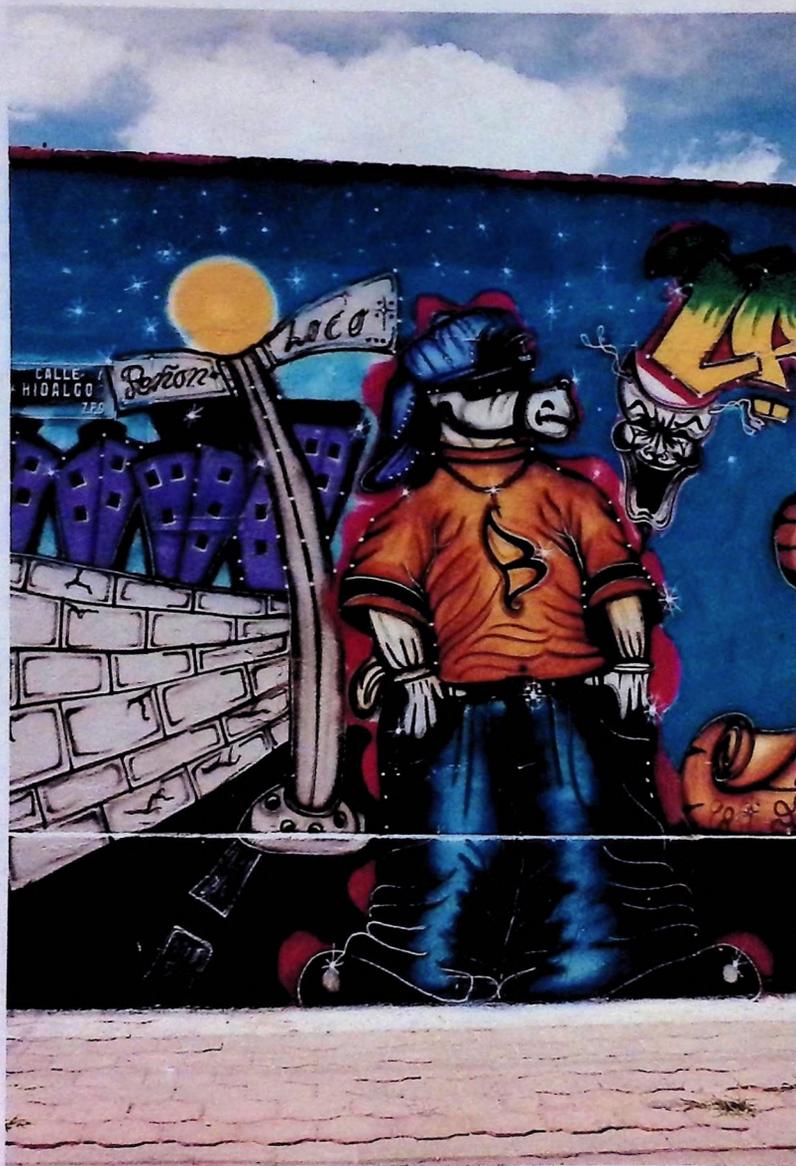


Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA Volumen 6, Número 15, Enero-Abril, 1999



Antropología urbana y las ciudades
contemporáneas

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Directora, Ma. Teresa Franco y González Salas • *Secretario Técnico*, Sergio Raúl Arroyo • *Coordinadora Nacional de Difusión*, Adriana Konzevik • *Subdirectora de Publicaciones*, Sol Levín Rojo

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Director, Alejandro Pinet Plasencia • *Subdirectora de Extensión Académica*, Georgina Montalvo

Cuicuilco

Director, Alberto del Castillo Troncoso • *Editor*, René Rabell Jara • *Asistente editorial*, Belem Claro Álvarez • *Coordinadora del dossier*, Paloma Escalante Gonzalbo

Comité Editorial

Sergio Raúl Arroyo • Sergio Bogard • Eyra Cárdenas Barahona • Alberto del Castillo • Paloma Escalante • Hilda Iparraguirre • Vera Tiesler

Comité Asesor

Roger Bartra, *Universidad Nacional Autónoma de México, México* • Heraclio Bonilla, *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito* • Johanna Broda, *Universidad Nacional Autónoma de México, México* • Cristian Duverger, *Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París* • Néstor García Canclini, *Universidad Autónoma Metropolitana, México* • Michel Graulich, *Universidad Libre de Bruselas, Bruselas* • Friedrich Katz, *Universidad de Chicago, Chicago* • Herbert Klein, *Universidad de Columbia, Nueva York* • Alfredo López Austin, *Universidad Nacional Autónoma de México, México* • Robert M. Malina, *Michigan State University, East Lansing* • Nelson Manrique, *Universidad Católica de Lima, Lima* • Eduardo Matos Moctezuma, *Instituto Nacional de Antropología e Historia, México* • Héctor Pérez Brignoli, *Universidad de Costa Rica, San José* • José Antonio Pérez Gollán, *Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires* • Armando Silva, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá* • Rodolfo Stavenhagen, *El Colegio de México, México*

Corrección, María Paula Noval Morgan, Mónica Padilla Cravioto y Adriana Incháustegui López • *Formación*, Claudia Martínez Ruiz y Armando Mata Sevilla • *Fotografía de portada*, Octavio Hernández Espejo ("La Banda Burra", fragmento de un mural de Juan Carlos Tapia) • *Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Periférico Sur y Zapote s.n., Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D. F. • *Teléfonos*, 5606 0330 y 5606 0580, ext. 239; 5665 9228 fax. Buzón electrónico: uscenah@viernes.iwm.com.mx

Esta es una publicación cuatrimestral de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Certificados de licitud de título y de contenido, en trámite. Reserva de título D.G.D.A., en trámite. INAH, Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F. • *Impresión*, ENACH Impresión de libros y revistas, Bertha núm. 198, Colonia Nativitas, C. P. 03500, México, D. F. Teléfono: 5532 9326

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores
ISSN 1405-7778 © ENAH/INAH

Cuicuilco

aparece en los siguientes índices: Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica (CONACYT); CLASE, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Dirección General de Bibliotecas, UNAM); Catálogo de Revistas de Arte y Cultura (Coordinación Nacional de Desarrollo Cultural Regional)

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA Volumen 6, Número 15, Enero-Abril, 1999

ESC. NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HIS.
BIBLIOTECA
PUBLICACIONES PERIODICAS

Antropología urbana y las ciudades
contemporáneas

R 012328

Crucero

Próximamente

Volumen 6, Número 16, Mayo-Agosto, 1999

Historia oral

Volumen 6, Número 17, Septiembre-Diciembre, 1999

Mujeres, participación y políticas públicas

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA Volumen 6, Número 15, Enero-Abril, 1999

Antropología urbana y las ciudades contemporáneas

Perfiles

Presentación

Alberto del Castillo Troncoso 7

Impresiones de la IV visita del Papa

Bernardo Barranco Villafan 9

Las lecciones de la visita del Papa Juan Pablo II

Oscar Aguilar Ascencio y Silvia Mey Martínez Reyes 13

Objetivos y lecturas políticas de la IV gira del Papa Juan Pablo II en México

Estela Sánchez Albarrán 21

El huésped que se robó el corazón. Balance de la visita del Papa

José Luis González Martínez 31

Vamos por México. Los objetivos y las consecuencias de la IV visita del Papa

Elio Masferrer Kan 37

Dossier

Presentación

Paloma Escalante Gonzalbo 49

Apuntes para leer los espacios urbanos: una propuesta antropológica

Lucía Bazán y Margarita Estrada 53

Notas para una cartografía nocturna de la ciudad de México

Ricardo Melgar Bao 67

La fayuca en Texcoco: una mirada antropológica

Florence Rosemberg Seifer 85

El otro significado de un monumento histórico

Pedro Paz Arellano 107

El cuerpo como metáfora de la ciudad

Amparo Sevilla Villalobos 129

Manhattan y México. Dos áreas urbanas de encuentro gay

Mauricio List Reyes 143

Nuestra ciudad, nuestra cultura, nosotros mismos

Paloma Escalante Gonzalbo 171

Miscelánea

Intimidad, comodidad y modos de habitar en las casas de las haciendas del valle Ixtlahuaca-Atlacomulco en el siglo XVII

Rocío Castañeda González 187

Composición étnico-cultural de Iberoamérica

Francisco Lizcano Fernández 211

Los extranjeros y el origen del liberalismo mexicano

Anne Staples 225

Impresiones en torno a una nueva creencia. El espiritismo en México durante sus primeros años: 1870-1890

Yolia Tortolero Cervantes 237

Cambio de costumbre o cómo ser moderno: comerciantes, Ayuntamiento y mercado telefónico en la ciudad de México, 1881-1905

Víctor Cuchí Espada 265

Reseñas

Gente de costumbre y gente de razón

Sara Ortelli 307

Perfiles

Presentación

Una mirada crítica a la visita del Papa

Con Perfiles inauguramos una sección que pretende ser un espacio abierto a la reflexión sobre temas de actualidad. Historiadores, antropólogos y demás científicos sociales serán requeridos para discutir sus posturas, sin el grado de elaboración que requiere el artículo científico, con la finalidad de generar argumentos que propocionen al resto de la comunidad académica un horizonte más amplio en el cual podamos cuestionar algunas de las certidumbres que conforman nuestra vida cotidiana.

Con este espíritu abierto, *Cuicuilco* convocó el comentario y la opinión de algunos antropólogos y politólogos en torno a la reciente visita del Papa a nuestro país. La presencia de los medios de comunicación en la transmisión de todos los detalles del acontecimiento fue impresionante. El enorme desequilibrio entre el peso y la fuerza persuasiva de las imágenes y la superficialidad de los narradores del evento fue notorio. Si, por un lado, llamaba la atención el arrastre y el carisma del líder religioso entre las masas, por el otro, los comentarios de los locutores que tuvieron a su cargo la descripción de los hechos se abocaron a la construcción de un anecdotario de superficialidades y de lugares comunes. Las imágenes desbordaron a las palabras.

Este es el contexto en el que nuestros analistas reflexionan sobre el tema. A todos ellos se les pidió que realizaran un primer balance de la visita, apelando a su bagaje y a sus conocimientos, pero también confiando en su intuición y en el valor testimonial de sus primeras impresiones. El resultado está a la vista de nuestros lectores. Se trata de una primera ronda en la que nuestros invitados perfilaron sus planteamientos y propuestas de análisis, los cuales habrán de seguir profundizando y replanteando durante los próximos meses, quizá para convertirse en sesudos y documentados artículos que esperamos publicar, en un futuro no muy lejano, en alguna de las otras secciones que conforman esta revista.

Alberto del Castillo

Impresiones de la IV Visita del Papa Juan Pablo II

Bernardo Barranco V.*

El Papa y la religiosidad popular

La visita del Papa, realizada del 22 al 26 de enero de 1999, fue una fiesta popular. No hubo ni acarreos ni concesiones especiales, el pueblo salió a las calles para vitorear y rendir culto a un personaje admirado y respetado. La visita reconfirma que la religiosidad popular mexicana es fuerte y profunda, hecho que invita a repensar diferentes tesis sobre la secularización, así como a comprender el sentido sociológico en torno al llamado reavivamiento de lo religioso en este fin de siglo. La presencia popular masiva, principalmente de los habitantes de la capital, fue un acontecimiento que merece mayor estudio antropológico. Se pasó del desbordamiento, como efectivamente ocurrió en las anteriores visitas, a una especie de catarsis colectiva; entre siete y ocho millones de capitalinos se arremolinaron principalmente en las calles para ver, aunque fuera por unos segundos, la figura magnética del Papa, el pueblo esperó largas horas para rendirse ritualmente ante la persona que encarna sus más profundas creencias religiosas. Habría que preguntarse por qué este evento no se dio ni en Chiapas ni en Oaxaca, regiones presumiblemente más atrasadas y muchísimo más religiosas, sino en la capital del país, en la ciudad más cosmopolita y abierta al mundo exterior, en la ciudad con mayores ingresos y mejores niveles educativos. El fervor religioso afloró, sin distinciones sociales, en la ciudad mexicana cuya población votó mayoritariamente en las últimas elecciones por una opción de izquierda. Ciertamente que la personalidad y la trayectoria de Juan Pablo II influyen, sin embargo según encuestas, la tónica estuvo marcada por la emoción es decir, pesó más la dimensión de los sentimientos religiosos que los contenidos. Al capitalino medio poco le interesa-

* Director de Invertir para la sustentabilidad A. C.

ba la propuesta milenarista del Papa ni su nueva concepción sobre América o los contenidos del documento postsinodal. La gente, con actitud de orfandad, veía en el Pontífice a un personaje que recordaba, con autoridad moral, valores supremos como el amor, el bien, la esperanza, el consuelo y por supuesto, a Dios. Podemos dar explicaciones sociológicas: la crisis, la ausencia de líderes, la precariedad de proyectos creíbles, las identidades quebrantadas en momentos vacilantes en un país como el nuestro. El Papa representó lo opuesto al lado oscuro de nuestra realidad y logró que predominara la emoción sobre la razón.

México en la "eclesiosfera"

El continente americano no sólo es el que alberga al mayor número de cristianos en este fin de siglo, sino también el que concentra a más de la mitad de los católicos de todo el planeta. Por ello el Papa confirma la importancia geopolítica y religiosa de México en el campo internacional de las religiones, porque nuestro país y nuestra cultura son un puente entre el norte y el sur. Juan Pablo II ha dejado de hablar de América Latina, ahora insiste en América a secas, cuya columna vertebral es la identidad cristiana. Por ello México, con su constante flujo migratorio, se convierte en un país católico en expansión hacia el norte, así como en un freno a los nuevos movimientos religiosos del norte, tanto de las llamadas "sectas" como del *New Age* de las clases altas; la resistencia ante el embate y la lucha por el mercado religioso se basan en la profunda religiosidad popular guadalupana y en otro hecho, no menos importante: la creciente influencia política de la jerarquía católica. Como nación católica no estamos aislados como en las décadas anteriores. El proceso de globalización y conformación de regiones coloca a México en un punto estratégico donde muchas corrientes se van a encontrar y sin duda el catolicismo mexicano tendrá mayor influencia.

El Papa y las tensiones políticas subyacentes

La IV visita del Papa a México, en el aspecto político, plantea también interrogantes a corto plazo. El gobierno de Zedillo, como ningún otro gobierno, mostró un sobrio reconocimiento, más que a la Iglesia Católica a la figura del Papa Juan Pablo II. La adhesión y admiración, el reconocimiento al carisma y un tono filial del presidente hacia el Papa, fueron notorios. Su presencia y prestigio moral son indiscutibles en el mundo entero.

En este sentido, el gobierno de Zedillo se adjudicó puntos ante la opinión pública, sin embargo, su relación, particularmente con la Iglesia, no dejó de tener

roces y tensiones en torno a la situación de las diócesis en Chiapas; la situación de los indígenas; el caso Posadas; la conformación de una nueva reglamentación de cultos; la permanente aspiración educativa religiosa; la presencia en los medios de comunicación, etcétera. Además hay que añadir la crítica de fondo al modelo económico neoliberal que hace la Iglesia Católica, desde el Papa hasta el religioso más humilde. Por ello el discurso, particularmente del cardenal Norberto Rivera en el Autódromo, sin duda, irritó las sensibilidades más correosas de la clase en el poder.

La IV visita del Papa tuvo una novedad en términos políticos, visitó no sólo al poder federal, sino también al poder local del gobierno del D.F., designo contrario al del presidente. Cuauhtémoc Cárdenas tuvo una actitud totalmente diferente a la de 1990 cuando se opuso al uso político de la segunda visita de Juan Pablo II, ahora la capitalizó sin tiento alguno. Su planteamiento fue tender puentes en torno a cuestiones en que comparte posiciones con los católicos. Tal es el caso del antineoliberalismo, la defensa de los derechos humanos, la crítica a los abusos del poder y la solidaridad con los pobres, es decir, mientras Zedillo reconoce la autoridad del Pontífice, Cárdenas exalta aquellas cuestiones estratégicas que el perredismo y el catolicismo comparten.

El Papa "mediático", ¿carismático o manipulador?

