de este recorrido, los cuerpos legítimos e ilegítimos, producidos por, y que producen afectividades, están en constante tensión. Son posiciones que se redefinen históricamente según las condiciones materiales, normativas y afectivas que permiten ciertas presencias, actividades o sensibilidades. La historia de la noche en la Ciudad de México da cuenta de cómo momentos marcados por transformaciones estructurales como la electrificación, el auge del espectáculo o las reformas sanitarias habilitan o merman circuitos nocturnos de ocio. En este marco, considero pertinente incorporar el caso analizado por Pulido (2015) sobre los cabarets en los años cuarenta, no como un apéndice anecdótico, sino como un episodio paradigmático que permite observar con nitidez cómo se organiza una vida nocturna vibrante en medio de dispositivos de control moral. A través de las figuras estereotipadas que la prensa de nota roja reconstruye, a saber, la cabaretera, el pachuco, el músico, la celestina, es posible rastrear los lenguajes con los que se nombra el peligro, se asignan lugares jerárquicos a los cuerpos y se refuerzan fronteras entre lo permitido y lo desviado modulando afectividades tanto de mirar al otrx, como de construir imaginarios de la noche que cristalizan en afectos. Este material es valioso no solo porque muestra la coexistencia entre placer y vigilancia, sino porque exhibe cómo ciertos actores, en este caso la prensa, participan activamente en la producción de ciudad al organizar modos de habitar, temer o representar la noche. En ese sentido, estas narrativas forman parte de un archivo moral que tiene consecuencias materiales y simbólicas duraderas, y cuya eficacia se extiende más allá del momento histórico que las produce.

Los cabarets eran espacios nocturnos de entretenimiento donde se combinaban espectáculo, música, consumo de alcohol y, frecuentemente, comercio sexual. En la Ciudad de México del siglo XX, operaron como lugares ambiguos entre lo recreativo y lo regulado, vinculados a políticas sanitarias, disputas morales y narrativas de orden social. En la década de 1940, los cabarets se consolidaron como espacios centrales de la noche urbana en la Ciudad de México. Eran sitios cuya proliferación coincidió con la reubicación del comercio sexual desde las calles hacia espacios cerrados. Esta transformación fue producto de políticas públicas como la Reforma Cárdenas-Siurob, que buscaba erradicar los prostíbulos visibles y ejercer control sanitario sobre el cuerpo de las trabajadoras sexuales. La medida no eliminó la prostitución, pero modificó sus coordenadas espaciales y afectivas: los cabarets comenzaron a agrupar una serie de figuras percibidas como amenazantes, y que pronto serían cristalizadas como tipos sociales desde la prensa.

La nota roja jugó un papel determinante en dicha operación narrativa a través de historias, fotorreportajes e historietas ilustradas. Las cabareteras eran representadas como mujeres peligrosas, pues su papel transitaba entre la artista y la trabajadora sexual, asociadas al engaño, la traición o el crimen. A su lado aparecía la figura del padrote-pachuco, identificado como una figura masculina explotadora, violenta y seductora. Estos personajes ocupaban espacios, notas e imaginarios junto a otros como los músicos, las *madames* e incluso los policías, donde todos estaban coludidos y eran parte de una trama de abuso, deseo, dinero y castigo.

La prensa construyó así una suerte de cartografía moral de la noche, donde ciertas calles del centro como San Juan de Letrán, Donceles, Madero y Guerrero se narraban como zonas contaminadas, marcadas por la mezcla inquietante entre mujeres “honestas” y “de la mala vida”. Esa mezcla activaba demandas de vigilancia, pedidos de reinstaurar zonas de tolerancia y denuncias constantes de la supuesta “invasión” del espacio urbano por cuerpos desviados. Los relatos organizaban una sensibilidad colectiva que proponían qué cuerpos debían ser temidos, qué zonas evitadas y qué prácticas eran síntoma de decadencia moral. Al mismo tiempo, fungían como una advertencia para las *buenas mujeres* sobre los riesgos de habitar el ocio nocturno,

dentro del cual, a través del amor, podían ser engañadas y explotadas por personajes masculinos.

En estas narraciones, la violencia de género no era una anomalía; sin embargo, las historias de golpizas, amenazas y asesinatos cometidos por diversas figuras masculinas reforzaban el lugar de las mujeres como víctimas de sus propias elecciones. La prensa confundía el registro policial con la ficción moralizante: construía una pedagogía del miedo, estetizaba el crimen y dramatizaba la noche como un espacio de amenaza permanente. El análisis de Pulido (2015) revela cómo, en un momento de auge de la vida nocturna capitalina, los discursos sobre el vicio y la vigilancia se articularon en torno a figuras concretas que condensaban angustias sociales sobre el género, la sexualidad, la movilidad y el deseo. La gestión afectiva, entonces, estaba guiada por los discursos externos que se aprehendían y encarnaban marcando qué zonas habitar, qué cuerpos despreciar y qué prácticas evitar.

Entre el desarrollo urbano y la fragmentación (1950–2000)

Durante este periodo la noche en la Ciudad de México se convirtió en un espacio aún más fragmentado. En este periodo, los procesos de urbanización acelerada, junto con las crisis económicas, generaron un escenario en el que la noche se volvió un campo de tensiones entre ocio, peligro y desigualdad. El entretenimiento nocturno creció de forma sostenida reproduciendo jerarquías de clase, género y respetabilidad; las discotecas, salones de baile y bares que proliferaron en los corredores turísticos no eran accesibles para todxs.

Al mismo tiempo, la vida nocturna empezó a consolidarse como una dimensión central del consumo juvenil. La música, el cuerpo, el alcohol y la pertenencia grupal reconfiguraron la experiencia afectiva de la noche. Pero este despliegue estaba limitado por la infraestructura urbana: las zonas periféricas carecían de infraestructuras de ocio fijas, además de presencia institucional. Las juventudes populares, especialmente aquellas fuera de los circuitos formales del ocio, enfrentaban riesgos mayores y menos garantías de protección. El deseo de ocupar la noche se enfrentaba constantemente con dispositivos de vigilancia, estigmatización y violencia.

En este contexto, la vida nocturna también fue una forma de resistencia y de creación de comunidad para sectores excluidos. Como muestra Osorno (2014), la comunidad gay construyó repertorios de ocupación nocturna en bares, discotecas y espacios semiclandestinos donde la noche operaba como refugio y escenario de autoafirmación, y también se configuró como un enclave de otro tipo de resistencias. Las juventudes tomaron primacía como los sujetos de ocio del ocio nocturno aunque, también, siempre vigiladxs. Sin embargo, esta apropiación de la noche no eliminaba los peligros; eran cuerpos hipervisibles y vulnerables ante el acoso, la violencia policial y los crímenes de odio.