Un comentario aparte merecen los medios de comunicación. Mientras éstos han avanzado en materia electoral, ciudadana y de apertura, ante la IV visita del Papa, pusieron de manifiesto su rezago en materia religiosa. Más allá de la excesiva comercialización y venta del personaje religioso, hecho absolutamente reprobable, los medios de comunicación evidenciaron la falta de recursos en términos de contenidos y de comprensión del fenómeno religioso en nuestro país. Por ello se dedicaron a exaltar patéticamente el carisma del personaje agotando todos los adjetivos posibles. Las audiencias, según muestran encuestas, se cansaron de las fórmulas reiterativas y aturdidoras que utilizaron los conductores y locutores principalmente de la televisión. Los medios reflejaron el nivel y edad cultural del país en materia religiosa; es decir, son el fiel reflejo de una cultura religiosa vivida intensamente a través de los ritos, del culto y del capital simbólico, pobres de contenido y carentes de discernimiento y profundidad. El riesgo es que los medios, en su afán de espectacularidad, hagan de la religión un evento en el que predomine el *rating* y el deslumbramiento, factores que causan en la mayoría evasión de la realidad desencantada. Por ello la sociedad debe trabajar, principalmente los intelectuales, incluidos los católicos, para que los medios masivos de

comunicación no atiendan solamente sus intereses económicos, sino también otros aspectos como son los fenómenos religiosos.

Las legiones de la Iglesia

La Iglesia salió robustecida por la capacidad de convocatoria que mostró, sin embargo, hay que distinguir entre la figura de Juan Pablo II y la Iglesia Católica local. Así pues, ante la jerarquía católica se levanta el enorme reto de poder capitalizar los intensos sentimientos religiosos que provocó la visita. Para la Iglesia quedaron un conjunto de enseñanzas en términos de ingeniería social que la jerarquía deberá aprovechar. También cabe el riesgo de un triunfalismo y la soberbia, particularmente de los Legionarios de Cristo, orden religiosa que en la práctica organizó la logística de la visita. La alianza entre los legionarios y el cardenal Norberto Rivera se hizo más patente. Los resultados de ésta se harán notar a mediano plazo en una batalla moral por los valores sociales y tradicionales del país, en futuras batallas en torno al control de la educación y de los medios de comunicación —la televisión y la radio particularmente—, los cuales desplegarán consignas en torno a la libertad religiosa.

En la compleja red de la estructura católica, toda posición de fuerza y alianza, como la manifestada entre los Legionarios y el cardenal, provoca reacciones en contra. Muchos obispos de diferentes partes de la República no vieron con agrado el excesivo protagonismo, ni del cardenal primado de México, ni de los propios legionarios, cuya presencia fue una sombra permanente del Pontífice. Otros sectores como el *Opus Dei* —quien por cierto les disputa a los Legionarios el mismo mercado religioso de las élites— quedaron inconformes. También es probable cierta inconformidad con la figura del nuncio, quien literalmente fue relegado a planos secundarios durante la IV visita papal.

En el futuro habrá reacomodos y nuevas posiciones, porque la Iglesia mexicana no sólo se incorpora a la dinámica internacional, sino que tendrá más peso local y será un factor de influencia en los derroteros mundiales. ¿Estarán preparados sus principales protagonistas? A corto plazo la jerarquía católica, robustecida con la IV visita del Papa, se prepara para el proceso de sucesión presidencial y, probablemente, de transición del sistema político mexicano. En suma, más que hablar del Papa Juan Pablo II, hay que hablar de México y de los diferentes aspectos que la visita ha puesto en evidencia, particularmente en el imaginario popular.

Las lecciones de la visita del Papa

Oscar Aguilar Ascencio* y Silvia Mey Martínez Reyes**

La cuarta visita del Papa a México estuvo rodeada de una gran efervescencia política tanto por los problemas de la agenda nacional —el conflicto en Chiapas, la sucesión presidencial, las secuelas del acuerdo FOBAPROA, entre otros— como por las propias expectativas y estimaciones del “impacto político” de la visita. ¿Qué lecciones nos deja la breve estancia de la cabeza de una Iglesia que trata de situarse en una sociedad más plural, desigual, políticamente competitiva, polarizada y a la que pretende evangelizar de acuerdo con un proyecto pastoral que desincentiva la participación política del clero, pero que al mismo tiempo motiva que algunos de sus obispos entren de lleno a la arena pública con sus declaraciones y cuestionamientos, más que con sus acciones pastorales, llamando la atención de los medios de información.

1. El poder político de la Iglesia no reside en su capacidad para movilizar a los católicos que presenciaron los recorridos del Papa, sino en su capacidad para concientizar, apoyar la organización y legitimar la movilización de los creyentes que desean transformar su entorno social y político

Las multitudes que siguen al Papa, en vivo y desde los medios electrónicos, son la demostración más paradójica de la fuerza del “músculo” movilizador de la Iglesia Católica. Ningún otro líder, religioso o secular, es capaz de atraer y concentrar las masas que atestiguaron la llegada y recorridos del Papa por la ciudad

* Candidato al Doctorado en Ciencias Políticas, Universidad de Notre Dame

** Universidad Iberoamericana

y, al mismo tiempo, quizá ninguna religión enfrente el divorcio entre “fe y vida”, es decir, el desfase entre creencia y comportamiento como lo enfrenta el catolicismo. El informe que los obispos y laicos de la CELAM prepararon como guía de trabajo inspirado en las discusiones del Sínodo de América —“El tercer milenio como desafío pastoral”— lo plantea de manera contundente:

la religiosidad latinoamericana, por lo general, se fundamenta menos en lo dogmático y en lo doctrinal y más en lo afectivo y en lo ritualista. Esta característica la hace muy vulnerable frente al sincretismo, con una desvinculación entre moral y dogma que produce un tipo de cristiano que vive la fe a su modo, empleando sólo algunos aspectos de la religiosidad.

De este modo, prácticas como el aborto, el divorcio, la contracepción, las relaciones prematrimoniales, el consumo de drogas, y la violencia intrafamiliar, son ya algunos de los rasgos más notables de una sociedad que todavía muestra su dimensión ritual en forma masiva y tradicional en peregrinaciones, fiestas de santos patronos y prácticas sacramentalistas que dan identidad al católico (bautizos, matrimonios religiosos, por ejemplo), aunque no de manera uniforme (asistencia a misa, confesiones).

Sin embargo, la debilidad en el comportamiento de creyentes no necesariamente debe traducirse en la esfera de la política. De hecho, la Iglesia puede activarse en este último campo como reacción al desplazamiento de sus valores por el dominio de los del reino secular. De ahí que en cuanto a la agenda moral de la Iglesia, los grupos más militantes sean aquellos más conservadores. Es notable que el fundamento ideológico que llevó a los constituyentes a privar a la Iglesia de personalidad jurídica haya sido el poder que le adscribían para manipular la conciencia de los fieles y, eventualmente, usar ese poder en contra del Estado. En un México más secular, con una sociedad moderna —que sin embargo se desborda ante la visita del Papa— ¿podemos afirmar que el poder político de la Iglesia reside en su capacidad para influir a los fieles? No, el capital político de la Iglesia no reside en su capacidad de movilización *per se*, sino en su eventual capacidad para crear conciencia de la situación social, política y económica. En su capacidad para cuestionar políticas de gobierno, para apoyar la organización y legitimar la movilización de grupos y comunidades que aspiran a defender sus derechos. Como la gran mayoría de los obispos no desarrolla su estrategia pastoral de acuerdo con este esquema, el poder político de la Iglesia se limita, en la práctica, al impacto o efecto de cuestionamientos y declaraciones de obispos a través de los medios de información.

858310 R

2. Para la Iglesia la relevancia de la visita del Papa tiene una dimensión propiamente "estratégica" relacionada con su preparación frente a los desafíos del siguiente milenio

El Papa vino a firmar el documento que marcará los lineamientos para la acción y estrategia pastoral de la Iglesia en el nuevo milenio. La Exhortación Postsinodal *Ecclesia in America*, parte del reconocimiento de la singularidad social, económica, política y religiosa del continente y plantea un esquema de acción basado en la conversión, la comunión y la solidaridad, es decir; en superar el divorcio entre fe y vida, en intensificar esfuerzos de cooperación entre las iglesias particulares, desde episcopados hasta diócesis y parroquias, en ofrecer una guía y un apoyo efectivo para la solución a los problemas de los fieles y no quedarse como una institución irrelevante para su vida cotidiana. El documento reconoce los pecados sociales pero no legitima el involucramiento político de la Iglesia, por lo tanto, descarta la activación del clero como medio para transformar el entorno —fiel a la convicción del Papa de que esto atenta directamente contra la identidad y misión del sacerdocio—. De ahí que también se advierta que los presbíteros deben favorecer la unidad, sin embargo, no descalifica que eventualmente asuman un papel protagónico si se consideran las consecuencias prácticas de la exhortación a "estar atentos a los desafíos del mundo actual y ser sensibles a las angustias y esperanzas de su gente, compartiendo sus vicisitudes y, sobre todo, asumiendo una actitud solidaria con los pobres".

3. Para la Iglesia en México, la capitalización política de la visita del Papa no es automática, sino que está en función de lograr avances tangibles en la agenda pendiente que tiene con el Estado y en su influencia en situaciones como el conflicto en Chiapas

Que la Iglesia Católica haya refrendado de manera elocuente que sigue siendo la de mayor adscripción entre los mexicanos no se traduce en un fortalecimiento político de los obispos. Que la presencia de su líder haya virtualmente trastocado el funcionamiento cotidiano de la vida política y de la ciudad nos demuestra la fuerza social que tiene, pero no necesariamente que con esta visita se fortalezca en el plano político. La razón principal es que el capital político no se obtiene sólo con demostraciones multitudinarias que se dispersan casi con la misma rapidez con la que se concentran. El capital político se crea a partir del mantenimiento de posiciones, de la suma de apoyos y de estrategias efectivas para la consecución de objetivos específicos. Si la mayoría de los obispos siguen

asumiendo estrategias pastorales que privilegian las dimensiones espiritualistas de la religión —por las razones que sean, desde la necesidad de contrarrestar “sectas”—. El Estado no tendría por qué temer a una Iglesia mayoritaria, pero políticamente inocua.

¿Qué puede ganar políticamente la Iglesia con la visita del Papa? Puede avanzar en las negociaciones que le interesan: en la agenda pendiente de su relación con el Estado (propiedad de los medios de comunicación, por ejemplo), o en modificar ciertas situaciones específicas como el conflicto en Chiapas. Es notable que el secretario de estado de la Santa Sede, Angelo Sodano, haya tenido un encuentro con el secretario de gobernación para tratar al menos uno de los puntos que más preocupan a la Iglesia en relación con el conflicto en Chiapas: la apertura de los templos que están en manos de grupos que se oponen al obispo Samuel Ruiz. De esta manera, uno de los efectos de la visita del Papa se verá en el terreno de la práctica de la religión, así como ahora en Cuba la Iglesia está sujeta a menos restricciones que en el pasado (ya se pudo celebrar la Navidad y se permitió la entrada de clero extranjero), muy probablemente no pasará mucho tiempo para que los templos en Chiapas estén de nuevo abiertos al culto.

4. La paradoja inherente a la comercialización de la visita del Papa se refleja en que la Iglesia necesita “el patrocinio” de los medios para sufragar gastos y difundir su mensaje y, al mismo tiempo, los medios son los principales portadores de los “antivalores” que denuncia el mensaje de la Iglesia

El *rating* que los medios electrónicos buscaron con la cobertura de la visita papal y la fuerza del *marketing* que tuvieron las empresas “patrocinadoras” con la figura del Papa, nos muestran hasta qué punto lo religioso, en una sociedad con rasgos modernos y secularizantes, es susceptible de convertirse en espectáculo de masas (por ejemplo el encuentro con los jóvenes en el Estadio Azteca) ¿Cómo es posible que los mismos medios que son portadores de los “antivalores” que tanto cuestiona la Iglesia —violencia, sexo, drogas, individualismo, materialismo, etcétera— sean también el canal privilegiado para difundir las palabras y los actos del Papa? Paradojas de la mercadotecnia: ambos, el Papa y las series plagadas de antivalores “venden”. La otra paradoja es que el *rating* que generó la visita del Papa hizo que la Iglesia tuviera como “rehén” a los medios informativos y, con ello, toda la atención necesaria para sus mensajes, discursos o pronunciamientos. Sin embargo, el impacto de los mensajes del Papa quedó de alguna manera diluido porque la cobertura de la televisión fue superficial, si no es que frívola, y no se centró en un análisis serio del significado pastoral de la visita o de

las implicaciones de los pronunciamientos del Papa. Esto por supuesto que no tiene mayor importancia porque no es "interesante" o "vendible" a un teleauditorio al que se le impone una cobertura que recordó los espectáculos del medio tiempo del supertazón o de los juegos olímpicos. Al menos la prensa escrita y la radio dieron espacio en su cobertura al análisis del mensaje papal y su significado político.

La Iglesia ha reconocido que no ha sabido aprovechar la influencia de los medios de comunicación para transmitir y difundir su mensaje. Quizá no se trate de un simple problema de pericia o estrategia creativa, sino de algo más complejo: los medios serán refractarios a dar espacios a mensajes que van a contracorriente de los contenidos que generan *ratings*, es decir, ganancias. De ahí que la Iglesia Católica insista en el derecho a la propiedad de los medios informativos como un instrumento evangelizador. El desafío sería entonces competir con los contenidos de otros canales, programas y series o al menos contrarrestar los efectos que la Iglesia tanto critica.

El corolario que se siguió de los "patrocinios" de la visita papal se concretó en el acceso privilegiado que las élites económicas y políticas tuvieron con el Papa: su misa privada, los saludos en corto y sin testigos de medios informativos. Si bien la evangelización de las élites es también parte de la agenda de la Iglesia, como lo señala el documento postsinodal, el desafío más bien parece ser que el acceso del que gozan las élites se traduzca en el acceso al mensaje que la Iglesia quiere difundir. En esto, salvo algunas notables excepciones, las élites, como una población que acentúa su divorcio entre fe y vida, parecen ser todavía muy refractarias al mensaje del Papa y la Iglesia.

5. La visita papal fortaleció la figura del cardenal Rivera dentro del episcopado mexicano

El arzobispo primado de México, cardenal Norberto Rivera, en su calidad de anfitrión y uno de los más ardientes portavoces del mensaje del Papa en cuestiones vinculadas a la "cultura de la muerte", resultó fortalecido como una de las voces líderes dentro del episcopado. El cardenal supo llamar la atención de todos los medios de comunicación en la misa en el Autódromo cuando se refirió a la actual situación económica, política y social al señalar que "el pueblo de México sufre, desespera porque no atisba ninguna solución a sus demandas de justicia, de alimento, de salud, de trabajo bien remunerado", dijo también que México fue "presa" de capitales extranjeros inhumanos que llevaron a la gente al dolor porque ha sido engañada y porque "está invadida por la pobreza y la violen-

cia". Al hacer referencia al caso Chiapas fue contundente al afirmar que la paz no está al alcance de los mexicanos porque el pueblo en ocasiones se siente "un títere manipulado ya no por hilos visibles, sino por controles remotos". Lo interesante de estas declaraciones es que bien pudieron ser pronunciadas por el obispo Samuel Ruiz, e incluso hasta por el subcomandante Marcos ¿Significa esto una afinidad ideológica que ha permanecido oculta durante todo este tiempo? No, simplemente que existe un consenso en el diagnóstico respecto a los rasgos más notorios de nuestra realidad política, económica y social, pero un desacuerdo respecto al papel o a la responsabilidad que tiene la Iglesia para transformar eso que se cuestiona. En este sentido, el liderazgo de Samuel Ruiz, en su propia diócesis como entre los sectores más progresistas del episcopado y de los sacerdotes del país, está respaldado por un trabajo pastoral de casi cuarenta años, mientras que el del cardenal Rivera se deriva de su posición estratégica respecto a los medios —arzobispo de la capital del país— y de pronunciamientos que nos proyectan una figura conciente de la realidad nacional, aunque con un trabajo pastoral cuyos frutos todavía están por verse, considerando el tiempo que lleva al frente de la arquidiócesis.

Casi con toda seguridad, el cardenal Rivera será el próximo presidente del episcopado mexicano y en esa calidad tendrá una vía más para ejercer un liderazgo que responde más a la agenda de Juan Pablo II que a la del Concilio Vaticano II —y en la que se inspiró el trabajo de obispos como el propio Ruiz o Arturo Lona—. En su camino para convertir su liderazgo en una fuerza transformadora, el cardenal Rivera estará sujeto a tres grandes fuerzas motrices: la sucesión de Juan Pablo II, la renovación de un clero leal a la agenda de su líder y las características de una megaciudad como el Distrito Federal, con todos los obstáculos y potencialidades que ésta encierra.

6. La visita del Papa fue también escenario de la disputa entre el gobierno de la ciudad de México y el gobierno federal

Si bien las llaves de la ciudad no pudieron ser entregadas al Papa con motivo de sus visitas anteriores —primero porque no existían relaciones diplomáticas con la Santa Sede y porque en su tercera visita no llegó a la capital —en esta ocasión la visita sirvió para el lucimiento del gobierno capitalino y su distancia política e ideológica del gobierno federal. Esta distancia fue marcada a costa del protocolo del acto de entrega de las llaves, cuando Cárdenas pronunció un discurso afín a los cuestionamientos de la Iglesia al neoliberalismo y en el que reconoció los aportes de la Iglesia a la cultura, las artes y al compromiso social, con

la idea de asociar el proyecto político del gobierno de la ciudad y su partido con los puntos vanguardistas de la posición social de la Iglesia.

Ahora bien, hasta qué punto sea posible capitalizar estas acciones en el futuro político de Cárdenas y el PRD dependerá en realidad de los acercamientos que tenga primero con el cardenal Rivera y después con el resto de los obispos del país. En la medida en que las acciones del gobierno de Cárdenas, o sus posiciones ideológicas respecto a temas tan sensibles como la educación o el aborto, y en que las posiciones perredistas son de acentuada tradición laica y progresista, den lugar a fricciones o tensiones con la Iglesia, en esa medida el acto de entrega de las llaves quedará sólo como un ritual político más, que en su momento captó la atención de los medios.

Es interesante notar que el gobierno capitalino legitimó su participación en la visita del Papa cuando con anticipación planeó un viaje a Italia, y por ende una visita al Vaticano, de manera que en la agenda de la visita del Papa a México se incluyera la visita a la sede del gobierno de la ciudad.

7. Para la Iglesia, el verdadero impacto de la visita del Papa debe traducirse en una renovación de sus estrategias pastorales para enfrentar los desafíos que la modernidad, desigualdad, polarización política y secularismo plantean a su tarea evangelizadora

Los efectos del verdadero impacto de la visita de Juan Pablo II a México, más allá de la emoción pasajera manifestada por los creyentes, deben traducirse en una profunda renovación de las estrategias pastorales de una Iglesia que ve con preocupación, si no con alarma, el presente y el futuro de la sociedad y particularmente de sus jóvenes.

Si la Iglesia desea tener éxito, la renovación de sus estrategias deben necesariamente asumir una presencia más activa en lo social, cultural y hasta en lo político. No puede ser una fuerza relevante o motriz de cambio si quiere al mismo tiempo alejarse de los reflectores y la responsabilidad que implica la defensa de su propia agenda: en los campos de salud, educación, en la cuestión indígena, respecto a la desigualdad, corrupción, etcétera. Esto a su vez, producirá inevitablemente conflictos y tensiones con el gobierno y otros grupos sociales y políticos, pero es el precio a pagar si se quiere recuperar una posición efectiva de defensa y promoción de valores que, a sus ojos, van a la baja en la configuración de la sociedad moderna.

En otras palabras, si la Iglesia quiere evangelizar, tiene necesariamente que transformar. Y esta transformación se enfrentará a la resistencia, inercia, rezago y

competencia —de otros grupos, asociaciones o iglesias— para lo cual necesitará equiparse adecuadamente, tanto en el plano de sus propios recursos humanos, como en el de sus estrategias discursivas y pastorales. La Iglesia en México tiene menos sacerdotes que los Estados Unidos (en donde hay 50 millones de católicos): cuenta con apenas 13 mil sacerdotes —diocesanos y religiosos— contra los 50 mil del vecino del norte. Y si bien tiene una participación considerable en el campo educativo, éste se limita a una élite —entre todas las instituciones educativas sólo atiende a poco más de un millón de alumnos— contra los 30 millones restantes del sistema educativo nacional. ¿De qué sirve entonces a la Iglesia Católica el fervor de una visita si ésta es sólo un instante fugaz que no logra cimentar la base de una toma de posición de la sociedad que quiere evangelizar?

Todo ello sin contar factores como la creciente pluralidad religiosa del país, —existen más de tres mil registros de asociaciones religiosas no católicas en la Secretaría de Gobernación, y estados como Chiapas y Tabasco donde el proselitismo no católico amenaza seriamente a la mayoría católica—, las limitaciones de su estatus jurídico que todavía quiere renegociar con el Estado, y la inercia de una secularización que no sólo parte de la modernidad, sino que para contrarrestarla es preciso desplegar labores creativas y eficaces difíciles de producir cuando se tiene limitación de recursos en todos los renglones.

En general, la visita del Papa reveló el fervor religioso de un pueblo creyente, pero también demostró que éste no es suficiente para que la Iglesia enfrente con éxito sus desafíos pastorales. En otras ocasiones se registró el mismo fervor sin embargo la institución sigue estando asediada por los desafíos de una sociedad compleja, plural y políticamente polarizada. En otro nivel, la visita confirma que la Iglesia tiene el potencial para posesionarse políticamente y aprovechar la atención que le otorgan los medios informativos y las élites políticas y económicas, todo lo cual es también insuficiente si ese potencial no lo traduce en acciones que la fortalezcan frente al Estado y a la sociedad actual.

Objetivos y lecturas políticas de la IV gira del Papa Juan Pablo II en México

Estela Sánchez Albarrán

Desde que el nuncio apostólico Justo Mullor anunció, el 20 de abril de 1998, que el Papa Juan Pablo II visitaría México por cuarta ocasión, hasta los días previos a la gira papal, era notoria la desinformación en México sobre los objetivos de la misma, lo que dio lugar a especulaciones. Entre ellas que el motivo principal de la visita del Pontífice a este país era intervenir en pro de la pacificación de Chiapas, por lo que los problemas de esta entidad serían el tema central de su discurso. También se especulaba que vendría a canonizar a Juan Diego.

Las constantes ruedas de prensa brindadas por el cardenal Norberto Rivera y por el nuncio apostólico Justo Mullor y la difusión de información por la Comisión General Coordinadora de la gira papal,¹ sobretudo en los primeros días de enero de 1999, fueron decisivas para dar a conocer al público los motivos de esta gira.

A diferencia de las tres giras anteriores de Karol Wojtyła a México (1979, 1990 y 1993), el cuarto viaje del Pontífice no estaría dirigido exclusivamente al pueblo católico mexicano, sino que sería una visita con carácter continental que tendría como motivo fundamental hacer entrega a la comunidad católica del documento conclusivo del Sínodo de América.

En este documento se plasman las reflexiones que hicieran los representantes de los episcopados de toda América y de la curia romana sobre la vida inter-

¹ Dentro de la Iglesia Católica, una "Comisión General Coordinadora" se encargó de organizar y coordinar la visita papal. Sus actividades fueron supervisadas por el nuncio Justo Mullor y por el cardenal Norberto Rivera Carrera, arzobispo primado de México, quienes para efectos de la gira fungieron como Comité Episcopal de Presidencia. La citada Comisión General Coordinadora se estructuró en seis comisiones para atender aspectos específicos sobre la visita papal; las comisiones de Programas e Iniciativas Vinculadas, Logística, Comunicación, Finanzas, Liturgia, Catequesis y Relaciones Públicas.

na de la Iglesia, sobre los caminos de evangelización y de reconciliación, para responder a los desafíos del continente. Este Sínodo fue considerado una novedad histórica, pues en cinco siglos nunca se había reunido una Cumbre Panamericana de Obispos.

En efecto, el Sínodo de América,² efectuado del 14 de noviembre al 12 de diciembre de 1997 en la Ciudad del Vaticano, fue un Sínodo Continental³ como los que se han efectuado en otros continentes (África, Oceanía, Europa, Asia) cuyas finalidades primordiales fueron:

Promover una "nueva evangelización" en todo el continente; incrementar la solidaridad entre las diversas iglesias particulares en los distintos campos de acción pastoral; iluminar los problemas de la justicia y las relaciones económicas internacionales entre las naciones de América, considerando las enormes desigualdades entre el norte, el centro y el sur.

La Iglesia se planteó ahí el desafío de conseguir la unidad doctrinaria y activa de los católicos de un continente que presenta fuertes diferencias y fracturas: entre un norte industrializado y económicamente dominante y un centro-sur con enormes problemas de pobreza y desarrollo.

El Sínodo estuvo también orientado a preparar el "Gran Jubileo del Año 2000" que enmarcará los diversos actos con los que se conmemorará el paso de una era cristiana a otra y el aniversario del nacimiento de Jesucristo.

En el Sínodo tuvieron participación obispos representantes de las conferencias episcopales de América, entre ellos Luis Morales Reyes, presidente de la CEM, los cardenales mexicanos Norberto Rivera Carrera y Juan Sandoval Iñiguez, arzobispo de Guadalajara. Este último fungió como relator del Sínodo, lo que es considerado una alta distinción.⁴

La entrega de la Exhortación Postsinodal se haría en México y no en cualquier otro país de América, porque así lo determinaron, por votación, los padres sinodales, por estar ubicado estratégicamente en el centro del continente americano, y por ser el lugar donde se encuentra el Santuario de la Virgen de Guadalupe,

² El Sínodo de América fue propuesto por primera vez por el Pontífice en Santo Domingo durante la IV Conferencia del CELAM, el 12 de octubre de 1992, en ocasión de la conmemoración de los 500 años del descubrimiento de América, y convocada formalmente en su Carta Apostólica *Tertio millennio* adveniente (10 de noviembre de 1994).

³ El Sínodo de obispos (organismo instituido por el Papa Pablo VI el 15 de septiembre de 1965), es una asamblea de obispos, escogidos de las distintas regiones del mundo, que se reúnen para fomentar la unión entre el Pontífice y los obispos; para coadyuvar con sus consejos en la integridad y mejora de la fe y costumbres, en la conservación y fortalecimiento de la disciplina eclesiástica, así como para estudiar las cuestiones que se refieren a la acción de la Iglesia en el mundo.

⁴ El Sínodo de América, efectuado en la Ciudad del Vaticano del 16 de noviembre al 12 diciembre de 1997, contó con 295 asistentes, de los cuales 235 fueron obispos por elección y 100 participantes, entre teólogos, peritos, superiores de las principales órdenes religiosas y observadores invitados.

considerada "patrona de América".⁵ Por tanto, el Papa acudió a lo que es considerado simbólicamente el "centro espiritual de toda América".

Dentro de la geopolítica del Vaticano, América, como continente, y México, tienen un gran peso numérico. Los católicos americanos representan la mitad de los 900 millones de católicos en el mundo, y los creyentes que radican en México representan 70 millones 562 mil 202 (INEGI, Censo de Población y Vivienda de 1990). Además, el Vaticano concede gran importancia al crecimiento de la Iglesia católica latinoamericana tanto en el ámbito espiritual, como en su organización y en sus obras.

Antes de venir a México el Papa visitó dos países del continente Americano: Brasil y Cuba, ambos de gran relevancia dentro de la geopolítica del Vaticano. Brasil por figurar en el primer lugar por su número de católicos, por el papel desempeñado por los clérigos latinoamericanos, y por ser cuna de la Teología de la Liberación. Cuba, por la tardía apertura en materia religiosa que logró el Pontífice con su última visita. Para completar su gira a países de América, el Papa Juan Pablo II salió de México el martes 26 de enero con dirección a San Luis Missouri, Estados Unidos, donde las condiciones económicas, políticas y sociales marcan una realidad diferente a la de los países latinoamericanos, incluso en el plano religioso.

Fuera del mundo eclesiástico, para la sociedad en general era muy difícil comprender el carácter continental de la visita del Papa a México, efectuada del viernes 22 al martes 26 de enero de 1999, por lo que pudo observarse que antes, durante y después de la gira papal, sólo la jerarquía católica aludía a los problemas del continente americano, mientras que los analistas y distintos colaboradores de los medios impresos (articulistas, columnistas, reporteros) enmarcaron la visita en el contexto social, político y económico de México, sin que hubiera un análisis sobre los problemas concretos de otros países americanos o sobre los problemas comunes en el continente.

Para observadores y fuerzas políticas del país fue particularmente difícil omitir referirse a los grandes problemas nacionales, con la esperanza de que la presencia de Juan Pablo II en México trajera consuelo a los más afectados. Era difícil no referirse al ambiente político que prevalecería durante la gira papal, particularmente a los problemas existentes en Chiapas. Se cumplían justo en el mes de enero, cinco años del levantamiento zapatista; un año un mes, de la masacre en

⁵ El Vaticano había señalado que, para dar a conocer al mundo el documento del Sínodo, el Papa viajaría a América, aunque sin precisar el país. El Pontífice pidió a los obispos sinodales que le indicaran qué país visitar. La gran mayoría de los 297 obispos eligió, por mayoría de votos, el Santuario de la Virgen de Guadalupe en la ciudad de México.

Acteal y un año de que las autoridades convocaran al EZLN al diálogo sin obtener respuesta. De este modo, los continuos llamados de la jerarquía católica a la sociedad a no "chiapanizar" la gira "pastoral" de Juan Pablo II no fueron escuchados.

La politización de la visita era inevitable, sobre todo en torno al "caso Chiapas" y en torno al "caso Samuel Ruiz". De hecho, fue un sector de la jerarquía católica quien atrajo la atención hacia los problemas de ese estado de la República, sea por su interés y preocupación por el estancamiento de las iniciativas de paz, sea por el constante interés de los representantes de los medios de comunicación por llenar sus espacios con las declaraciones de dichos prelados.

Gonzalo Ituarte, vicario de Justicia y Paz de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, y Samuel Ruiz, obispo de la misma, junto con Felipe Arizmendi, obispo de Tapachula, frecuentemente manifestaron su confianza en que los mensajes del Papa en México contribuirían a encontrar caminos de paz en Chiapas. Aseguraban que necesariamente Juan Pablo II trataría el tema chiapaneco ya que no dejaría de considerar los problemas del estado, y tampoco podía evitar referirse a los derechos humanos, puesto que eran temas centrales en el continente que habían sido tratados en el Sínodo.

Además, en los días previos a la visita se especuló con la idea de que el obispo Samuel Ruiz presentaría a Juan Pablo II un informe sobre la violencia que sufre la iglesia en Chiapas, donde, según cifras dadas a conocer por los diarios nacionales, se registraban ya 45 templos cerrados por paramilitares, y donde sacerdotes y catequistas padecen agresiones y calumnias (*Novedades*, 22 de enero de 1999: 10A).

También se afirmaba que le haría entrega de la Carta Pastoral titulada "Grito de Riobamba", en la que se hacía referencia a la "iglesia autóctona de los indios y mestizos".

Por otra parte, también se aprovechó la visita papal para demandar la destitución de Samuel Ruiz de la diócesis de San Cristóbal de las Casas mediante una carta firmada por la Federación Estatal de Propietarios Rurales de Chiapas y el Frente Cívico Sancristobalense en la que se acusó al obispo de generar gran violencia en las comunidades de los Altos y Zona Norte del estado y de ser responsable de falsear la doctrina católica en favor de la revolución socialista marxista (*Excélsior*, 22 de enero de 1999: 21).

Ante la situación prevaleciente en el estado y ante las expectativas de que el Papa inevitablemente tocaría el "caso Chiapas" en sus homilías y discursos, un funcionario del Vaticano cercano al Pontífice, el cardenal Darío Castrillón Hoyos aseguró, un día antes de que Wojtyła pisara territorio mexicano, que durante su

estancia en México, Juan Pablo II pediría a los indígenas que se ayudaran entre sí para expresar sus derechos.

El propio Juan Pablo II sorprendió por su mensaje relativo a los indígenas en declaraciones hechas a los representantes de los medios de comunicación en el trayecto de su viaje del Vaticano a México. En lo sucesivo, comunicadores y políticos harían un claro deslinde entre tres tópicos de su mensaje: a) sus referencias a las nacientes "teologías indigenistas" a las que señaló como propuestas que intentan sustituir a la Teología de la Liberación e identificó como inspiradas en el marxismo; b) su reconocimiento a que los indígenas fueron los "primeros dueños de la tierra" y c) sus pronunciamientos a favor del diálogo como una forma de dar solución integral al conflicto de Chiapas.

El citado mensaje tuvo gran impacto en el medio eclesiástico y político. El obispo Samuel Ruiz no tardó en declarar que los pronunciamientos del Papa eran un virtual respaldo a los indígenas y negó que hubiese una descalificación a la "Teología India"; los legisladores de la COCOPA y líderes del PRD exaltaron su mensaje a favor del derecho de las etnias a la propiedad, en tanto que funcionarios gubernamentales y líderes del PRI, entre otros líderes de opinión, se solidarizaron con los llamados del Pontífice a favor del diálogo en Chiapas.