La década de los 50

Las investigaciones recientes sobre la vida urbana en la Ciudad de México han iluminado el papel fundamental que desempeñaron los espacios de homosocialización masculina en la configuración de la noche en tanto recurso para hacer comunidad, pero cuyo impacto pudo sentirse incluso en el trazo mismo de la ciudad desde los años 50 en adelante.

Sus principales espacios de encuentro eran algunas cantinas, baños de vapor, cines y más adelante discotecas (Osorno, 2014). Dichos lugares actuaron como laboratorios morales y territoriales donde se negociaban los límites de la masculinidad, el deseo y la respetabilidad en un entorno dominado por una moralidad conservadora con prácticas persecutorias bajo el pretexto de conservar el de orden y salvaguardar a lxs ciudadanos cabales. Estas zonas de sociabilidad operaban de forma ambigua; eran toleradas mientras se mantuvieran dentro de ciertos márgenes de discreción, siempre vigiladas y susceptibles de ser clausuradas en cuanto se percibía que amenazaban el orden urbano, ya sea porque cobraban visibilidad o ante la denuncia de vecinxs o transeúntes escandalizadxs. Así, la homosocialización no fue únicamente una práctica afectiva o sexual, sino un fenómeno que reconfiguró calles, horarios y recorridos, en diálogo con políticas públicas marcadas por el control del cuerpo y la criminalización del goce. Al analizar estos espacios, es posible leer en ellos las tensiones más amplias de la moralidad urbana del siglo XX: el temor al desorden, la patologización del placer, la

codificación de lo visible y la construcción de una ciudadanía nocturna sujeta a filtros de clase, género y decoro (Renaud, 2013).

Una de las estrategias de la comunidad para pasar desapercibidos era el *performance* de la masculinidad alrededor de prácticas hegemónicas como beber o pelear, sin embargo, dentro de esa rigidez, se abrió paso a *performances* contestatarios al transcurrir el tiempo (Renaud 2013). De forma paralela surgieron centros nocturnos centrados en las ficheras y las rumberas como revisamos anteriormente a través del texto de Pulido (2015), aunque en este apartado quiero enfatizar que dichos espacios también estaban estratificados, y aquellos vinculados a los sectores medios y dirigidos al disfrute de parejas heterosexuales gozaba mayor prestigio, y por tanto, menos escrutinio tanto social como por parte de las autoridades.

Es en este periodo cuando empiezan a surgir centros nocturnos con la entrada del género del rock n' roll y sus referentes estadounidenses. Empieza la incursión de lxs jóvenes en los centros de ocio nocturnos privados y con ello, las bases aún incipientes del proceso que les colocaría como lxs principales habitantes de la noche de la Ciudad de México. Posición que conservan hasta la actualidad a pesar de esfuerzos institucionales en los que abundaremos más adelante en el texto.

La década de los 60

La década de los 60 estuvo enmarcada en un contexto de brutal vigilancia y acoso por parte del Estado, que fue en aumento hasta culminar con la represión estudiantil de 1968. Previo a esos acontecimientos, la historia de la ciudad, como en cada etapa, se debatía entre la permisividad y la vigilancia punitiva. Esta es quizá la constante que podemos identificar en la reconstrucción en la vida nocturna en espacios privados -es decir, que no ocurren en los confines domésticos, pero tampoco en el espacio público en la ciudad-.

Así, la noche en la Ciudad de México en los sesenta se convirtió en un campo de tensiones entre la apertura cultural y el control autoritario. La Zona Rosa emergió como símbolo de modernidad urbana y distinción cosmopolita, frecuentada por una

clase media ilustrada, artistas, intelectuales y extranjeros que se aglutinaban a un fragmento acomodado de la comunidad LGBT+. Este enclave, con cafés bohemios, librerías y bares de estilo europeo, consolidó una gentrificación temprana, donde el consumo y la estética liberal eran posibles solo bajo códigos de disimulo y tolerancia selectiva. Algunas discotecas en la Zona Rosa comenzaron a consolidarse como espacios de socialización gay, aunque su acceso seguía marcado por segmentaciones de clase, edad y performatividad de género. Las prácticas nocturnas disidentes coexistían con formas complejas de disimulo, codificación corporal y arreglos tácitos que permitían navegar la vigilancia (Osorno, 2014; Renaud, 2013). Esta ambigüedad se intensificó tras el movimiento estudiantil de 1968, cuando el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz endureció el control del espacio público a través de redadas, razias y vigilancia policial bajo el argumento de "faltas a la moral". Aunque la homosexualidad no era formalmente ilegal, su visibilidad era criminalizada (Laguarda, 2010). Las juventudes urbanas, en especial las de clase media universitaria, habían comenzado a experimentar con formas de fiesta, sexo y drogas en circuitos no institucionalizados (Macías, 2014). Sin embargo, la represión posterior al 68 no solo truncó la efervescencia política, sino que asfixió las posibilidades de goce público y nocturno, desplazando las prácticas de placer y resistencia hacia enclaves semiclandestinos. Aun así, en medio de esta lógica de castigo y silencio, la noche mantuvo su potencia subterránea: una trama de afectos, cuerpos y secretos que, lejos de extinguirse, encontró en el riesgo su lenguaje más elocuente y una estrategia de supervivencia construida alrededor de comunidades afines.

La década de los 70

En la década de 1970, la noche capitalina se volvió un territorio donde la contracultura, la represión y la experimentación se entrelazaban en una coreografía inestable. Tras la prohibición de los conciertos de rock como consecuencia del Festival de Avándaro en 1971, bajo una política aún marcada por los acontecimientos del 68 y el *Halconazo* en julio de 1971, la vida musical juvenil fue empujada hacia las periferias urbanas, donde florecieron espacios autogestionados conocidos como "*hoyos funky*" en espacios como el Maya, el Salón Chicago, el 5 de Mayo o el

Gimnasio Nueva Atzacoalco, especialmente para los sectores populares (Hernández, 2017). Sin regulación formal y con condiciones precarias, estos foros alojaban no solo música, sino también afectividades compartidas, consumo de drogas y estéticas andróginas que desafiaban los mandatos del género y del orden urbano (Hernández, 2017; Osorno, 2014). Paralelamente, en el corazón de la ciudad, la Zona Rosa se consolidaba como el epicentro de una cultura gay cada vez más visible, aunque aún carente de reconocimiento legal y sujeta a extorsión policial sistemática. Bares como el Zapata, el Tivoli o el King Kong devinieron refugios afectivos y políticos, operando con códigos tácitos que permitían la identificación de un público LGBT+ sin declararlo explícitamente. Esta red de complicidades entre clientela, empleadxs y empresarixs articuló una sociabilidad nocturna ambigua pero consistente, que coexistía con la vigilancia moral y los cateos recurrentes (Laguarda, 2020; Osorno, 2014). La tolerancia estatal hacia ciertos espacios se explicaba en parte por la transformación de la Zona Rosa en un corredor comercial, donde el consumo ordenado de sectores medios parecía compatible con las prácticas y espacios festivos de la diversidad sexual mientras no desbordara los límites de los arbitrarios códigos de la respetabilidad (Laguarda, 2010). No obstante, las disidencias sexuales y estéticas encontraron modos más explícitos de expresión política: el resurgimiento del cabaret político recuperó la sátira, el albur y la crítica desde los márgenes teatrales, mientras que la fundación del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR) en 1979 marcó un punto de inflexión (Alzate, 2019). A partir de entonces, la calle y el bar no solo fueron escenarios de goce, sino también trincheras de militancia, donde el cuerpo, el deseo y la noche misma se convirtieron en actos de resistencia (Laguarda, 2010).