La aclaración del cardenal Norberto Rivera de que el Pontífice no abordaría "casos particulares", no evitó que diferentes sectores sociales manifestaran la intervención de Juan Pablo II para la solución de sus demandas:

los maestros disidentes de la sección IX del SNTE le pidieron interceder para la liberación de los maestros presos; la organización, Las Abejas, de Chenalhó le pidió intervenir ante el gobierno mexicano para que se cumpla con los acuerdos de San Andrés que firmó con el EZLN el 16 de febrero de 1996 (*La Jornada*, 23 de enero de 1999: 5); el Comando Patriótico de Concientización del Pueblo (CPCP), integrado por miembros del Ejército, denunció la represión de los funcionarios militares mexicanos de alto nivel contra militares y ciudadanos civiles y le pidieron exigir al gobierno mexicano el respeto irrestricto de las garantías individuales expresadas en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; un grupo de legisladores del PRD del D. F. difundió un documento en el que criticó al modelo neoliberal y pidió al Papa que recibiera al presidente de la Asociación de Deudores de la Banca, Gerardo Fernández Noroña (*El Herald*o, 22 de enero de 1999: 8); un centenar de indígenas presos, acusados de pertenecer al Ejército Popular Revolucionario (EPR) buscaron la intermediación de los obispos Samuel Ruiz y Arturo Lona, para

pedirle al Papa Juan Pablo II que emitiera una condena pública sobre los abusos de autoridad (homicidios, tortura, desaparición forzosa y encarcelamiento), contra comunidades indígenas de Oaxaca (*Novedades*, 22 de enero de 1999: 10A); miembros de la Unión Popular de Vendedores Ambulantes (UPVA) intentaron hacer llegar al Papa, mediante el arzobispo de Puebla, un informe sobre la situación legal de Rubén Sarabia Sánchez, "Simitrio", líder de la UPVA (*La Jornada*, 22 de enero de 1999: 20).

En el medio católico también se plantearon demandas al Pontífice: la organización "Católicas por el Derecho a Decidir" dirigió una carta a Juan Pablo II pidiéndole que durante su estancia en México expresara un reconocimiento público a la labor del obispo Samuel Ruiz y que permitiera que las mujeres participasen en la toma de decisiones de la Iglesia (*Reforma*, 22 de enero de 1999: 17).

Es decir, se pedía al Papa, indirectamente, salir de la esfera eminentemente pastoral de su visita para involucrarse en los problemas económicos y políticos de México, especialmente para abogar por los derechos humanos de los mexicanos.

Durante los días que duró la gira papal dichas peticiones pasaron a segundo plano, sin que hubiese alusión a "casos particulares" en los mensajes del Pontífice, lo que hizo que dichos movimientos quedaran prácticamente en el olvido.

En los comentarios relativos al ambiente político que prevaleció durante la gira papal el balance fue positivo, incluso se reconoció a la población mexicana la tranquilidad y "civilidad" que demostró durante los actos masivos.

Durante la gira a México se efectuaron cinco actos protocolarios: 1) la recepción de Juan Pablo II, 2) la entrega de las llaves de la ciudad de México por el Jefe de Gobierno del D.F., 3) la visita en Los Pinos, al Dr. Ernesto Zedillo y su familia, 4) el encuentro con el cuerpo diplomático acreditado en México y 5) la ceremonia de despedida. Además de siete eventos religiosos: 1) la firma de la Exhortación Postsinodal, 2) la misa entrega de la Exhortación Apostólica Postsinodal en la Basílica de Guadalupe que fue el acto central de su gira 3) la magna misa en el Autódromo Hermanos Rodríguez de la Magdalena Mixuca, 4) la visita a los enfermos del hospital "Adolfo López Mateos" del ISSSTE, 5) la celebración de la eucaristía en el Jardín de la Nunciatura Apostólica, 6) el encuentro con los cardenales y presidentes de las conferencias episcopales de América y, 7) el encuentro con los representantes de todas las generaciones en el Estadio Azteca.

Los actos en el Estadio Azteca y en la Basílica fueron los más importantes en el contexto del Sínodo, ya que estuvieron presentes jerarcas católicos y feligreses provenientes de distintos países de América. También fueron relevantes por la

espectacularidad que dieron al acto religioso con la aplicación de innovaciones tecnológicas los juegos de luces, las plataformas móviles, la proyección de la imagen de la Virgen de Guadalupe en el firmamento, la erección de una enorme cruz, etcétera.

De las homilias y declaraciones emitidas por el Pontífice en los distintos actos encabezados en México, llamó poderosamente la atención que haya censurado el "capitalismo salvaje", con la misma severidad con la que 20 años antes, durante su primera visita a México, condenó al comunismo. Asimismo, se reconoció su sensibilidad hacia los problemas del continente. Demandó la condonación de la deuda de los países pobres, y soluciones de fondo para disminuir los flujos migratorios, la corrupción, el narcotráfico y la violencia, así como a la dramática situación de los indígenas.

Los ministros religiosos no católicos, por su parte, llegaron a manifestar su preocupación ante el posible despertar de expresiones de intolerancia durante y después de la visita papal, sobretudo ante las continuas referencias de Juan Pablo II a la necesidad de contrarrestar el avance de las "sectas".

Del mismo modo, el mensaje pronunciado por el cardenal Norberto Rivera Carrera tuvo gran notoriedad en los medios de comunicación durante la inauguración del acto en el Autódromo Hermanos Rodríguez en el que también condenó al neoliberalismo, a la vez que se quejó, ante el Papa, de que la población mexicana vive presa de "engaños". Dicho mensaje generó una polémica en la que predominaron las expresiones de adhesión a las declaraciones del arzobispo primado de México, incluidas las de los líderes del PAN y PRD.

Uno de los aspectos de la visita que generó mayores cuestionamientos fue la estrategia empleada por la jerarquía católica para publicitar la visita papal, acudiendo a empresas comerciales, como Sabritas, lo que representó, a Juan Pablo II y a la jerarquía católica, un gran costo en imagen ante la evidente "comercialización de la visita papal". Del mismo modo se cuestionó el elitismo y prepotencia de la jerarquía católica, por determinar quiénes ocuparían los lugares preferenciales en los eventos papales, al mismo tiempo que se hizo notar cómo, en forma velada, el nuncio apostólico y el arzobispo primado de México mostraron su inclinación política al integrar en la lista de invitados especiales a los actos papales, a más panistas que a miembros de otros partidos políticos.

Por otra parte, las críticas a los retrasos en las obras públicas a cargo del gobierno del D. F. para preparar la visita del Pontífice no tuvieron efectos importantes sobre la imagen del Ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas. En cambio, el Jefe de Gobierno del Distrito Federal recibió opiniones encontradas por haber censurado las "políticas económicas antisociales" predominantes en México, durante el

acto protocolario de entrega de las llaves de la ciudad al Pontífice. Algunos resaltaron su valor para oponerse a la estrategia económica impulsada por el presidente de la República; pero sus detractores censuraron el uso político del acto y señalaron que con su actitud del pasado, claramente "jacobina" (anticlerical) eran inconsistentes sus cortesías con el Papa, a quien nombró "visitante distinguido".

■ A los personajes que empiezan a figurar en el medio político como precandidatos a la silla presidencial: Fox Quesada y Muñoz Ledo se les criticó su excesivo protagonismo en los actos papales con miras al 2000.

Al Presidente Zedillo le fue reconocida la mesura y objetividad en sus mensajes ante el Pontífice, sobretodo cuando señaló que los mexicanos sufren carencias en lo material, pero tienen una "inmensa riqueza espiritual". Se consideró que fue acertado su énfasis en los logros que se han dado en el país, como los avances en la democracia, el diálogo y la participación ciudadana, si bien se juzga que durante su administración aún hay mucho que recorrer en materia de derechos humanos.

En forma paralela, las reflexiones sobre el contexto de la visita papal tendieron a reconocer el marco legal existente, menos restrictivo en materia de cultos, en comparación con el que enmarcó las anteriores visitas de Juan Pablo II a México. El propio Pontífice se refirió a ello.

En el balance sobre las repercusiones inmediatas de la visita, predomina el escepticismo sobre la capacidad de la Iglesia católica mexicana para afrontar los retos planteados para la Iglesia continental, por el Papa y por los obispos sinodales en la Exhortación Apostólica que les fue entregada en la Basílica de Guadalupe, tales como fomentar el ecumenismo, combatir el avance de las sectas, fortalecer la fe para contrarrestar la tendencia al materialismo y al secularismo.

Al mismo tiempo se juzgó que un aspecto singular de esta iglesia es su unidad, pese a la pluralidad ideológica de sus miembros. Cabe hacer especial mención al respaldo brindado por los obispos americanos al documento *Ecclesia in América* ya que aceptan que recoge las preocupaciones de las iglesias locales.

Por otra parte, a diferencia de las visitas anteriores de Juan Pablo II a México, en las que se le cuestionó su intención de presionar a las autoridades mexicanas para reanudar relaciones con el Vaticano y para brindar reconocimiento jurídico a la Iglesia, esta vez fueron escasos los comentarios sobre las "verdaderas intenciones" de la gira papal, si bien hubo aisladas expresiones de rechazo a la incurción de la Iglesia en asuntos que no son de su competencia. De hecho se generó consenso sobre la idea de que, independientemente del carácter pastoral de la visita, enmarcado en la denominada "Nueva Evangelización", las preocupaciones de la Iglesia americana, plasmadas en la Exhortación Postsinodal, tienen una naturaleza eminentemente política que no puede evitar.

El Sínodo de América planteó como retos para la Iglesia americana problemas que salen de la esfera eminentemente pastoral y que corresponde atender, de hecho, a las autoridades y legisladores de las diferentes naciones del continente, tales como: migración, relaciones norte-sur, desigualdades socioeconómicas, la deuda externa y pobreza de los países latinoamericanos, la creación de un nuevo orden internacional, además de las propuestas para consolidar la democracia en América Latina, y para afrontar la "degradación moral de la sociedad" que se refleja en prácticas como la corrupción y el consumo cada día mayor de estupefacientes.

Ante la dimensión de los retos que se plantea para sí la Iglesia, se abre hoy en día la discusión sobre el papel que debe desempeñar para contribuir con la erradicación de estos problemas y lograr la humanización del mundo, como parte de sus tareas para el nuevo milenio lo que, necesariamente, la llevará a tener nuevas formas de enfrentamiento con los poderes públicos y con los sectores dominantes de la sociedad en las naciones americanas.

El huésped que se robó el corazón. Balance de la visita del Papa

José Luis González M.*

Quince días de distancia, tiempo en que escribimos estas notas, cuando no sólo se ha despedido a Juan Pablo II, sino también se ha desmontado el escenario, las emociones se han apaciguado, las misas dominicales católicas han recuperado su asistencia habitual, y las firmas promotoras después de haber vendido con fuerza arrolladora la visita del Papa, ya se han dedicado a vender sus productos que se han convertido, quizá como milagro remanente, en “los productos del Papa...” Después de todo esto, quizá sea posible realizar un balance más sereno de los hechos, que constituyeron un acontecimiento multidimensional sin precedentes en América Latina. Intentemos reducirlo a proporciones comprensibles sin olvidar la naturaleza específica de los hechos religiosos, pero sin soslayar, por otro lado, que ningún hecho religioso, por portentoso que aparezca, es solamente metafísico.

Condensación polifacética y multifuncional

Uno de los rasgos de la cultura postmoderna es la producción, comprensión y el tratamiento fragmentario de la realidad. Cuando se alcanza lo grandioso, no suele ser otra cosa que la magia virtual de múltiples nimiedades concertadas para producir un acontecimiento efímero. Sobre este aspecto que digo no conozco otro caso tan espectacular como el reciente despliegue de la IV visita de Juan Pablo II.

La enmarañada condensación de intenciones y significados aparece tan compleja y variopinta, que es necesario un mapa de ruta. La emoción dio colorido a las diferencias, por momentos las realzó en los personajes y las disfrazó en los diversos protagonismos, pero de ningún modo las borró.

* ENAH-ITAM

En una somera radiografía de intereses e intenciones que atravesaron el acontecimiento, al menos, podemos distinguir las siguientes:

a) La intención soberana y universal del Papa: recristianizar el mundo relanzando a sus iglesias de este continente hacia una nueva evangelización que permita recuperar la presencia moral, cultural y social, si no política, de la institución católica en la sociedad del siglo XXI. Todo indica que la Iglesia Católica (y esto es mucho más esencial que la contingencia de un pontificado) seguirá resistiéndose a ser marginada de la cosa pública. Ella está convencida y muchos sectores de la sociedad civil concuerdan con ella en este principio fundamental: "la causa del hombre" es demasiado importante para dejarla abandonada en las manos de los políticos. Naturalmente, Juan Pablo II tiene claro que no quiere a funcionarios eclesiásticos ¡excepto sus nuncios! enmarañados en las minucias de la política partidista y electorera. Pero la cosa pública es mucho más que eso.

b) Otra línea interpretativa se deriva de "la razonable pretensión de la Iglesia Católica Mexicana" por reforzar su posición de fuerza social insoslayable ante una sociedad y su gobierno, que necesita de todos los recursos para lograr una reconstrucción moral (demandada por todas partes), y la credibilidad de las instituciones. En el carro de esta gran intención, naturalmente iban montados diversos aurigas que trataban de sostener la brida siquiera en algún recodo del camino: adalides de las demandas de una educación religiosa; de la lucha contra el aborto y contra la política poblacional; de la denuncia de la inoperancia de la lucha contra la corrupción; del permanente ánimo de defraudación moral, política y económica de amplios sectores de la población; de la desilusión por el estancamiento de la cuestión indígena; de la creciente ampliación de la frontera de la pobreza, etcétera. Cada uno de estos problemas, como sabemos, ha tenido sus portavoces recurrentes en los últimos años; ahora —en la coyuntura de la visita— se trataba de forzar el pulso.

c) "En el frente eclesiástico interno" la visita demostró ser también una prueba de poder para varias corrientes. Aquí las intenciones apenas disimularon las tensiones. No recuerdo otra visita en la que tanto cuidado y medios se hayan invertido en asegurar la "interpretación oficial" del acontecimiento. Es claro que no a todo el episcopado mexicano le agradó la exhibición de fuerza y mangoneo de los Legionarios de Cristo. Sin embargo, las más altas esferas eclesiásticas del otro lado del océano, les concedieron esta incomparable oportunidad de legitimación ante la sociedad mexicana, al encargarles el importante cometido de mostrarse como "modelo" del proyecto eclesiástico hoy hegemónico. Evidentemente, esto no habría sido posible sin el consentimiento de sus hermanastros del *Opus Dei*, infinitamente mejor situados en la escala del poder.

En el paroxismo de esta frenética necesidad por asegurar la versión correcta y ortodoxa de la trascendencia de la visita, los deseos y los fines del Santo Padre, TV Azteca —que luchó a brazo partido por acaparar la presencia del Papa en tierras mexicanas—, no dudó en poner a José Ramón Fernández como caja de resonancia y de audiencia para que un grupo de sacerdotes y consagrados de los Legionarios dieran su catequesis. Nunca habíamos visto a este prestigioso conductor deportivo tan manipulado, tan perdido y tan callado ¡esto último, al fin y al cabo, fue sabiduría! La guerra comercial e ideológica para recibir a este misionero de la paz era feroz; cada firma ponía sobre el tablero sus mejores fichas. Todo esto fue tan real como las multitudes. Cada quien vendía mientras dispusiera de algo que podía tener precio.

Este papel tan destacado que desempeñaron los Legionarios de Cristo puso en evidencia la ausencia del padre Maciel, fundador de la institución; me imagino que para muchos de sus hijos y devotos su ausencia habrá dejado incógnitas, que sus intérpretes oficiales habrán disipado por razones de edad, enfermedad o, incluso, humildad heroica. Pero seguramente no está más enfermo que el Papa. Y, sin embargo, no estuvo para cosechar los frutos de una legitimación (quizá ya tardía si no imposible) que le habría podido llegar con valor, casi, de una beatificación informal. Seguramente, no fue casualidad su ausencia. Después de todo, aun contando con el enorme carisma del Papa, la Iglesia no está para despilfarrar su capital moral que no es ilimitado y que tiene que comprometer en las mejores causas.

En la perspectiva de este frente interno, la visita de Juan Pablo II había desatado cierta curiosidad e intriga en torno a una posible intervención de su parte sobre el liderazgo católico en Chiapas. Las fricciones y confrontaciones de baja y mediana intensidad entre episcopado y gobierno por el asunto chiapaneco, en los últimos meses, elevaban la intensidad de la expectativa. Una confusa frase del Papa a los periodistas, en el avión que lo traía a México, en torno a la Teología de la Liberación y a la Teología India permitió a algunos anunciar que el hacha de guerra venía entre su equipaje. No hubo nada directamente referido a Chiapas pero sí sobre el problema indígena. Tampoco hubo ninguna señal, ni remota, a favor de la Teología de la Liberación. Algunos, quizá con una lucidez y perspicacia que nos es negada a los mortales, aseguraron que Juan Pablo II había dado un espaldarazo importante a esa corriente teológica. No, si dejando de lado las fantasías, debemos reconocer que el Papa, en ese punto, se mantuvo en su línea de pensamiento habitual: un humanismo cristiano y un institucionalismo eclesiástico, ambos profundamente condicionados por su experiencia personal e histórica de su insurgencia moral y nacionalista contra el régimen comunista. La Teología de la

Liberación, precisamente por lo que tenía de cercanía analítica con el marxismo, mucho antes de ser él Papa, era un tema incomprensible para Wojtyła y para una iglesia forjada en su lucha contra un Estado marxista.

d) Los políticos y los empresarios vivieron a su modo el acontecimiento. Unos rígidos, forzados y acartonados, parecían no saber cómo conducirse frente a este personaje singular y desconcertante: es Jefe de Estado pero no venía como tal; es huésped pero uno intuye que, en cada palabra, es como si clavara el bisturí en zonas afectadas; es ajeno, pero está tan dentro en el corazón y en las convicciones de tantos mexicanos que aplicarle el calificativo de extranjero suena a impostura; es funcionario de lo religioso, pero cada vez que se refiere a los problemas de la tierra, muchos se sienten aludidos porque refuerza los reclamos de unos y cuestiona las sinrazones de otros. Pero, de todas formas, en este plano nada hubo gratuito y no hay forma de evitar la tentación de interpretar las señales que cada quien emitió, dentro del escenario tan singular de la coyuntura México-2000.

De esta manera, el Papa, no obstante su paso fugaz, quedó incorporado a los acontecimientos que se preparan, aunque sea demasiado pronto para adivinar en qué escena precisa le harán aparecer, qué parlamento le atribuirán y a qué carro tratarán de uncir su imagen. Se sabrá. Por el momento, las empresas que vendieron su visita ahora han puesto al Papa como vendedor de sus productos; y si no pregúntele a Telmex, Apasco, *Excelsior*, Televisión Azteca, Televisa, etcétera. El 15 de febrero, ocupando dos tercios de plana del *Reforma*, se podía leer: "Los vinos L.A. Cetto se enorgullecen por haber sido elegidos para agasajar a Su Santidad Juan Pablo II, así como a los Obispos y Cardenales participantes en tan importante evento para México y para toda América". Es su negocio y sabemos que el capital, entre otras cualidades que tiene, es apátrida y arreligioso. En esos mismos días, las imágenes del Papa y de la Virgen de Guadalupe impresas en varios productos, eran barridas en las calles mientras la ciudad recuperaba su calma y su precaria limpieza. Es difícil exonerar a los perspicaces organizadores de la visita del deber de haber pensado en esta inevitable degradación del símbolo. Los medios y el mercado difunden y globalizan, es cierto, pero, a la vez, trituran, fragmentan y degradan. Cabe preguntarse si no se pagó un precio demasiado alto por beneficios tan discutibles.

Los resultados son otra cosa

Situado el escenario y los actores, pasemos a las escenas principales. Los acontecimientos masivos y las expresiones de fervor religioso de las multitudes en torno a la persona del Papa no tuvieron precedentes. Definitivamente ya es impo-

sible llegar a discernir la capacidad de convocatoria de este gran símbolo poli-facético que es Juan Pablo II y la proporción del "milagro" que hay que acreditar a los medios. Las dos cosas son ciertas: nunca Juan Pablo II fue tan tratado y maltratado por la lógica del mercado; nunca mostró (en otro país que no sea, quizá, su país natal) una fuerza de convocatoria sostenida como esta vez en México. Pero al despedirse nos quedó la duda de cuánto se le debe atribuir a su persona y a las expectativas que las masas tienen ante ella, y cuánto de lo ocurrido fue una exhibición del poder montar y desmontar realidades virtuales que tienen los medios de comunicación.

Cualquiera que sea la opinión que tengamos al respecto, junto con el Papa, el otro gran protagonista del acontecimiento fue el pueblo, las masas que, sin tener acceso a una misa privada en la nunciatura, ni poder formar vallas como la gente bonita de universidades católicas, vieron y vivieron en esa figurilla frágil que arrastra, sin disimular su agonía por el mundo, un símbolo de lo sagrado y una ventana hacia lo Otro. Hemos escrito mucho sobre este acontecimiento singular. Se han ensayado interpretaciones muy variadas sobre el fondo, el medio fondo y la superficie de los hechos. Probablemente todas tuvieron algún ángulo certero. Sin embargo, al modo como quien observa minuciosamente la ingeniería de un reloj y no repara en la hora que marca, muchos pasaron por alto la dimensión religiosa apabullante de los acontecimientos. Y eso fue lo que principalmente vivió la multitud y, por eso se movilizó y se dieron los acontecimientos. La gente rezaba desde la espera insoportable y desde el esfuerzo heroico para acceder a los sitios, la masa buscaba el beneficio del poder sagrado desde la precariedad de sus vidas. Nuestra lógica universitaria no podía seguir con agilidad esa corriente de sentido extravagante en las fronteras del Tercer Milenio. Un instante fugaz (frecuentemente con niños o personas de edad), para esa gente era poca cosa comparado con una noche en la banqueta o dos noches de espera en el Autódromo.

La lógica de nuestros análisis científicos no puede alcanzar la paradoja, de un instante convertido en eternidad de sentido. Pero debemos tener, al menos, la elegancia de respetar, como diría P. Berger (55), esos constantes y nuevos mundos de significación que el ser humano crea (¿o será que los descubre?), porque tienen mayor sentido para su vida que el propio oxígeno. Esta necesidad parece no haberse desvanecido con la modernidad y el progreso; y esa es una de las dimensiones más desconcertantes que presenta el hecho de dos millones de gentes que, sin haber podido materialmente ver al Papa, regresaban del Autódromo a sus casas, "satisfechos de haber estado con él". Esta gente no se ha enterado de que llevamos más de dos siglos de secularización de la sociedad y de ser habitantes de "un mundo desencantado", en la terminología de M. Weber.

Locos, extravagantes o cuerdos que se resisten al sinsentido, para mí que estas multitudes estaban gritando algo mucho más profundo que los *slogans* que la batura de los mangoneadores de oficio orquestaban como si al hecho le faltase vida y color. Que los entendidos nos descifren si lo que vimos es fanatismo o, es una radical orfandad de liderazgos públicos en este fin de siglo; que los expertos nos digan si fue una demostración de fuerza católica institucional o una muestra de persistencia de lo religioso popular que explota ante una hierofanía pero que, a la vez, guarda el margen de autonomía respecto a la institución.

Durante todo el pontificado de Juan Pablo II, sus actos multitudinarios han sido diálogo de sordos (en el plano racional de la intención oficial), y una apoteosis de empatía en el plano emocional de las masas. Los expertos del Vaticano, y de fuera, saben que estas superconcentraciones no significan una creciente adhesión a la visión de la vida que el Papa promueve, a los valores que él predica y al proyecto de estructura eclesiástica que él representa. Lejos de retener a las multitudes en los templos, la imagen del Papa es incorporada a la lógica de la cultura de la postmodernidad con todo lo que tiene de contingente, de fragmentación de los "grandes relatos", de religiosidad parainstitucional, etcétera. En pocas palabras: promueve el sentimiento religioso pero no la adhesión institucional. Por eso, después de sus visitas no se revierten las estadísticas de crecimiento de la feligresía de otras asociaciones religiosas; la juventud que lo aclama no cambia en cuanto a sus comportamientos sexuales prematrimoniales; los católicos divorciados no quedan con la conciencia intranquila aunque hayan pernoctado en el Autódromo esperando con devoción el encuentro; las familias católicas no alteran sus prácticas de control de la natalidad; los empresarios que promovieron el aparato de su visita no dejarán de recortar al personal para incrementar sus ganancias, a pesar de haberles concedido una misa privada en la nunciatura, etcétera.

Parece claro que, si la Iglesia Católica quiere trascender en lo que es la configuración cristiana y humana de la cultura del milenio que viene, tendrá que enfrentar aspectos mucho más profundos y estructurales de su modo de ser, de actuar y de relacionarse con la sociedad.

Vamos por México. Los objetivos y las consecuencias de la IV visita del Papa

Elio Masferrer Kan*

Un estudio de la IV visita de Juan Pablo II a México, realizado desde una perspectiva antropológica, plantea desafíos teóricos y metodológicos significativos. Desde 1989 nuestro equipo de investigación en la ENAH "Religión y Sociedad" ha desarrollado distintas estrategias destinadas a aplicar la antropología de la religión en sociedades complejas con un enfoque multidisciplinario, con el apoyo de la antropología simbólica, la sociología de la religión, la historia, la politología y otras disciplinas, entre las que la antropología comparada es un recurso que también empleamos en forma sistemática. El trabajo con los sociólogos nos ha permitido desarrollar estrategias de recolección de información que combinan criterios cualitativos con cuantitativos, tales como encuestas y sondeos telefónicos, sin dejar de lado la observación participante, la técnica de informantes clave y otros recursos más tradicionales de nuestra disciplina, como el análisis de documentos y entrevistas de prensa, las cuales con todas sus limitaciones suelen aportar datos que insertados en modelos analíticos adecuados pueden ser significativos.

La peculiaridad de la IV visita

La primera visita se había dado como parte de una estrategia del Estado mexicano para integrar al mismo a sectores antes marginados; debemos recordar la LOPPE y otras estrategias de apertura, tanto de Echeverría como de López Portillo. Esta visita sirvió para comprender la profundidad de la cuestión religiosa en la sociedad mexicana, rebasó su capacidad y dio como resultado una

* ENAH

estrategia de acercamiento a las élites políticas. En este contexto, quien mejor capitalizó estas movilizaciones masivas de feligreses en el corto plazo fue el delegado apostólico Girolamo Prigione, consiguiendo su apoyo para las reformas constitucionales que implicaron el restablecimiento de las relaciones con el Vaticano. Prigione logró condicionar el comportamiento de la institución en función de lograr los cambios constitucionales. Bajo la misma perspectiva estratégica era necesario no despertar en la clase política ninguna suspicacia que fortaleciera los sectores jacobinos y anticlericales. Así deben entenderse los partidos de tenis en la Delegación Apostólica con altos funcionarios (recuérdese el caso Chihuahua en 1986 o la sistemática deslegitimación que aplicara a la Teología de la Liberación y sus obispos). Además, se ha apoyado decididamente a los sectores de la Iglesia vinculados a la Teología de la Prosperidad —la opción preferencial por los ricos— que poseen un carisma vinculado al apostolado en las clases altas y las élites políticas, quienes dan valores cristianos a su liderazgo político, económico y social.

Las sectores mayoritarios dentro del clero y los laicos comprometidos con la Iglesia Católica Apostólica y Romana en México son las corrientes que hacen de la Doctrina de la Iglesia el eje de su vida cotidiana. Herederos históricos de algún modo de la Cristiada, tienen un catolicismo cuyo modelo es la cultura del Bajío y su principal expresión es la peregrinación anual al Cerro del Cubilete. En términos populares la sociedad mexicana los identifica como los mochos. Este sector tiene además un profundo sentimiento antiestatista que asume al Estado liberal surgido de la Reforma y la Constitución de 1917 como la fuente de todos los males de la sociedad y el país. Su importancia es capital en la Iglesia; dos tercios del Episcopado han nacido en esta región y por razones históricas definen institucionalmente el modo de ser católico en México.

La canonización del Padre Pro y de los 25 mártires sacerdotes y laicos de la Cristiada son otra expresión orgánica de este importantísimo sector. En términos políticos son habitualmente nacionalistas, antiestadistas y conservadores. Por lo contrario, la Teología de la Prosperidad, que apuesta a la globalización y el neoliberalismo, es privatizadora pero no antisistema y se lanza a la cooptación de la clase política. Si se hiciera una traslación analógica desde categorías de análisis político no se les diferenciaría y aparecerían bajo el rubro de conservadores, pero este traslado mecánico de categorías impide ver la realidad en el campo religioso.

Estos elementos diversos, pero convergentes, deben tomarse en cuenta para entender el conflicto de Prigione con los obispos vinculados a la Teología de la

Liberación latinoamericana, la opción preferencial por los pobres. Planteando así la cuestión se puede ver en términos de oposición de clases sociales, la cual no descartamos, pero estas dos corrientes son minoritarias dentro de la Iglesia. Una lectura más cuidadosa nos hace ver que Prigione tuvo también una confrontación muy dura con el entonces arzobispo primado Corripio Ahumada y con la Conferencia de Institutos Religiosos de México, ambos exponentes de los sectores mochos y liberadores.

Prigione intentó, apoyado por las corrientes de la Teología de la Prosperidad, un control desde la cúpula de la institución, mediante la designación de obispos afines y la marginación de sus oponentes. Esto casi lo logró; sin embargo, en la última renovación de autoridades de la CEM los sectores del Bajío ganaron por un voto a los *Prigione boys*, como se autodenomina esta corriente, con lo cual se ha iniciado un proceso de reversión de la tendencia, en el cual desempeña un papel fundamental el nuevo nuncio apostólico Justo Mullor quien, entre otras cosas, construyó una capilla en el terreno antes ocupado por la famosa cancha de tenis de Prigione. Allí el Papa ofició la misa reservada para empresarios y funcionarios que fue dedicada al asesinado cardenal Posadas y de donde la mayoría de los asistentes salieron taciturnos el lunes 25 por la mañana.

Desde esta perspectiva debe verse el ascenso del actual presidente de la CEM, de obispo de Torreón a arzobispo de San Luis Potosí, además de otras designaciones recientes. El nuncio impidió que el Papa inaugurase la Catedral de Ecatepec, construida con fondos de empresarios afines a la Teología de la Prosperidad, cuyo obispo, Onésimo Cepeda, es considerado uno de los exponentes típicos de dicha tendencia, aunque en un gesto de reconciliación, Cepeda recibió el altar empleado por el Papa en el Autódromo. La inauguración de esta edificación *superstar* en uno de los municipios urbanos más marginados del país hubiera afectado la imagen del Papa. Curiosamente, la Catedral de Ecatepec se inauguró el 18 de marzo y el nuncio no asistió pues ese mismo día debía ungir como arzobispo de San Luis Potosí a Torres. Lo cual refleja un pequeño problema de comunicación que resulta más llamativo cuando sabemos que el obispo Cepeda es el Secretario de Comunicación Social de la Conferencia del Episcopado y no pudo acompañar al presidente de la CEM en su unción como Arzobispo. El nuncio tampoco estuvo pues fue de visita pastoral a Tuxpan, Veracruz, y la catedral fue inaugurada por el nuncio, monseñor Prigione.

Este cambio de correlación de fuerzas en el Episcopado mexicano explica el cese de hostilidades contra los obispos de la Teología de la Liberación, la cual a su vez se ha reformulado en las zonas indígenas asumiendo el concepto de

Teología India. Claro ejemplo de ello fue el respaldo a Lona, obispo de Tehuantepec, quien ante el conflicto con su coadjutor en octubre de 1998 pudo enfrentarlo y el nuncio, junto con el cardenal Rivera, se vio obligado a dar una conferencia de prensa en Roma aclarando que en el Vaticano nadie tenía nada contra Lona y que él nunca le había pedido la renuncia. La Teología India está basada en las Conclusiones del Concilio Vaticano II en materia de política misionera, allí la Iglesia asumió que La Palabra debe revelarse en los términos de las culturas de los pueblos y además plantea que todos los pueblos son elegidos de Dios. Bajo esta perspectiva se explica también la traducción de la misa a las lenguas nacionales y el abandono del latín. Este esfuerzo de la Iglesia por dejar sus políticas aculturadoras se complementa con el concepto de Nueva Evangelización, para lograr la reinserción de los valores cristianos en una sociedad donde las tendencias secularizantes alejan a las sociedades de Dios.

La organización de la IV visita. Un grave tropiezo de la Teología de la Prosperidad

El cuatro de enero radioescuchas y televidentes se enteraron con asombro, por boca del cardenal primado Norberto Rivera, de que la Iglesia había pedido el apoyo de feligreses y empresas para la IV visita papal, y a continuación otra voz explicaba que Sabritas vendería sus clásicas bolsas de papas fritas con estampitas del Papa, la Virgen de Guadalupe y Juan Diego; las bolsas se identificaban con una cinta que incluía el escudo del Vaticano. La fuerza de ventas de Sabritas vendería por dos pesos un álbum para pegar las imágenes; este dinero iría a la Arquidiócesis. El escándalo fue de tal magnitud que hacia las ocho de la noche de ese mismo día había sido retirado el aviso. Lo más interesante es que las bolsas de papas fritas y el escudo del vaticano se transformaban en basura, y esto no encajaba con la relación de la cultura mexicana con los símbolos nacionales; debemos recordar que el Vaticano es también un Estado. Días después se produjo un escándalo en México al intentar emplear el escudo nacional en las camisetas de la selección nacional, junto con propaganda comercial que recibió el repudio tanto de las autoridades como del público.