La década de los 80

Uno de los espacios más representativos de la cultura LGBT+ en los años ochenta, El bar Nueve, abrió sus puertas también a conciertos de rock y expresiones culturales juveniles provenientes de sectores que no necesariamente se identificaban como parte de la diversidad sexual, pero que compartían una sensibilidad urbana, una apuesta por la resistencia y una búsqueda de espacios donde *poder ser ellxs mismxs* (Osorno, 2010). A partir de esa confluencia, distintas escenas comenzaron a

desplegarse de forma paralela y boyante en los mismos territorios nocturnos simbólicos: por un lado, florecieron foros gestionados por jóvenes de clase media aglutinados por expresiones culturales alrededor de la música en vivo original. En estos foros, como Rockotitlán en la colonia Nápoles, La Rockola en Coyoacán, el Tutti Frutti en Lindavista o La Última Carcajada de la Cumbancha en San José Insurgentes se mezclaban géneros musicales, y experimentación identitaria, surgieron las escenas en la ciudad con las juventudes en primer plano (Hernández, 2017). Estos espacios se mezclaron con circuitos mercantiles de la corriente hegemónica, proceso que contribuyó a su tolerancia y legitimidad. Por otra parte, espacios como El Nueve, Café Colón o El Cuervo consolidaron una escena cabaretera radical, protagonizada por *performers* que hicieron del cuerpo y el humor una forma encarnada de crítica política. La relevancia histórica de estos espacios no radica sólo en su estética o propuesta cultural, sino en su capacidad de generar un "nosotrxs" frente a la precariedad compartida que implican las escenas que se forman *desde abajo*. A través de la circulación de productos culturales, redes afectivas y escenas autogestivas, lograron articular comunidades capaces de hacer frente tanto a la devastación emocional provocada por la crisis del VIH/SIDA como a los esfuerzos de reconstrucción urbana y social tras el sismo de 1985 (Renaud, 2013). No obstante, esa legitimidad ganada a pulso abrió también el camino a nuevas formas de control: la tolerancia hacia ciertas prácticas dejó de depender exclusivamente de criterios morales para vincularse con la rentabilidad de los espacios, su ubicación y su capacidad para pagar sobornos o cumplir regulaciones (Laguarda, 2010). Así comenzó la transición hacia una noche más normada, donde las discotecas gay más visibles lograron insertarse en circuitos de consumo *respetable*, al tiempo que los sectores populares eran expulsados por la lógica capitalista que reemplazaba a la moral. A medida que la ciudad se reconfiguraba material y simbólicamente, también lo hacía el deseo: emergían prácticas nocturnas más explícitas, como el sexo en vivo o el *striptease* popular, que desprivatizaban la intimidad y desplazaban las fronteras entre goce y subsistencia (Monsiváis, 1998). En este escenario, la violencia urbana ya no provenía sólo de las autoridades: la inseguridad callejera, estructural y el miedo al contagio reforzaban la sensación de riesgo físico, convirtiendo la noche en un campo frágil de libertad bajo amenaza, aunque más activa y boyante que nunca.

La década de los 90

En la década de 1990, lxs jóvenes se consolidaron como los sujetos "naturales" del ocio nocturno en la Ciudad de México; aún vigiladxs, pero visibles, deseables y protagonistas de las formas legítimas de circulación urbana por la noche. A diferencia de décadas anteriores, ya no se pensaban cuerpos desviados o clandestinos; emergieron como agentes reconocidxs por instituciones culturales, medios y empresas como consumidorxs clave y portadorxs de una sensibilidad contemporánea. Esta legitimidad trajo consigo una doble transformación: en primer lugar, la entrada progresiva de expresiones musicales independientes al mercado formal y la aparición de conciertos masivos gestionados por empresas privadas que hacían de la noche un espectáculo extraordinario. En segundo, la persistencia de espacios alternativos que mantuvieron viva la potencia política, afectiva y autogestiva de lo subterráneo (Macías, 2014). El Multiforo Cultural Alicia, fundado en 1995, y el Dada X en 1999, se volvieron enclaves fundamentales para una nueva generación de jóvenes que apostaba por el cooperativismo musical, la ética DIY *(do it yourself-hazlo tú mismo,* en español*)* y el sostenimiento colectivo de foros culturales (Hernández, 2017). En paralelo, con un público mayor, el cabaret político entró en una fase de institucionalización parcial sin perder su filo contestatario a través del surgimiento de espacios como El Hábito, el Cabaretito y el Bataclán de la Bodega, donde confluyeron activismo feminista, disidencias sexuales y escena teatral alternativa (Alzate, 2019). Sin embargo, el movimiento LGBT+ vivió una inflexión crítica; mientras ganaba presencia en los medios y cierta normalización en el discurso público, también se fragmentaba y mercantilizaba. Muchos espacios históricos cerraron. La Zona Rosa perdió su carácter contracultural, dando paso a una lógica de consumo higienizado donde la tolerancia se subordinaba a la rentabilidad y la buena imagen (Osorno, 2014). En este nuevo mapa, lo colectivo se disolvía entre las luces de los espacios orientados al consumo, pero también se reorganizaba en circuitos subterráneos que, a pesar de las promesas de libertad del cierre de ciclo político del PRI hegemónico, seguían apostando por la noche como espacio de comunidad, expresión y resistencia sostenida aún necesarias.