Pero el bombardeo televisivo continuó. En *spots* propagandísticos se informaba al público de presuntos milagros realizados por el Papa. La publicidad estaba a cargo de un conjunto de empresas que adquirirían el papel de Promotor Oficial de la Visita, podían usar su logotipo o el escudo Vaticano, previo pago de una considerable suma de dinero y de cuantiosas donaciones en especie. A esto se deben agregar otros recursos recaudados, como los

300 dólares cobrados a cada uno de los más de dos mil medios acreditados. Además de las cuantiosas comisiones pagadas por las empresas que vendieron sus productos en el Autódromo y el Estadio Azteca y que, según versiones recogidas en medios empresariales, se les cobró por adelantado mediante cheques expedidos a nombre de personas físicas. Sólo en contados casos los empresarios obtuvieron recibos de instituciones de asistencia privada y sólo por un porcentaje del dinero entregado. Todo esto exacerbó las suspicacias y revivió el imaginario colectivo que considera a los sacerdotes como comerciantes que abusan de la credulidad de las personas. Una organización vinculada a conocida iglesia que en 1997 protagonizó un sonado escándalo por los abusos sexuales de su líder contra menores de edad aprovechó la ocasión para sacar desplegados en los periódicos mencionando supuestas inversiones de capitales de la Iglesia. En las encuestas aplicadas pudimos recoger el malestar de los católicos por estos despliegues publicitarios.

Es importante destacar que estrategias publicitarias como el evento televangelista del Estadio Azteca no son casuales, responden a la concepción del mundo de la opción preferencial por los ricos. La fuerza de los catequistas es reemplazada por vendedores de Sabritas y expertos en medios. El Papa, sentado en su trono giratorio, se transformó en un elemento icónico del sistema y las actuaciones en los cuatro escenarios laterales; siguiendo el esquema de la clausura del Mundial del 86, pretendían ser una puesta al día del teatro de evangelización.

Otro asunto interesante fue la organización de la participación masiva en los actos del Autódromo y el Estadio, cuyos boletos se distribuyeron a través de cuotas, pero el Comité Organizador local trató siempre con dos categorías de personas: feligreses (de pesero y salario mínimo), e invitados especiales. Al Autódromo los feligreses ingresaron desde el día anterior teniendo como hora límite las cinco de la mañana del domingo. Al entrar eran introducidos en jaulas enormes de donde sólo podían salir para ir al baño. Esto último es una metáfora pues sólo había 600 letrinas para 430 mil personas. Hubo gente que salió antes pues no soportó las condiciones del evento. Un muerto y más de mil atendidos fueron síntoma de la escasez de previsiones. Sin embargo, los invitados especiales ingresaron después de las seis de la mañana en autobuses que los llevaron hasta la puerta para ocupar sillas numeradas. En el Estadio la "gente bonita" consiguió las mejores posiciones de la cancha, mientras que los sectores populares fueron ubicados en las tribunas. Estas acciones, suponemos, afectan el capital simbólico de la Iglesia haciendo que los sectores de la Teología de la Prosperidad pierdan espacios institucionales.

A pesar de estas condiciones francamente difíciles y de la desorganización, los feligreses acudieron masivamente a los actos y las vallas organizadas en el paso del Papa hacia distintas actividades congregaron a más de cinco millones de personas.

El proyecto institucional. La Exhortación Apostólica

Es importante destacar que la visita se puede analizar en varios niveles. Las cuestiones conceptuales e institucionales deben deslindarse adecuadamente de los aspectos logísticos antes mencionados. En la Exhortación Apostólica Iglesia en América que firmó el Papa está la orientación de la política institucional. El discurso de la Iglesia católica implica no sólo lo escrito sino también un conjunto de actos que por su simbolismo contextualizan e incluso redefinen lo dicho. En este trabajo nos centraremos en el diagnóstico, las propuestas, los actores y los adversarios de este proyecto. Un problema adicional es la saturación de información que tuvimos antes, durante y después de la visita, con una calidad variada en la que la anécdota se sobrepone a lo medular. Destacaremos algunas cuestiones significativas daremos algunos elementos para que en sucesivas contribuciones podamos aportar al lector un modelo comprensivo del proyecto pastoral y social de la Iglesia Católica en México y el continente que tiene repercusiones sobre lo político y lo económico.

En su primer discurso el Papa destacó el plan de salvación de Dios y la dignidad del ser humano en el marco de sociedades justas, reconciliadas y abiertas en un proceso técnico convergente con el necesario progreso moral. La Iglesia, agregó, quiere revelar mejor su identidad, manifestarse auténtica y libre de condicionamientos mundanos. Planteó que la fe católica transformó el mestizaje y los antagonismos étnicos en unidad fraternal y de destino, obra de franciscanos, dominicos, jesuitas, agustinos y otros predicadores. Cabe destacar que en la Cruz de la Evangelización construida por Cementos Tolteca en la Glorieta de Peralvillo no están incluidos los jesuitas, ello podría explicar por qué el Papa la bendijo sin bajar de su vehículo. Terminó su exposición llamando a conjugar el cristianismo con la moderna racionalidad de corte europeo que tanto ha querido enaltecer la independencia y la libertad, en una notable propuesta de diálogo con los liberales.

El sábado por la mañana, la exposición en la Basílica de las conclusiones del Sínodo hizo énfasis en cuestiones doctrinales y confirmó una vez más las posiciones doctrinales de la Nueva Cristiandad, pidiendo que los laicos, en todos los campos de la vida social, profesional, cultural y política actúen de acuer-

do con la verdad y la ley nueva que Jesús ha traído y reafirmó la opción preferencial por los pobres y que todos, gobernantes y ciudadanos, aprendan a vivir en la auténtica libertad, actuando según las exigencias de la justicia y el respeto a los derechos humanos, para que así se consolide definitivamente la paz.

Más contundente fue en su disertación frente al cuerpo diplomático, allí propuso...un sistema social que permita a todos los pueblos participar activamente en la promoción de un progreso integral, o de lo contrario no pocos de esos pueblos podrían verse impedidos de alcanzarlo ...expone al hombre al peligro de convertirse en un número o en un puro factor económico, ...podría perder progresivamente la conciencia de su valor trascendente. El centro del programa es que la persona humana debe ser el centro de todo orden civil y social, y de todo sistema de desarrollo técnico y económico. No hacerlo equivaldría a ir contra Dios, cuya imagen viviente es el hombre.

Luego criticó todo atentado contra la vida, desde su principio hasta su fin natural, el uso de las armas, la corrupción, la invasión de la vida privada, las campañas publicitarias falaces, los monopolios y las drogas.

Estos pronunciamientos fueron respondidos por el cardenal Rivera, quien sorprendió a propios y extraños reconociendo avances...en la democracia, en la educación, en la macroeconomía, en las comunicaciones y en otras áreas [...] que ha entrado en el reto de la globalización; pero [...] está pasando [México] por situaciones difíciles, ha sido engañado y la pobreza lo invade, la violencia y los modelos extraños a su idiosincracia lo están minando [...] ha sido presa de los intereses inhumanos de los capitales económicos del mundo y de la deshonestidad interior.

Hasta aquí su diagnóstico y para ello un programa: se pronunció, al igual que Jesús, "contra la violencia en todas sus formas, [...] de aquellos que humillan y explotan a los demás, de los que dan sentencias injustas, de los que imponen cargas que ellos mismos no pueden soportar" y agregó que la Iglesia Católica jamás pretendió inculcar en el corazón del hombre la pasividad y la resignación humillante ante la injusticia. También rechazó que sus pronunciamientos sean utilizados en luchas estériles de unos contra otros, en lugar de desarrollar proyectos inclusivos y participativos.

Este último párrafo, extraído de su homilía del domingo 31 de enero, muestra un cambio sustantivo en los planteamientos habituales del arzobispo y parece regresar al tono de sus homilías de 1996. Su discurso, al igual que el del Papa, se encuentra ahora más cercano al Concilio Vaticano II y al CELAM de Medellín. Cabe destacar que nuestros investigadores escucharon discursos semejantes en distintos templos de la ciudad el domingo pasado.

¿Qué piensa la gente de estos planteamientos? Nuestro equipo de investigación "Religión y Sociedad" de la Escuela Nacional de Antropología e Historia realizó una encuesta sobre valores religiosos y comportamiento electoral dos meses antes de las elecciones federales de 1997. El 90 por ciento de los entrevistados dijo que no quería que las iglesias se metieran en política, pero dos tercios de esos mismos entrevistados dijeron estar de acuerdo con que las iglesias opinaran sobre cuestiones sociales, políticas y económicas. Los feligreses están interesados en que sus pastores los orienten, pero se consideran ciudadanos y no menores de edad, están dispuestos a correr los riesgos del ejercicio de su libertad y no quieren que las iglesias les digan lo que deben hacer en términos operativos y concretos.

Como destacamos en otros escritos, la Iglesia se basa en la institucionalidad y la colegialidad de los obispos en la toma de decisiones. El cardenal Rivera es el mismo de siempre, pero como miembro prominente de la institución más antigua del mundo sabe respetar tiempos, acuerdos y orientaciones. Curiosamente, la fuerza de la Iglesia está en mantenerse en el campo religioso, en el orden moral y ético, en los valores, y en no caer en la trampa de ingresar al campo político, aunque lo que diga repercuta en el mismo. Para los políticos el desafío es no sentirse ni aludidos ni respaldados y tampoco intentar ingresar en esa calidad al campo religioso. El interés de la Iglesia es evangelizar el Continente en el III Milenio y lo que de ello resulte.

Es clásico en la Iglesia nunca dar la razón totalmente a ninguna tendencia. Una organización como la Iglesia mexicana, que alberga en su interior al 85 por ciento de los mexicanos debe siempre mantener un equilibrio estructural dinámico que le permita mantener en su seno tendencias dispares y contradictorias. Es habitual también el envío de mensajes ambiguos y polisémicos; la congeladora y la banca, que sirven para ubicar hegemonías y preponderancias.

Un ejemplo de esto fue la declaración "de banqueta" que hizo el Papa en el avión, en la que de manera confusa se refirió a una presunta traducción de la Teología de la Liberación Marxista en Teología Indigenista. Después aparecieron versiones según las cuales dijo indígena y en otros casos india, pero yo considero que antepuso una suerte de transitivo. Cualquier estudiante de antropología sabe que indigenismo son las políticas del Estado opuestas a lo indio. Con esto se construyeron primeras planas de periódicos y notas de agencias informativas. Se podrían hacer varias tesis de lingüística sólo con el manejo de esa declaración; sin embargo, en el documento del Sínodo de las Américas se pueden leer prácticamente todos los postulados de la Teología India como posición pontificia, incluso una contundente mención al cumplimiento de los pactos con-

traídos con los indígenas. Para completar la confusión cabe recordar que en una institución modelo de estructura burocrática como la Iglesia, existe una adecuada categorización de los documentos pontificios, las entrevistas de prensa no tienen mayor relevancia y no es lo mismo pensar que ordenar. El Papa debe también aceptar las decisiones de la burocracia, aunque él piense otra cosa.

Cabe comentar que *L' Osservatore Romano*, el órgano oficial del Vaticano, insertó los discursos y documentos del Sínodo, además de los discursos del Presidente Zedillo y del Jefe de Gobierno Cárdenas, incluyendo el texto de la breve y espontánea bendición que recibiera el gobierno de la ciudad y su personal, a quienes nadie hubiera imaginado en actividades tan piadosas. En el siguiente número, en el que se completó la información de la visita, apareció la famosa entrevista del avión. Sin embargo, *Nuevo Criterio*, el semanario del arzobispado, no mencionó la entrega de las llaves de la ciudad, pero se dedicó extensamente a la entrevista del avión, allí la Teología Indigenista ya se transformó en india. Las proezas editoriales de *Nuevo Criterio* son ampliamente conocidas, el número siguiente a la matanza de Acteal no incluyó la condena del Papa a la misma, ni mencionó el estado de Chiapas, ni nada sobre el mismo en todo el número.

Mientras se construían estas auténticas cortinas de humo que permitieron a cada quien decir algo a partir de tomar una parte, el sábado 23 de enero, en la mesa principal del banquete para 600 comensales en el hotel Presidente, obispos, empresarios y algún político pudieron ver con asombro al cardenal Rivera, sentado con el Secretario de Estado del Vaticano, Sodano; al Prelado del *Opus Dei*, Echeverría y al obispo que regresó del frío, Samuel Ruiz García. En la despedida del Papa, el martes 26, cualquier televidente pudo observar, entre los apenas 12 prelados que se despedían del Papa, a un obispo que destacaba de los demás por su blanca vestimenta y encanecidos cabellos, el Obispo coadjutor de San Cristobal, Raúl Vera. Mientras otros prelados que habían tenido mejores posiciones en las anteriores visitas observaban desde las gradas que albergaban a los 4 mil invitados a la despedida. Esto explica la conferencia de prensa dada en CENCOS el lunes 25 de enero donde Ruiz, Vera, Concha y otros sacerdotes y laicos reclamaron el reconocimiento del Papa e hicieron pública una situación de retroceso de la Teología de la Prosperidad al interior de las cúpulas eclesiásticas.

El domingo siete de febrero el arzobispo primado, manteniéndose en la línea definida en la misa del Autódromo, volvió sobre los temas sociales y aclaró que la Iglesia no podía predicar fuera de contexto y que para ello era necesario que denunciara las injusticias sociales y se definiera sobre ciertas

cuestiones políticas. Este mensaje fue repetido con diversos matices en los distintos templos de la Arquidiócesis. Simultáneamente, la oficina de prensa del Arzobispado continuó con sus críticas hacia la Teología India, y el obispo Ruiz, aclaró que el hecho que el Pontífice respaldara los derechos indios, no quería decir que respaldara la Teología India. Este comportamiento no es casual, el arzobispo aceptó la línea definida en el Sínodo y la aplicó en forma disciplinada, pero no por ello renunció a sus posiciones haciéndolos explícitos. Como dijo alguna vez un conocido historiador católico, la Iglesia juega varios juegos en distintos tableros y varios juegos en el mismo tablero.

En términos generales podemos afirmar que la Iglesia Católica en América se propone ingresar al III Milenio espantando los fantasmas del clóset con una rediscusión de la Inquisición y con homenajes a los excomulgados sacerdotes héroes de la Independencia, con el retorno a la opción preferencial por los pobres, con una crítica al neoliberalismo, con el señalamiento de los pecados sociales, cuyos mayores protagonistas son los empresarios y funcionarios, con la crítica al capitalismo salvaje y todas sus consecuencias deshumanizantes. En sus políticas pastorales mantendrá la propuesta de la nueva evangelización y el proyecto de una nueva cristiandad que implica la subordinación de las instancias sociopolíticas al derecho natural. No por casualidad una de las plegarias en el Estadio Azteca fue "perdónanos, Dios mío, por haber aceptado muchas veces que te desterraran de nuestras escuelas y de nuestra educación."

Es evidente que la Iglesia Católica seguirá planteando nuevos desafíos a la sociedad en su conjunto y seguirá siendo un actor múltiple, complejo y polifacético. Un desafío a la imaginación.

Antropología urbana y las ciudades contemporáneas

Presentación

La antropología urbana siempre ha tenido que vivir demostrando su legitimidad, su pertinencia, su especificidad y su identidad. La tradición antropológica del trabajo en comunidades exóticas, en general pequeñas y remotas, había hecho que se desarrollaran técnicas de trabajo de campo adecuadas a esas realidades y dimensiones. Los problemas que implica el acercarse a un "otro", tan claramente distinto, habían llevado al desarrollo de teorías y de metodologías que nos hablaban de esas realidades y de las formas de leer la alteridad, de interpretarla o de comprenderla, pero poco o nada se había trabajado en la propia sociedad, en la cultura del investigador, en la que el "estar allí" es lo de todos los días; en donde la alteridad se tiene que construir como observable en el propio entorno; en donde no podemos recorrer el contorno de la población elegida, contar las casas, los puercos, los pollos, explicar el contenido de un mito de origen, compartido por todos, o hablar de los rituales ancestrales que mantienen y regeneran el orden establecido...al menos no del mismo modo.