La década del 2000

En la primera década del siglo XXI, la noche en la Ciudad de México fue objeto de una reconfiguración profunda impulsada por políticas de seguridad urbana inspiradas en el modelo Giuliani. El Centro Histórico, antiguo núcleo de sociabilidades populares, fue intervenido drásticamente mediante estrategias de "tolerancia cero" que incluyeron la renovación del alumbrado público, el incremento de la presencia policiaca y la implementación de dispositivos de vigilancia electrónica. Bajo el discurso de la "renovación cultural", la vida nocturna fue reorganizada para atraer turismo e inversión privada, eliminando o desplazando los usos "indeseables" del espacio urbano. Es decir, se promovió una noción de orden ligada al embellecimiento, la eficiencia y la moralidad: una ciudad limpia, iluminada y segura, donde el consumo reemplazara a la convivencia callejera y los espacios autorizados desactivaran los circuitos populares (Davis, 2007). Paralelamente, surgió una explosión de bares y foros en zonas como la Roma y la Condesa, alimentado por escenas musicales autogestivas que, si bien se posicionaban como independientes, no estaban del todo escindidas del capital ni de los valores aspiracionales de las clases medias urbanas. El auge de la música en vivo original se convirtió en un nuevo nicho de consumo cultural, articulado por jóvenes con capital simbólico que veían en la noche un espacio legítimo de expresión estética y social, pero también de distinción. Estas escenas coexistían con procesos acelerados de gentrificación: la apertura de foros, galerías y eventos nocturnos contribuyó a encarecer las zonas, desplazar a habitantes históricos y transformar el paisaje afectivo del centro expandido. Así, la noche dejó de ser únicamente un territorio de resistencia o clandestinidad para convertirse en una plataforma regulada de goce con valor económico, donde la autonomía y el emprendimiento cultural operaban como signos de ciudadanía respetable. La figura de la juventud creativa, del músicx independiente o del consumidxr informadx se convirtió en el rostro amable de una ciudad que buscaba atraer inversión sin renunciar por completo a su vida nocturna, pero sí filtrándola según criterios de visibilidad, rentabilidad y control (Macías, 2014).

Ésta es precisamente la noche que lxs colaboradorxs de este trabajo -cohorte dos- encontraron y construyeron cuando empezaron a explorar la ciudad sin la supervisión parental. Un tránsito que les permitió vivirla con un espacio idóneo para explorar y expresar su identidad en compañía.

La década del 2010

En esta década, la Ciudad de México desplegó un esfuerzo sostenido por producir lo que puede llamarse una "noche oficial" (Macías, 2020), es decir, familiar, cultural, higienizada y, sobre todo, visible. Programas como la Noche de Museos, los Paseos Nocturnos en bicicleta, el Lanchacinema o el Festival Internacional de las Luces (FILUX) han sido promovidos por instituciones como la Secretaría de Cultura, la Secretaría del Medio Ambiente y el Instituto de la Juventud como formas seguras y ordenadas de habitar el espacio público por la noche. Estas iniciativas, articuladas en torno a la iluminación monumental, el consumo cultural y la movilidad vigilada, proponen una versión deseable de ciudad nocturna que excluye el alcohol, los cuerpos no normativos y las formas populares de goce. Se trata de un dispositivo simbólico que traslada el foco de la noche hacia los espacios patrimoniales y turísticos, mientras oscurece, literal y metafóricamente, las prácticas y circuitos que no caben en ese modelo. En paralelo, la noche que ya existía, la de los bares establecidos o informales, ha sido objeto de una ofensiva sistemática por parte de las autoridades, a través de operativos como "Mala Copa", que desde 2012 ha clausurado cientos de bares, cantinas y antros bajo el argumento de faltas administrativas. Estas clausuras, que rara vez responden a delitos graves, afectan con mayor frecuencia a espacios frecuentados por jóvenes, la comunidad LGBT+ o sectores populares, mientras que los bares de zonas exclusivas como Polanco o Santa Fe permanecen en funciones sin importar su apego a las regulaciones vigentes. La gestión nocturna se sostiene sobre un sistema de supervisión sofisticado por varias agencias gubernamentales, cruzado por corrupción, extorsiones y sobornos que son parte intrínseca de su forma de operar. Las reaperturas de los negocios clausurados requieren pagos informales altísimos, y la fragmentación del circuito nocturno debilita los vínculos de comunidad, empleo y subsistencia que estos espacios sostenían. A esta lógica de control se ha sumado una nueva dimensión de violencia;

la presencia del crimen organizado en zonas como la alcaldía Cuauhtémoc ha introducido extorsiones, secuestros, ejecuciones y venta forzada de drogas dentro de los bares, alterando el orden nocturno con consecuencias letales. En lugar de enfrentar esta amenaza con políticas estructurales, las autoridades han optado por negar permisos, endurecer inspecciones y reforzar narrativas morales que responsabilizan a las víctimas. Así, mientras la ciudad se ilumina para el turismo y la familia, los cuerpos que viven, trabajan o gozan la noche sin caber en lo *oficial* son desplazados, perseguidos o clausurados, reafirmando una ciudadanía discontinua que solo puede ejercer derechos bajo ciertas condiciones de clase, género y visibilidad (Macías, 2020).

La noche actual

Aunque la expansión de servicios nocturnos y la circulación de discursos sobre las ciudades 24 horas[58] parecen sugerir una apertura democrática, lo cierto es que persisten lógicas de control selectivo y segmentación afectiva que colocan a ciertos cuerpos en el centro de la experiencia urbana y relegan a otros a los márgenes y también predisponen en qué calidad lo hacen. Hay quienes disfrutan la noche, y quienes producen esos contextos de dicha y goce en condiciones de precariedad a costa de sus propias noches de sociabilidad, y los vínculos afectivos que suponen.

De forma simultánea la economía nocturna ha sido elevada a categoría estratégica en los discursos de planeación urbana ya que se le atribuye potencial para generar empleo, dinamizar el turismo y reactivar el espacio público (Mercado-Celis y Hernández, 2021; Nava y Mercado-Celis, 2019). Sin embargo, esta valorización está lejos de traducirse en una política equitativa. Las formas de trabajo que sostienen la noche, desde el transporte informal hasta los servicios de limpieza, seguridad, bares (Becerra, 2018a, 2018b) y venta callejera (Jiménez, 2022) continúan caracterizándose por su inestabilidad y por una alta exposición al riesgo.

[58] Las Ciudades 24 horas son un modelo de funcionamiento urbano que se centra en la oferta de todos los servicios necesarios para la vida cotidiana más allá de las actividades vinculadas al ocio nocturno durante las 24 horas del día (Seijas, 2025).

El alumbrado público, como dispositivo material y simbólico, sigue operando como tecnología de diferenciación. Montaño (2021) mostró que su distribución responde a lógicas económicas y no de equidad territorial, por ejemplo, las zonas turísticas, patrimoniales o de consumo aparecen intensamente iluminadas, mientras que los barrios periféricos permanecen en penumbra. Esta cartografía de la luz traza una geografía moral que separa a quienes deben ser vistos, protegidos o bienvenidos, de quienes deben permanecer invisibles, expulsables, prescindibles o sospechosos.

En este contexto, las afectividades nocturnas se consolidan como inherentemente estratificadas. Si durante el día operan mecanismos de vigilancia formal e informal, por la noche se intensifican, y muchas veces se naturalizan como parte de una lógica de autocuidado. La presencia de mujeres sin compañía masculina, personas trans, trabajadoras sexuales o juventudes racializadas es constantemente interpelada en términos de legitimidad, lo que produce una experiencia emocional de hipervigilancia, miedo y autocensura. Esto no implica que no haya espacio para la dicha y el goce, pero sí que requiere mucha más labor emocional para lograrlo. No es casual que muchas personas internalicen la idea de que la noche no es para ellas, o que solo puede habitarse bajo condiciones específicas: acompañadas, sobrias, discretas, vestidas de cierto modo (Bautista, 2002).