La ciudad, sin embargo, es el lugar en donde vive hoy en día la mayor parte de nuestra población. Si queremos entender y conocer al ser humano integral, como pretende hacerlo la antropología, tenemos que encontrar la forma de abordarlo en donde está, y esto es en la ciudad, a la cual debemos entender como un producto cultural de su tiempo. No podemos renunciar a nuestra disciplina. Si alguna vez pensamos que valía la pena el tipo de conocimiento que nos podía aportar, debemos encontrar nuevas técnicas, nuevas metodologías que nos permitan seguir haciendo antropología en las condiciones actuales. Los trabajos que se presentan en este número de la revista son un reflejo de esa búsqueda, se trata de temas nuevos y viejos, pero siempre con la preocupación por hacer antropología, por aportar un conocimiento que nos ayude a conocer al ser humano en su nueva realidad histórico-cultural, apegándonos a la tradición del trabajo de campo, de las técnicas cualitativas, de la comprensión holística de la realidad.

El ensayo de Lucía Bazán y de Margarita Estrada, ambas doctoras en antropología y especialistas en el tema urbano, es una propuesta antropológica para mirar la ciudad que retoma y reformula las ideas de la escuela de Chicago, que considera fundamental el espacio para entender la vida urbana, siempre en interacción con el conjunto de las relaciones sociales de quienes lo construyen, lo usan y se lo apropian. La dinámica de las transformaciones del espacio nos da cuenta del entramado de las relaciones sociales de quienes ahí se desarrollan, a la vez que incide como variable fundamental en la forma que toman esas mismas relaciones. Así, la elaboración de etnografías, en el medio urbano, sigue siendo un importante camino para entender al "urbícola" y dar cuenta de los problemas y de la realidad en que se encuentra.

Ricardo Melgar, doctor en antropología, también especialista en el trabajo urbano, señala la importancia del tiempo para la realización de la etnografía. En las ciudades modernas la noche tiene características y vida propias. La actividad humana, con el uso de la luz eléctrica, le roba horas a la obscuridad y genera nuevos usos de la ciudad, en las horas antes apagadas de la noche. La territorialización del espacio urbano en las horas de vigilia es diferente a la de las horas del día; los sujetos que controlan, que usan y que se apropian del espacio son otros, diferentes a los que lo hacen durante el día. Así pues, se puede pensar en una geografía nocturna de la ciudad en la que los "usos del suelo", la territorialización de la ciudad, el nivel de la construcción simbólica del espacio, es diferente del que se hace durante el día.

Trabajar para entender la ciudad de México y su dinámica particular nos lleva, además, a aproximarnos a las zonas conurbadas y a las poblaciones vecinas, comprensibles sólo a partir de la caracterización de sus relaciones de orden económico, político y social con la ciudad propiamente dicha; tal es el caso del trabajo que presenta la maestra Florence Rosemberg, *La fayuca en Texcoco: una mirada antropológica*. El importantísimo y ancestral fenómeno de la economía informal, en el aspecto del contrabando o "fayuca", signa la dinámica comercial de ciertas áreas de la ciudad de México, pero además es clave para la supervivencia de la población del valle y de la ciudad de Texcoco. El artículo aborda los mitos más extendidos sobre los "fayuqueros", su modo de vida, su economía y hace una etnografía que nos da cuenta de su realidad, de las características de su vivienda, de su organización social y, en general, de la cultura que los hace ser un grupo urbano particular.

En *El otro significado de un monumento histórico*, Pedro Paz Arellano, arquitecto y maestro en antropología, nos presenta un abordaje nuevo y distinto del tema del significado y de la conservación de un monumento histórico, utilizado

como vivienda en el centro de la ciudad de México. Este ensayo, que forma parte de una investigación mayor presentada como tesis de maestría en antropología, nos lleva hasta el interior de las viviendas y hasta lo más íntimo de las vidas de quienes las ocupan para hacernos entender lo que realmente significa ese inmueble —patrimonio cultural de todos nosotros— para quienes se relacionan con él todos los días. Desde las historias de vida hasta las políticas estatales sobre la conservación de inmuebles, hay largos caminos recorridos en la realización de trámites, en la organización social y, sobre todo, en los sentimientos. Los inmuebles en los que habitamos se vuelven, casi, seres vivos con los que entramos en relación, afectan nuestras vidas, influyen en las relaciones familiares de los que convivimos bajo el mismo techo y son, a su vez, transformados por nosotros. Se llenan de objetos que hablan de sus habitantes, cambian de distribución, de color, se deterioran o se remozan, no como parte del cumplimiento de una ley sobre conservación, sino de todo el entramado de relaciones y de significados que, en torno al espacio en que vivimos, establecemos los seres humanos.

Más allá de las paredes del hogar, construidas para abrigar y contener, la ciudad resulta muchas veces enorme, caótica, dispersa, sin embargo, el hombre siempre trata de acercarse a su creación, de mirarla de forma en que la pueda sentir propia, en que se pueda sentir parte de ella. Dentro de esta búsqueda, la maestra Amparo Sevilla nos presenta una revisión bibliográfica de la relación entre las representaciones del cuerpo humano y las metáforas sobre el mismo, utilizadas en la descripción del espacio urbano a través de la historia. La autora plantea que existe una mutua construcción entre el espacio urbano y los cuerpos que lo habitan, desde el espacio habitacional hasta los espacios públicos de cualquier dimensión. El orden espacial de la ciudad está supeditado a un orden corporal, a la vez que el cuerpo se somete a una nueva disciplina en el desarrollo de su actividad dentro de la ciudad. Este trabajo hace un recorrido histórico en el que se muestra la presencia de estos elementos desde las ciudades romanas del siglo II hasta la época actual, al mismo tiempo que es una introducción a los nuevos conceptos de desarrollo urbano.

El antropólogo Mauricio List Reyes hace reflexionar de nuevo sobre la mutua transformación de las relaciones sociales y de los espacios urbanos, esta vez a través de un estudio de caso en el que se comparan las ciudades de México y de Nueva York. En *Manhattan y México. Dos áreas urbanas de encuentro gay*, Mauricio List plantea cómo las formas de convivencia social de los grupos gay son muy diferentes en ambas ciudades, debido a que cada una de las sociedades en cuestión ha creado distintas formas de sociabilidad, construyendo espacios

y definiendo sus usos posibles de manera divergente, según la manera que de ver el mundo tiene cada una de ellas.

La pertenencia a una u otra ciudad hace que la forma de ejercer y de vivir lo gay sea necesariamente distinta, tanto social como culturalmente.

En mi trabajo, *Nuestra ciudad, nuestra cultura, nosotros mismos*, trato de cerrar este tema con el planteamiento inicial, es decir, con la búsqueda de una metodología que nos permita, a los antropólogos urbanos, realizar legítimamente nuestro trabajo, dar cuenta, de manera holística, de nuestra cultura, explicarla, quizá interpretarla. No podemos establecer por decreto la validez, o no, del ejercicio antropológico en las complejas sociedades urbanas modernas, tenemos que encontrar las formas de hacerlo viable, con todos los elementos que lo caracterizan y que lo hacen mantener una identidad disciplinaria.

En este trabajo, que coincide con muchos de los planteamientos del ensayo de Bazán y de Estrada, insisto en la necesidad de hacer etnografía, de construir nuevas teorías y una metodología que nos permita seguir haciendo antropología, sin importar cuán complejas puedan ser las realidades urbanas contemporáneas.

En fin, el conjunto de los trabajos aquí contenidos es solamente una muestra de la búsqueda, que varios de nosotros compartimos, de una nueva metodología, de la aproximación a nuevas temáticas y de la preocupación por encontrar una forma suficientemente objetiva de referirnos a nuestra propia cultura y no a la alteridad a la que antaño se limitaba, prácticamente, el trabajo antropológico.

Paloma Escalante

Apuntes para leer los espacios urbanos: una propuesta antropológica

Lucía Bazán y Margarita Estrada*

Resumen: Este artículo plantea una propuesta metodológica para el estudio del espacio urbano, entendido como un fenómeno que integra los lugares físicos y a sus habitantes. Propone al espacio como un instrumento de análisis social que permite llegar al estudio de los cambios en las relaciones sociales de quienes tienen que ver con él. Analiza las relaciones políticas, económicas y sociales entre grupos e individuos que interactúan en tres momentos de la construcción social del espacio: construcción, uso y apropiación.

Abstract: This article gives a methodological proposal for the study of urban space, a phenomenon that includes the material surroundings and its neighbors. Space is proposed as an instrument of social analysis. It allows us to study social relations changes of those groups and individuals who dwell in it. The author distinguishes three stages in the social construction of space: construction, use, and appropriation.

Las ciudades están constituidas por las relaciones sociales de quienes en ellas habitan. Concebirlas así nos permite entender el fenómeno urbano como un fenómeno comprensivo que integra tanto los lugares físicos como a quienes los habitan —los ámbitos públicos y los privados, los espacios domésticos y los colectivos las instituciones y los individuos— como un fenómeno que no descansa en la infraestructura arquitectónica, en la construcción o en la distribución de las edificaciones, sino en los habitantes y en sus prácticas sociales, en los grupos sociales que conforman, deciden, usan y sufren las instalaciones urbanas.

Los estudios antropológicos de los espacios urbanos, desde sus orígenes, se han desarrollado bajo dos tendencias. Una que se centra en los fenómenos que tienen lugar en la ciudad y otra que hace de ella su objeto de estudio. Es decir, que analiza la ciudad en sí misma.

* CIESAS

La primera tendencia abarca los trabajos acerca de las manifestaciones culturales que tienen lugar en las ciudades y que, por lo tanto, se tipifican como urbanas, como los salones de baile o las celebraciones y las festividades religiosas, entre otras (Rodríguez, Sevilla). También estudia fenómenos multidimensionales como la identidad, una de cuyas manifestaciones es la pertenencia a una zona de residencia (Portal). En esta línea se ubican los trabajos que retoman la relación entre la dinámica económica y el desarrollo urbano. El análisis de la expansión física y demográfica de una ciudad, a partir de la diversificación económica y de la instalación de nuevas actividades industriales, ha sido objeto de múltiples estudios (Arias y Bazán).

La segunda tendencia tampoco es homogénea. Si bien tiene por objeto la ciudad, como una realidad compleja que es susceptible de ser estudiada en sí misma, hay un enfoque que tiene su origen en la Escuela de Chicago, que considera al espacio urbano y a los que lo habitan como una unidad. Pero hay otra tendencia que considera a las ciudades como resultado de las relaciones sociales, en particular de las relaciones de producción (Signorelli, 1996). Es en esta última en donde se ubica este artículo.

Pretendemos poner a discusión una propuesta metodológica para el estudio de las ciudades que utilice al espacio como una herramienta para introducirse en las relaciones complejas que en él ocurren. Nuestro objetivo es plantear una particular manera de aproximación al espacio urbano que permita descubrir, en el entramado de una ciudad, las relaciones sociales de sus usuarios, reconociendo que el espacio es un recurso fundamental en el desarrollo y en la vida de los grupos sociales, desde diversas perspectivas: económicas, políticas, demográficas y culturales. En este sentido, concebimos al espacio urbano como un espacio —social y político— que no sólo es el contexto y la arena en el que acontecen determinadas relaciones sociales, que no sólo es un recurso cuyo acceso y control es disputado por los distintos grupos que conforman la ciudad, sino que, al mismo tiempo, es resultado y es generador de dichas relaciones y, en consecuencia, es un elemento activo en la conformación de la ciudad debido a que, como señalamos, las ciudades se constituyen por las relaciones de sus habitantes. Desde esta perspectiva, podemos pensar que la observación y el análisis del espacio urbano, de sus usos y de sus transformaciones, se convierte en una productiva forma de aproximación a los fenómenos sociales que en él ocurren.

La afirmación de Gluckmann de que una nueva forma de observación puede crear una nueva disciplina, estimula este esfuerzo: creemos que la observación de los fenómenos sociales, particularmente de los urbanos, desde el espacio en el que ocurren, permite que la investigación antropológica en este campo dé cuenta,

de una manera integral, de los acontecimientos que constituyen la realidad de sus habitantes y de sus relaciones.

Cuando proponemos que el espacio puede ser un instrumento útil de análisis social, la propuesta implica ir más allá de la observación del espacio en sí mismo y de su uso aparente, para descubrir, a través de éste y de sus transformaciones, los cambios en las relaciones sociales de quienes tienen que ver con ese espacio: cuáles son las características de las familias que usan sus viviendas como lugares productivos; quiénes son los usuarios de las calles, los transeúntes o los comerciantes, los clientes del comercio callejero, los vecinos de las nuevas colonias segregadas, los participantes de las ferias, de las fiestas, de las manifestaciones artísticas en plazas y calles; quiénes toman las calles para manifestarse, en dónde son estas manifestaciones, cuál es la reacción de los vecinos ante ellas, etcétera.

Así, el espacio urbano se convierte en una excelente guía para analizar las relaciones sociales de los grupos que viven, construyen y usan la ciudad. Para ello se requiere concebirlo como un espacio social, lo que implica poner el énfasis en la relación que se establece entre éste y los grupos que lo construyen, lo usan, se lo apropian, le asignan significados.

Entre construcción, uso y apropiación, se establece una dinámica temporal y se ponen en juego relaciones políticas y sociales entre grupos e individuos, actores en ese espacio. Esta dinámica particular refleja la emergencia de grupos de poder, el cambio en las políticas sociales y económicas, la modificación en las condiciones y en las posibilidades de acceso a determinados recursos, etcétera. Así, la conjunción de estas tres características permite que el espacio, como instrumento de investigación, no sea un elemento estático, sino dinámico. Como más adelante trataremos de analizar, entre la construcción y el uso del espacio pueden mediar no sólo diversas etapas temporales, sino diversos intereses entre los distintos actores de estos procesos: los constructores y los usuarios o, incluso, entre el mismo grupo de usuarios (Signorelli, 1996). Esta conjunción también permite integrar, al estudio de los fenómenos urbanos actuales, el desplazamiento de las sedes de poder (económico y político) de quienes deciden construcciones y asignan usos al espacio (que con frecuencia, en el mundo actual, están lejanos y distantes de los lugares físicos que controlan y de los grupos sociales allí ubicados), y los lugares en los que ese poder se ejerce, sin excluir la dimensión espacial de los fenómenos sociales actuales, característicos de la intervención de la informática y de las redes de la comunicación global.

El espacio, como herramienta de investigación de los fenómenos sociales, requiere ser analizado desde dos perspectivas: el espacio público y el espacio pri-

vado. Público y privado, en términos de la discusión clásica, hace referencia a la intervención del Estado y de la sociedad civil. Para los fines aquí propuestos, concebimos al espacio privado como el controlado por los particulares y, al público, como el espacio abierto, construido, generalmente, por los administradores gubernamentales para el uso de todos los grupos integrantes de una sociedad, y mantenido como tal. El dinamismo de la conjunción de ambos destinos del espacio también es relevante: las ciudades, por ejemplo, cuentan con equipamiento e infraestructura destinados, inicialmente, al uso general, es decir, los equipamientos urbanos serían considerados como espacios públicos.¹

Sin embargo, en las circunstancias actuales de crisis, por ejemplo, muchos de esos espacios se han privatizado, o existe una lucha por privatizarlos: muchas calles de colonias habitacionales se cierran al tránsito general y se destinan, exclusivamente, al uso de los vecinos de dichas colonias; muchas otras calles son invadidas por los comerciantes ambulantes² y destinadas a la compra-venta, sin permitir el tránsito vehicular. Es decir, en ambos casos el espacio público se privatiza.

De manera opuesta, muchas casas, antes consideradas como el espacio más representativo de la vida privada, abren sus puertas a actividades que tienen que ver más con el uso del espacio público. Ciertos espacios domésticos pierden su privacidad para transformarse en lugares abiertos a grupos más amplios que la familia, por ejemplo, cuando la sala se transforma en tienda, la recámara principal se hace taller o, temporalmente, una casa se transforma en guardería de los hijos de las vecinas trabajadoras.