Con todo, la noche permanece con un espacio de resistencia que configura distintas formas de reapropiación por diferentes agentes. Desde fiestas autogestivas y circuitos disidentes, hasta redes de cuidados comunitarios, existen experiencias que desbordan la noche oficial. Estas prácticas no solo permiten habitar la noche desde otras lógicas, también al margen del consumo y las instituciones, sino que generan sentidos de pertenencia y resisten la expulsión simbólica. Como he planteado en este trabajo, la noche sigue siendo una arena donde se disputa quiénes pueden tener acceso al goce, al resguardo, a la ciudad misma.

Pensar la noche contemporánea implica atender tanto a sus materialidades en un registro público en el sentido de las infraestructuras nocturnas, como a sus formas sensibles; miedos, placeres, dicha, gozo, proximidades y los vínculos que configura en interdependencia. Es necesario ir más allá del binomio entre el riesgo y el

espectáculo y comprender que la noche, más que un tiempo residual del día, es un espacio social, con reglas, jerarquías y deseos que le son específicos. Esta es la premisa de la que parten los Estudios de la Noche, y sobre la que construyo la dimensión de lo nocturno en este trabajo.

Estrategias de gestión afectiva en el devenir de la noche mexicana

Gestión afectiva por medio del cuerpo y los sentidos

Desde los primeros registros de la noche mesoamericana, el cuerpo operó como herramienta activa para sostener la experiencia nocturna. La gestión afectiva pasaba por el entrenamiento físico y sensorial necesario para participar en ceremonias que implicaban ayuno, inmovilidad, vigilia o resistencia al sueño. A través del cuerpo y sus saberes, las personas regulaban el temor, el asombro, la necesidad de concentración y el respeto. No solo respondían a las fuerzas cósmicas ya que las activaban mediante gestos rituales precisos, que permitían amplificar los afectos colectivos positivos como la cohesión y el sentido compartido, y contener los negativos, como la ansiedad o la desorientación.

Durante la época virreinal, las normas sociales buscaban restringir la presencia corporal en el espacio nocturno. Pero en la práctica, las personas desarrollaban tácticas afectivas para ajustar su presencia al entorno: caminaban en grupo para mitigar el miedo, modificaban el ritmo del paso según el barrio, adoptaban tonos de voz discretos y evitaban el contacto visual con desconocidos. Estos gestos no solo respondían a normas externas, operaban como formas situadas de manejar el propio estado emocional, de reducir la sensación de riesgo o incomodidad, y de habilitar momentos de encuentro o transgresión en medio del control social.

En el siglo XIX, la expansión de los paseos nocturnos y el alumbrado público habilitó nuevas formas de estar en la noche, pero también demandó un aprendizaje corporal específico. Pasear con gracia, mirar sin parecer invasivo, mostrar seguridad sin arrogancia eran microgestos que regulaban la experiencia afectiva del espacio urbano. El cuerpo se volvía una interfaz entre lo íntimo y lo público, y su manejo

permitía controlar la exposición emocional, sintonizar con el entorno o marcar una pertenencia de clase o estilo. La gestión afectiva consistía en calibrar la expresividad corporal para evitar la vergüenza, generar agrado, o sostener un tipo de placer legítimo.

Durante las primeras décadas del siglo XX, la noche se convirtió en escenario de múltiples circuitos de diversión donde el cuerpo era al mismo tiempo vehículo de goce y una herramienta de alineación afectiva. En los salones de baile, academias, cabarets o cantinas, las personas aprendían a regular su implicación afectiva a través del cuerpo sin perder el control. Esos aprendizajes no eran uniformes: variaban según género, clase, código del lugar. Lo importante es que el cuerpo no solo obedecía o resistía normas: servía para autorregular emociones, amplificar el disfrute en entornos permitidos o inhibir el deseo donde podía percibirse como excesivo.

En la noche urbana mexicana actual, el cuerpo se convierte en un dispositivo táctico. A lo largo del siglo XX y con mayor sofisticación en el XXI, los cuerpos, sobre todo los disidentes o que se consideran peligrosos o sujetos de supervisión, han aprendido a modular su presencia para sobrevivir -a veces literalmente-en un entorno que las señala como peligrosas o fuera de lugar.

La gestión afectiva se realiza así a través del ajuste físico-emocional constante. Estas estrategias no solo reducen el riesgo, también permiten sostener la presencia en la noche y participar de ciertos espacios bajo condiciones específicas. En contextos de socialización, como los bares o las pistas de baile, las personas también movilizan su corporalidad para generar placer, confianza y pertenencia. El cuerpo se convierte en medio para sostener vínculos, disfrutar colectivamente o afirmar un lugar legítimo en el entorno nocturno. El sentido de la situación se recoge y se produce también a través del cuerpo cuando la presencia nocturna no opera por la disidencia, sino por el deseo de pertenencia. Estar presente y visible, también requiere una disciplina corporal apegada a lo hegemónico que permite a las personas habitar espacios sin sentirse *fuera de lugar*. Este ajuste constante co-crea atmósferas nocturnas al comunicar el tipo de espacio que se habita, y requiere un trabajo constante para

apegarse a las expectativas cambiantes en el tiempo y que difieren de espacio a espacio que se transita como parte de los repertorios nocturnos de las personas en la actualidad. La gestión de la noche a través del cuerpo opera tanto en las aspiraciones de la visibilidad como en las de la invisibilidad.

Gestión afectiva por medio de objetos nocturnos

A lo largo de la historia nocturna, los objetos han sido activados como formas de gestión afectiva principalmente en dos direcciones: como recursos para generar protección -o contención emocional- ante amenazas percibidas, o como marcas de pertenencia que habilitan el acceso y la permanencia en ciertos espacios.

En el mundo mesoamericano, los objetos empleados en rituales nocturnos funcionaban como intermediarios simbólicos y afectivos entre las personas, el tiempo y los dioses. Las antorchas, el copal, los instrumentos musicales ceremoniales, los textiles y los códices astronómicos organizaban no solo la materialidad del ritual, sino también la intensidad emocional y la percepción del entorno. La noche era un escenario cargado de sentido, y los objetos amplificaban o canalizaban sus efectos: el humo para marcar un umbral, el tambor para acompasar la vigilia, el fuego para delimitar el centro del ritual.

Durante el virreinato, los objetos asociados a la noche adquirieron un carácter doble; por un lado, funcionaban como recursos de resguardo emocional (como los faroles utilizados por los serenos o los caminantes que transitaban tras el toque de ánimas), y por otro, como indicadores de prácticas sociales menos aceptadas como instrumentos musicales usados en reuniones informales. Objetos como candiles, cerraduras, rejas o imágenes religiosas colocadas en esquinas y fachadas se empleaban para producir un entorno nocturno más habitable y predecible, especialmente en momentos donde la visibilidad disminuía y con ella, la sensación de control sobre el entorno. La luz, aunque precaria, ayudaba a organizar el tránsito, a señalar rutas seguras y a sostener cierta tranquilidad emocional en los trayectos o en los umbrales del hogar.

En el siglo XIX, con la introducción del alumbrado público -primero de gas y, a la postre, eléctrico-, la luz artificial se consolidó como un objeto urbano central para la

gestión afectiva de la noche. Permitía extender el tiempo del paseo, redefinir los usos del espacio y activar disposiciones emocionales ligadas al ocio, la contemplación o el encuentro. En los corredores iluminados, la experiencia visual se volvía más placentera, habilitando prácticas como observar vitrinas, el paisaje que se convirtió en una prioridad de los gobiernos, circular sin prisa, o encontrarse con otrxs sin necesidad de ocultarse. La iluminación favorecía también la distinción entre zonas: las avenidas centrales eran vividas como seguras y animadas, mientras que las zonas oscuras quedaban asociadas a otros climas emocionales como la alerta y la vulnerabilidad. Así, la luz no solo organizaba el espacio físico, sino también los estados afectivos de quienes lo habitaban.

Durante las primeras décadas del siglo XX, otros objetos como las entradas a los salones de baile, las fichas para bailar, los vestidos de gala o los primeros radios portátiles empezaron a organizar la experiencia nocturna de sectores populares y medios. Estos objetos no solo regulaban el acceso o la duración de ciertas actividades, sino que también estructuraban las formas de interacción y las disposiciones afectivas. Las fichas, por ejemplo, marcaban los tiempos del contacto físico en el baile; los vestidos delimitaban quién podía participar en determinados espacios y bajo qué condiciones; el mobiliario -sillas, pistas, barras- definía roles sociales, pausas y trayectorias de circulación dentro del lugar. Más allá de su función práctica, estos objetos ayudaban a estabilizar el ambiente emocional de la noche y a hacer predecibles ciertas situaciones, reduciendo la incertidumbre y facilitando formas específicas de permanencia y disfrute.

La iluminación, tan central en las políticas urbanas recientes, funciona como objeto afectivo clave. Las luces decorativas del zócalo, los mosaicos patrióticos, los colores proyectados sobre monumentos, no sólo producen atmósferas de celebración institucional, también delinean lo que se considera digno de cuidado y visibilidad. Iluminar es proteger y controlar. En contraste, los bares populares, las calles laterales del Centro, los espacios queer o los sitios sin permisos formales operaban en penumbra, literalmente relegados a la oscuridad. Recientemente esta política ha cambiado, donde incluso el ruido y la iluminación excesiva, así como el uso de murales para identificar ciertos espacios comerciales nocturnos son tolerados

discrecionalmente. Otros objetos de gestión afectiva aparecen también: credenciales que acreditan la mayoría de edad, pulseras de acceso, detectores de metales, cámaras de seguridad. Todos median el acceso al disfrute. Incluso la permisividad de las copas, o el mobiliario en el espacio público, en lugar de producir estados afectivos negativos, resulta en una experiencia agradable en tanto apropiación del lugar y el conocimiento tácito de que es un espacio tolerado por las autoridades en arreglos extraoficiales. Otros objetos nocturnos de los que dan cuenta las mujeres entrevistadxs en esta investigación son artilugios de defensa personal que las hacen sentir más seguras y permiten apropiarse la noche sino con menos riesgo, sí con más confianza. En ese sentido, dispositivos tecnológicos como los celulares y las aplicaciones que comunican la ubicación en tiempo real pueden clasificarse dentro de esta categoría.

Gestión afectiva por medio de los medios de comunicación

Los discursos mediáticos han sido fundamentales para formar los marcos morales que organizan la noche. La prensa de nota roja, en un principio, y los medios en general actualmente, ha contribuido a consolidar la idea de que la noche es peligrosa por naturaleza, y que quienes la habitan lo hacen bajo su propio riesgo. La reproducción del discurso de la autoexposición y el merecimiento de las consecuencias negativas sigue más vigente que nunca. Las imágenes de crímenes, cuerpos caídos, persecuciones, clausuras, y fiestas desbordadas refuerzan la percepción de que lo nocturno es lo incontrolable. Al mismo tiempo, los medios oficiales celebran festivales de luz, paseos nocturnos y actividades familiares como si fueran el verdadero rostro de la ciudad tras el anochecer. Esta dualidad genera una gestión afectiva compleja: miedo, sospecha, autocensura, pero también deseo de habitar, pertenecer, disputar esas narrativas.

Gestión afectiva por medio de los vínculos

En contextos como el mexicano, marcados históricamente por la vulnerabilidad estructural -desde la colonización hasta la expansión del crimen organizado-, la gestión afectiva por medio de los vínculos se ha sostenido principalmente en formas comunitarias. Aunque estas configuraciones han variado con el tiempo, conservan

un sentido de arraigo que ha convivido en simultáneo con los procesos de individualización contemporáneos. La versión que las personas organizan de sí está fusionada con lazos colectivos resilientes.

En las culturas mesoamericanas, la noche no se vivía en soledad. Las prácticas rituales nocturnas eran fundamentalmente colectivas; la observación del cielo, las ceremonias agrícolas, los cantos y danzas sagradas eran espacios de producción de vínculo y pertenencia. Los afectos se organizaban en torno a la comunidad y al cosmos. La transmisión intergeneracional de saberes era también una forma de cuidado que permitía anticipar peligros, reconocer momentos propicios y acompañar el tránsito simbólico entre luz y oscuridad. El lazo afectivo, en este contexto, articulaba conocimiento, protección y sentido compartido.

Durante el virreinato, los vínculos afectivos fueron reconfigurados por los mandatos de recogimiento, control moral y disciplinamiento corporal. El hogar se consolidó como el espacio legítimo de resguardo nocturno, y los lazos afectivos se volcaron sobre la esfera privada. Sin embargo, también existieron otras formas de cuidado nocturno encarnadas en figuras como los serenos, quienes avisaban incendios, anunciaban la hora y escoltaban a quien lo solicitara. Las comunidades afrodescendientes, indígenas o mestizas organizaban celebraciones en los márgenes de la normatividad virreinal, generando redes de confianza y lealtad que sostenían la vida nocturna no oficial. Incluso en contextos de vigilancia estricta, persistieron vínculos que permitieron protegerse, reunirse o simplemente acompañarse en la oscuridad.

En el siglo XIX, con la apertura de paseos y espacios públicos, emergieron nuevos lazos afectivos mediados por el anonimato urbano. Las clases acomodadas cultivaban formas de socialización nocturna que combinaban distinción y control emocional, mientras que en sectores populares proliferaban formas de mutualismo barrial y redes solidarias ligadas al trabajo o al entretenimiento. La amistad, el galanteo, el compañerismo obrero y los pactos vecinales jugaron un papel clave en la apropiación del espacio nocturno, muchas veces como forma de defensa ante la

criminalización o el abandono institucional. El vínculo afectivo no sólo organizaba el placer, también distribuía el riesgo.

Durante el siglo XX, especialmente en las décadas medias, las formas de relación afectiva nocturna se diversificaron. Los espacios de baile, los clubes, las cantinas y los foros musicales se convirtieron en plataformas para generar vínculos y sostener formas de pertenencia más allá del entorno familiar. Las comunidades LGBTQ+, lxs jóvenes, lxs migrantes rurales y las mujeres trabajadoras, desarrollaron formas específicas de cuidado colectivo que les permitían permanecer en la noche, circular con más seguridad o regresar a casa acompañadxs. Estos lazos también se activaban frente a eventos disruptivos: redadas, clausuras, violencia policial o desapariciones.

Ante la precariedad estructural y la vigilancia constante, las redes de cuidado comunitario han sostenido la vida nocturna en México. Desde las redes informales que avisan sobre operativos y clausuras, hasta los pactos tácitos para acompañarse al transporte público o advertir sobre zonas inseguras, la afectividad se organiza en clave colectiva. Los bares independientes, las escenas culturales autogestivas, las cantinas de barrio o los foros musicales alternativos no sólo ofrecen entretenimiento: sino que funcionan como refugios afectivos, donde se ensayan modos de estar juntxs, de resistir el miedo y de sostener la memoria, entre otras funciones sociales. Frente al cierre o la persecución institucional, estos lazos se reconfiguran e incluso se desplazan a otras configuraciones, pero no desaparecen. A menudo, son lo único que permite a ciertos cuerpos vulnerados seguir saliendo de noche.

Estas formas de cuidado vinculación a través de distintas estrategias que han sostenido la noche en distintos momentos históricos no operan de forma aislada, sino que se entrelazan con los espacios, las actividades y las sensibilidades disponibles en cada contexto. Para comprender cómo se configuran las posibilidades de presencia y circulación nocturna, es necesario observar los repertorios que articulan prácticas, vínculos y territorios. A lo largo del tiempo, estos repertorios han estado marcados por formas desiguales de fragmentación entre lo público y lo doméstico, entre lo legítimo y lo tolerado, y entre el arraigo comunitario y las nuevas formas de conexión. El apartado que sigue a esta reconstrucción propone una lectura

histórica de la noche mexicana desde estos repertorios, entendidos como estructuras afectivas y materiales que definen qué formas de estar son posibles y para quién.

Una lectura desde los repertorios de ocio y de lazos afectivos

Comprender históricamente la noche desde los repertorios de ocio y los repertorios de lazos afectivos implica desplazar la mirada de los eventos o lugares nocturnos como escenas aisladas hacia los entramados de prácticas, vínculos y desigualdades que los sostienen. El concepto de repertorio permite captar cómo, en cada periodo, ciertos espacios y actividades eran efectivamente habitables para determinados sectores sociales, mientras otros quedaban restringidos, estigmatizados o simplemente impensables. Lo nocturno, en este sentido, no remite únicamente a un conjunto de prácticas de entretenimiento o transgresión, sino a un paisaje afectivo y material históricamente configurado que delimita quién puede ocupar la noche, cómo, con quién, y con qué consecuencias.

Desde el periodo virreinal hasta mediados del siglo XX, los repertorios de ocio nocturno en México estuvieron atravesados por jerarquías de clase, género, moral y racialización que organizaron la habitabilidad nocturna. Cantinas, calles, plazas, baños públicos, casas de cita, cabarets o cines no eran espacios de paso, sino entornos afectivos donde se negociaban formas de pertenencia, exposición y refugio. Cada uno de estos espacios implicaba una configuración de lo sensible; cuerpos autorizados, gestos tolerables, emociones posibles. Un hombre de clase trabajadora podía habitar ciertas cantinas como espacio de camaradería, pero difícilmente podía moverse con legitimidad en espacios de ocio turístico o de élite, donde operaban códigos de exclusión más sofisticados, aunque no siempre explícitos. Del mismo modo, las mujeres que circulaban solas o de noche eran leídas -aún lo son- según regímenes morales que las vinculaban al riesgo, la disponibilidad sexual o la desviación, condicionando su participación y su posibilidad de construcción de repertorios nocturnos nutridos.

Estos repertorios también deben entenderse como estructuras de posibilidad afectiva, es decir, como formas históricas de organizar el deseo, el contacto, la compañía y el cuidado. La noche no ofrece únicamente actividades, sino formas

específicas de vinculación. En los espacios populares, por ejemplo, la comensalidad, la música, el baile o la conversación funcionaban como dispositivos afectivos de contención y comunidad. La noche es ocasión de expresión colectiva, pero también de cuidado mutuo encarnado en prácticas como acompañar a alguien a casa, protegerle de una redada, compartir recursos o guardar secretos. Estos gestos no son secundarios, sino parte del tejido mismo que hace habitable la noche para sectores precarizados. En cambio, otros repertorios más institucionalizados aglutinados alrededor de ciertos foros culturales, centros nocturnos exclusivos o circuitos de ocio ligados al turismo, organizan los vínculos de modo más regulado, muchas veces desplazando o precarizando otras formas de estar juntxs.

Lo que los repertorios muestran, entonces, es que el ocio nocturno no es una experiencia individual sino una forma relacional de producir mundo común. Cada repertorio delimita con quién es posible vincularse, las emociones son legítimas en ese entorno y qué formas de cuidado o exposición se activan. No los entiendo como inventarios de opciones sino como configuraciones históricas que permiten o impiden que ciertas vidas se reproduzcan, se celebren o simplemente se sostengan en la noche.

Esta perspectiva puede leerse productivamente desde la sociología figuracional de Elias, especialmente en lo que refiere a la modulación histórica de la sensibilidad y a las tensiones entre procesos de autocontrol y prácticas de liberación o relajamiento. Elias permite ver que los repertorios no emergen en el vacío ni son fruto de elecciones individuales, sino que son producto de figuraciones sociales donde el poder, el estatus y la interdependencia organizan el comportamiento y las opciones para actuarlos. Por ejemplo, la transformación de ciertos espacios de ocio masculino -como las cantinas- en zonas de sospecha moral, vigilancia policial o declive simbólico, responde a una reconfiguración más amplia del campo de las sensibilidades urbanas. Lo que en un periodo podía ser concebido como espacio legítimo de expresión masculina y camaradería, en otro se vuelve emblema del desorden o del atraso, marcando una mutación en la sensibilidad colectiva y en la estructura de legitimación del ocio, y así, en el anacronismo de esa forma de

sociabilidad que la desaparece de apoco del repertorio de ocio nocturno de una época.

Asimismo, los repertorios de lazos afectivos permiten identificar cómo se han reorganizado los modos de vincularse durante la noche en función de cambios en la estructura urbana, la moral pública, las políticas del deseo y los repertorios de ocio nocturno resultantes. El afecto no es aquí una dimensión ni íntima ni secundaria; emerge como una tecnología de ordenamiento social que regula el acceso a los espacios, estructura jerarquías de valor entre vínculos y modela los sentidos del tiempo compartido. Por ejemplo, las transformaciones en la vida nocturna del centro histórico de la Ciudad de México implicaron también transformaciones en los vínculos ya que lo que antes era una red informal de protección y códigos compartidos (entre vecinos, locatarios, trabajadorxs del barrio), fue progresivamente reemplazado por relaciones más impersonales atravesadas por la lógica de mercado donde la figura del consumidor sustituyó a la del habitante o el cómplice.

Este desplazamiento no implica la desaparición del lazo afectivo, sino su reconfiguración al abrir paso a nuevos modos de compañía, nuevas formas de distancia y otras estructuras de contención. Las mujeres que trabajan en la noche, por ejemplo, desarrollan redes paralelas de cuidado entre ellas, con choferes, vecinxs, colegas, familia y principalmente amigxs que permiten generar espacios de relativa seguridad en un entorno marcado por la hostilidad estructural. Estas redes no suelen estar institucionalizadas, pero sostienen la noche como tiempo posible para muchas. De ahí que los lazos afectivos no sean reductibles a relaciones íntimas o familiares, sino que abarcan todo un espectro de vinculaciones relacionales que hacen habitable -o inhabitable- la noche para distintos sectores.

En suma, leer la historia de la noche mexicana desde los repertorios de ocio y de lazos afectivos permite desplazar la mirada del evento al entramado, a las vinculaciones y las prácticas localizadas en el contexto relacional que la hace posible. Permite entender la noche como una infraestructura de vida común, organizada históricamente por configuraciones desiguales de sensibilidad, deseo y pertenencia.

Y es justamente en esos repertorios, tan precarios en unas épocas, o boyantes en otras, pero siempre persistentes, donde se cifra la posibilidad de imaginar otras formas de habitar la oscuridad.

Estas transformaciones en los repertorios de ocio pueden entenderse, en términos eliasianos, como parte de un proceso más amplio de diferenciación progresiva de la sociedad y de regulación del comportamiento en función de interdependencias crecientes. Desde esta perspectiva, la noche constituye un campo especialmente fértil para observar las tensiones entre el autocontrol, el goce, la vigilancia y la violencia. Los repertorios nocturnos muestran cómo se distribuyen las oportunidades para la expresión corporal, el consumo, la sexualidad o la proximidad física, no solo en función de estructuras externas como la clase o el género, sino también a partir de habitus afectivos modelados históricamente. El refinamiento o el relajamiento de los modales, la legitimidad del placer o la represión de ciertas emociones se manifiestan en la noche con especial claridad, porque es ahí donde las fronteras de lo tolerable se ponen a prueba.

En esa línea, el enfoque desarrollista permite reconocer que los cambios en la organización del ocio nocturno no sólo describen desplazamientos en las prácticas, permite entenderlos como reordenamientos de la estructura social del tiempo, articulados con proyectos de ciudad, modernización y progreso. La noche ha sido sistemáticamente tematizada en la historia urbana mexicana como espacio a ser "ocupado", "iluminado" o "domesticado", en consonancia con ideales de orden y productividad diurna. Sin embargo, es posible observar que este impulso desarrollista ha producido formas diferenciadas de civilidad y pertenencia. Las figuraciones nocturnas resultantes son efectos de estas lógicas contradictorias. Así, lo desarrollista opera como el motor de la transformación figuracional al proyectar nuevas formas de habitar la noche, cuando permite hacerlo.

Reflexiones sobre el devenir histórico de la noche

En este capítulo he hecho un esfuerzo por hacer una reconstrucción histórica de la noche a través de sus representaciones y actividades, y de hilvanarlas a través de las afectividades para obtener un conocimiento de la experiencia de la noche de las

personas que los datos históricos por sí mismos no nos ofrecen. Los escasos recuentos que hablan del cansancio del cuerpo continúan olvidando sistemáticamente el agotamiento emocional. Las relaciones de servidumbre se consideran un intercambio de dinero/trabajo, pero no indagan sobre el intercambio afectivo que se da en los encuentros cara a cara entre empleadxr/empleadx, vigilantes/vigiladxs.

El relato de las transformaciones históricas de la noche sugiere que la hemos dominado cuando en realidad la hemos convertido en una extensión del día en un proceso cada vez más arraigado de nocturnalización (Koslofsky, 2011). Es necesario recuperar los cuerpos y las afectividades para entender cómo es que las personas experimentan la noche, cómo es el tránsito en las ciudades, cuáles son sus expectativas y qué repercusiones tienen en la vida diurna más allá del sometimiento del cuerpo a la vigilia, como haremos más adelante.

Pensar a las personas a través de sus afectividades implica pensarlas *habitando la noche*, implica también visibilizar un tipo de desigualdad y vulnerabilidad que escapa a los registros tradicionales. Revelar que los estados afectivos positivos son privilegios en un contexto de ciudadanía discontinua.

Entender sus afectos, miedos, motivaciones permitirá entender de forma más comprensiva los flujos en las ciudades, abonará a entender el éxito o fracaso de centros de recreación nocturna y las nuevas formas de habitar la domesticidad.

Sobre todo, ayudará a revelar cómo los lazos de proximidad afectiva gestados en la noche tienen consecuencias inmediatas sobre la vida laboral que transcurre en el día, las decisiones biográficas, los sistemas de apoyo emocionales y la sensación de bienestar general de las personas. Nos permitirá entender que la vulnerabilidad afectiva existe y modifica la experiencia social de las personas y así sus trayectorias laborales, sociales e incluso amorosas.

Me interesa, particularmente, visibilizar las afectividades derivadas de las actividades de ocio recreativas de la noche urbana porque, como sugieren Elias y Dunning (2014), es un resquicio de relajamiento de la disciplina afectiva para algunxs, pero, argumento, no para otrxs. Si la noche es el reino de las actividades

sociales, lo que las personas hacen, ya sea a través de su presencia por disfrute, por trabajo, o incluso en ausencia, es negociar su vida social y afectiva. Las estrategias para lograr el éxito se incorporan, y si existe alguna falla en el proceso, el fracaso también se experimenta en el cuerpo a través de las emociones; los *estados afectivos*: nuestros cuerpos son mediaciones.