Por último, la modificación en el uso del espacio puede tener diversos orígenes. Uno de ellos, que nos interesa poner de relieve aquí, es la modificación generada por la apropiación de ese espacio. Con una frecuencia cada vez mayor, la decisión sobre los nuevos usos del espacio construido es tomada por sujetos sociales distintos a los usuarios. Es decir, muchos espacios cambian su uso por un acto de apropiación por parte de grupos específicos que, por la vía de los hechos, empiezan a usarlos de manera distinta a la que había sido proyectada. Desde la perspectiva aquí planteada, la apropiación implica siempre un acto explí-

¹ Esta concepción de lo público y de lo privado tiene que ver con la propuesta de Monnet sobre "lo público, lo privado y la ciudad", en la que señala que estas oposiciones hacen referencia a la "materialización de lo compartido/reservado, o de lo social/intimo. Según este punto de vista, se podría considerar a la ciudad como una concretización de lo público: no como mera casualidad de un espacio abierto a cualquier paseante... sino como una manifestación del orden social, de una voluntad/manera de vivir juntos"

² Monnet establece los nexos, entre el comercio y el espacio público como "las vías por las cuales el comercio califica el espacio como 'público' por un lado, y por otro, de qué manera el espacio califica al comercio como elemento clave de la vida en sociedad, como expresión concreta de 'urbanidad'".

cito de poder sobre un espacio dado, para modificar el uso al que había sido destinado. Este acto de apropiación, que generalmente tiene lugar en espacios públicos, con frecuencia es acompañado de violencia y de enfrentamientos entre los poderes formales y estos grupos emergentes que se consideran con derecho a usar la ciudad —o parte de ésta— para sus propios fines.

Actores y lugares, pues, son los dos elementos básicos de esta propuesta para aproximarnos a los estudios urbanos. Quiénes, dónde y cómo, serían las preguntas fundamentales. El punto de arranque lo proporcionan la construcción, el uso y la apropiación del espacio.

Construcción

La construcción de un espacio implica algo más que el hecho físico del levantamiento de estructuras arquitectónicas en un lugar determinado. Significa la intervención social sobre un recurso natural. Supone la decisión, por parte de un grupo, de transformar dicho lugar y de destinarlo a un uso específico, nuevo, diverso del actual. Es decir, en el inicio de la construcción del espacio hay una decisión que implica relaciones políticas, una decisión de poder sobre el territorio y sobre su destino.

Desde el momento de su construcción, el espacio está cargado de tensiones, la construcción es el resultado de un acto de poder que violenta un orden preexistente, las condiciones en que tiene lugar son, además, consecuencia y manifestación de las relaciones sociales que privan en la sociedad, con sus desigualdades y con sus contradicciones. Así, el espacio es resultado de las relaciones sociales, pero también es uno de los ámbitos en donde interactúan, en donde afloran los conflictos.

Desde esta perspectiva, por ejemplo, podríamos releer la historia. En la ciudad de México uno podría remontarse hasta la población azteca y la construcción de la ciudad sobre un lago; la transformación de la Alameda en un paseo higiénico y planificado, en el siglo XIX; la reglamentación de los nuevos asentamientos urbanos en 1900 en el Distrito Federal (Gortari y Hernández); la invasión de los pedregales del sur de la ciudad (los de San Angel y los de Santa Úrsula) hasta hacerlos habitables (Alonso); la densificación de cualquier resquicio urbano en las últimas décadas, son actos de poder, de supremacía de la cultura sobre la naturaleza.

Por otra parte, la intervención española conquistadora que sepultó el Templo Mayor; el desplazamiento de los indios a las afueras de la ciudad española; la paulatina supresión de los ranchos en Narvarte, en Mixcoac o en San Angel,

en aras de la expansión urbana y de la creación de viviendas; la sustitución de las haciendas lecheras por naves industriales en la Delegación Azcapotzalco, desde los años cuarenta, fueron actos de poder y manifestación del conflicto que permeaba las relaciones entre distintos grupos sociales, es decir, del conflicto social. Conflicto que se manifiesta en, y por, el espacio.

El espacio social está formado por áreas destinadas al uso público y por áreas de acceso restringido, privado, que desde el momento de su construcción buscan la diferenciación entre ambas, a fin de responder a los usos específicos de cada una. Debido a esta distinción, no es posible la existencia de los diversos espacios privados sin la existencia de los públicos. Éstos permiten la integración de los primeros con el resto de la ciudad, con otros espacios privados y públicos. Los rasgos opuestos de unos y de otros, su existencia como oposición indisoluble en los contextos urbanos, son características destacadas de los espacios sociales. En el proceso de construcción del espacio social podemos tipificar tres situaciones:

a) quienes construyen pertenecen al mismo grupo social de quienes van a ser los usuarios de dicho espacio. Parte importante de la construcción de la vivienda y de la urbanización destinada a los sectores medios y a las élites, en las ciudades, se encuentra en esta situación. Las colonias residenciales cuentan con una urbanización —*ad hoc*— que responde a sus necesidades: servicios, calles amplias para la circulación de los automóviles, parques arbolados para el disfrute de los vecinos, iglesias y centros comerciales. Tanto los espacios destinados a ser públicos, como aquellos que son estrictamente privados, son proyectados, financiados y construidos por inversionistas privados. No hay contradicción entre los valores de los constructores y los intereses de los usuarios. En esta primera situación, los usuarios, al integrarse a este espacio, de hecho están interiorizando y refrendando los valores del grupo social al que pertenecen, y que lo construyó.

El conflicto se manifiesta cuando la densificación o el crecimiento de la ciudad rodea estas zonas de vivienda cuyos habitantes pertenecen a otro sector social; cuando, por causa del propio crecimiento de la ciudad, o como consecuencia de su densificación, se hace necesario afectar algunos de sus privilegios para satisfacer las necesidades de otros sectores de la población. Los ejemplos de esta situación abundan y se refieren a los conflictos en torno al abastecimiento del agua, al trazo de nuevas rutas del transporte público, que atraviesan dichas zonas, o a la instalación de establecimientos comerciales o de servicios que deterioran el medio ambiente y llenan las calles de ruido y de tráfico. Las protestas de los vecinos afectados aparecen ante tales circunstancias y se trata de resolverlas mediante la presión al gobierno local.

b) Una segunda situación es aquella en la que el primer acto del uso del espacio no fue la construcción, sino la apropiación de un territorio. Nos referimos a los procesos —tan frecuentes en las ciudades de este país— de invasión de predios (urbanos o suburbanos) por grupos de desposeídos. La urbanización y la edificación de casas, en estos casos, se realiza sin ningún proyecto determinado, buscando satisfacer las necesidades de vivienda. El trazo de calles, la introducción de servicios, los equipamientos —mercados, escuelas, etcétera— son realizados posteriormente, una vez que el asentamiento se ha consolidado como tal, y como resultado de medidas de presión hacia el gobierno. Sobra decir que el conflicto atraviesa todo el proceso, desde el momento de la apropiación hasta cuando los habitantes tratan de obtener infraestructura urbana y servicios. En este contexto, se establece una dinámica mediante la cual los pobladores asumen la edificación de los espacios privados (las viviendas), y la construcción de los públicos se da como consecuencia de las negociaciones con el gobierno (el representante de la esfera pública por excelencia). Como resultado, se suele llegar a acuerdos para la construcción conjunta de estas áreas. En este caso, al igual que en el anterior, los usuarios se identifican con el grupo al que pertenecen a través del uso y de la transformación del espacio tomado.

La apropiación, para construir un espacio social, puede presentarse bajo otra modalidad. Es el caso en el que un grupo, que posee la capacidad política y económica, privatiza espacios públicos considerados patrimonio de la comunidad, de la nación o incluso de la humanidad, con el objeto de modificar su uso. En estos casos, el conflicto, con mucha frecuencia, se manifiesta porque algún área de uso público es destruida o reconstruida. Como resultado, la comunidad pierde la posibilidad de disfrutar de parques, de centros deportivos e incluso de zonas arqueológicas. Estas formas de apropiación suelen presentarse como expropiaciones, cuando la iniciativa procede del gobierno, o bien como transacciones comerciales en las cuales la iniciativa privada compra dicho espacio, privando a los usuarios tradicionales de su beneficio. Esta situación está cargada de conflictos que no pocas veces incluyen actos de violencia mediante los cuales el grupo despojado manifiesta su oposición a la medida y, el otro, su voluntad de continuar con el proyecto, apoyado en su poder económico y político. En estos casos, el origen del conflicto se encuentra en el hecho de transformar un espacio anteriormente público en uno privado.

c) La tercera modalidad aparece cuando instituciones estatales o financieras se encargan de la construcción de zonas para la habitación y el uso de un sector distinto de la población —grupos populares—, que requiere la acción de grupos externos para acceder a viviendas y a servicios urbanos. Es el caso de lo que

conocemos como equipamientos colectivos, la vivienda es uno de ellos, pero también comprende hospitales, escuelas, oficinas públicas, mercados, carreteras, medios de transporte público urbano, etcétera. Estos espacios pueden estar destinados a un uso público o privado y se pretende que satisfagan necesidades y demandas de sectores muy amplios de la población. Suelen ser construidos de manera uniforme a fin de satisfacer al ciudadano estándar.³

En este caso, la brecha entre constructores y usuarios puede ser muy grande y el proceso de identificación de los segundos con su grupo no pasa por la identificación con el espacio construido que utilizan, en particular cuando estos espacios están destinados a servir de vivienda. Las unidades habitacionales destinadas a los trabajadores son un ejemplo elocuente de esta situación. Desde el momento en que son proyectadas, sus características no responden a las necesidades de quienes serán sus moradores (Signorelli, 1939), pero en el proceso de adaptación al espacio, éstos lo modifican en diverso grado para adecuarlo a sus necesidades y a sus valores culturales.

Esta última situación surge como resultado de las presiones sociales, como respuesta del Estado a las demandas de vivienda, de infraestructura, de servicios, de equipamiento, que son ocasionadas por el desarrollo urbano, por la expansión y por la diversificación de la actividad económica. Es consecuencia de las presiones políticas, de los actos de poder que ejercen distintos sectores sociales para obtener tales beneficios (Castells y Godard).

Así pues, el proceso de construcción de un espacio social tiene lugar en un entramado de relaciones sociales que se caracterizan por su dinamismo y que con frecuencia están cargadas de conflicto entre quienes construyen y quienes usan dicho espacio, o entre los nuevos usuarios y aquellos que fueron desplazados por los nuevos usos del espacio.

Uso

El desarrollo de las diversas actividades humanas y de las relaciones sociales que les son intrínsecas ha tenido, como una de sus consecuencias, la especialización en el espacio urbano. Ésta se plasma en la existencia de zonas destinadas a actividades específicas y de espacios creados con propósitos determinados. Así, encontramos que en ciertas áreas de las ciudades se concentran las zonas resi-

³ Wirth plantea que uno de los rasgos del modo de vida urbano es la pérdida de la individualidad que caracteriza la vida en las comunidades rurales. Una de las consecuencias de este proceso, que se debe al tamaño de la población urbana y a su heterogeneidad, es que se hace necesario que la dotación de servicios y de bienes satisfaga la demanda del ciudadano estándar.

denciales, que en otras la actividad principal es la producción industrial, se concentra el comercio o los servicios financieros. Como decíamos antes, estos espacios, que pertenecen al ámbito privado, no son los únicos que se han generado como resultado de la actividad humana y de las relaciones que ésta involucra. Las ciudades también cuentan con espacios públicos como son las plazas y los parques, incluso las mismas calles, las oficinas públicas, los mercados, los hospitales, las escuelas y las iglesias, entre otros.

Tanto los espacios públicos como los privados han sido construidos con la finalidad de satisfacer necesidades concretas de la población y como resultado de los requerimientos sociales, por lo tanto, se pretende que ésta los use para los efectos que fueron creados, es decir, que las calles se utilicen para transitar y para comunicar, que en las oficinas públicas se realicen los trámites relativos a la administración pública y al gobierno, etcétera. Cada uno de ellos está destinado al desarrollo de determinadas actividades que suelen estar preestablecidas y que conllevan en su seno relaciones sociales específicas. Lo mismo sucede en aquellos espacios que definimos como pertenecientes al ámbito privado: las casas son construidas para albergar a las personas, para que en ellas convivan y descansen sus moradores, en las fábricas y en los talleres la distribución de los espacios está encaminada a agilizar la producción de las mercancías que posteriormente serán vendidas en distintos establecimientos comerciales, etcétera. En este sentido, se puede afirmar que las características de muchos de estos espacios se deben a que fueron construidos para fines específicos, y estos fines son los que determinan el uso que se les da.

Sin embargo, como ya dijimos antes, el dinamismo propio de la sociedad se plasma en el espacio. Éste se convierte en una caja de resonancia de las transformaciones que experimenta la sociedad. Conforme se transforman la actividad humana y las relaciones sociales, los hombres responden ante las nuevas situaciones, se adaptan ellas. Estas respuestas pueden abarcar al conjunto de las relaciones sociales o sólo a algunas de ellas, pueden restringirse a la actividad económica o la política, incluir la vecinal o hasta la religiosa, por mencionar algunas. En este esfuerzo, se readecúan las actividades, pero también las instituciones sociales, y todo esto se plasma, entre otras cosas, en la utilización que la población hace de los espacios urbanos, tanto de los públicos como de los privados.

Es frecuente, en las colonias populares y en los viejos barrios de la ciudad, que la calle se utilice para fines muy diversos en distintas horas del día y de la noche. Por las mañanas, en las banquetas se instalan puestos en los que se venden verduras e incluso carne; por las tardes, la venta es de dulces o de pan y las calles se convierten en canchas de fútbol o en áreas de juego en donde los niños más

pequeños se ejercitan con carritos, bicicletas o simplemente corretean; por las noches hay una nueva transformación de los puestos, que se convierten en cenadurías. En situaciones extremas, como en Tepito, por ejemplo, ciertas calles se transformaron en corredores comerciales de manera casi definitiva; o ciertos mercados se expanden más allá de sus límites, como en el área de la Merced, en donde las banquetas de los alrededores incluso tienen ya rejas, barreras que permiten y sancionan el establecimiento permanente de puestos del mercado. Otro tanto podríamos decir de algunas calles que son, en los hechos, paraderos del transporte público que se cierran al tránsito particular. En ocasiones, como en la navidad o en la fiesta del patrono, se instalan juegos mecánicos y puestos de la feria, se rompen las piñatas en las posadas o se ven atestadas de gente que participa en la procesión. No es insólito que en los callejones se instalen toldos, mesas, sillas y un conjunto musical para la celebración de la boda o de la fiesta de quince años de alguno de los vecinos. En estos casos, la calle es un espacio público, pero para los vecinos también es un área que les pertenece y, en virtud de esta pertenencia, pueden disponer de ella para satisfacer algunas de sus necesidades de sociabilidad. Aquí cabe señalar el carácter de estas actividades: algunas de ellas pertenecen a la vida privada de las personas, como sería el caso de las celebraciones, otras son parte importante de la vida comunitaria, como las fiestas religiosas, y las últimas se refieren al uso que estos sectores, para los cuales es un espacio lúdico y de sociabilidad, han dado tradicionalmente a la calle. Es la forma de tener un espacio del que carecen en sus hogares.

El uso del espacio también lleva en su seno una carga de conflictividad. Como resultado del proceso de segregación que genera el crecimiento urbano, de la densificación, de la intensificación en su uso, algunas zonas se vuelven el centro privilegiado en donde se desarrollan los conflictos. La conflictividad se volverá más explosiva, se manifestará con mayor frecuencia, en aquellos lugares en los que se concentran las actividades culturales y la administración pública. Su ubicación y la afluencia de población los convierte en los sitios idóneos para manifestar la inconformidad y expresar las demandas. Las avenidas del Centro Histórico de la ciudad de México son el escenario en el que se expresa el descontento de muchos grupos sociales, son el ámbito que se disputan los vendedores ambulantes.

Apropiación

La modificación en el uso del espacio construido, como la construcción del mismo, puede tener como punto de arranque la apropiación de este espacio,

es decir, como bien lo analiza Monnet, la voluntad de un sector social de hacer suyo —al menos en términos de su uso— un espacio dado, cancelando sus usos previos. Los espacios así reutilizados son, de nueva cuenta, depositarios del conflicto entre grupos o sectores sociales y, generalmente, son lugares privilegiados para descubrir relaciones de poder y clientelares: pensemos de nuevo en el comercio ambulante del centro histórico, en los conflictos con el comercio organizado de dicha zona, en las componendas entre los líderes de estos grupos y los sucesivos gobiernos del D. F., en el voto al PRI, condicionado a la tolerancia de estas actividades; pensemos en los paulatinos cambios en el uso del suelo en ciertas colonias residenciales,⁴ apoyados en el poder y en las relaciones de unos cuantos.

En diversas zonas de la ciudad, las calles son el dominio de bandas de jóvenes que controlan el tránsito que pasa por ellas, que deciden cuáles actividades y en qué tiempos están permitidas, que agreden a quienes, por ignorancia o por insumisión, transgreden sus normas. Tener un lugar en esos espacios implica el reconocimiento del poder de la banda y el sometimiento a sus reglas:⁵ el acceso a la colonia, el tránsito peatonal y el vehicular, el comercio local —legal e ilegal— de la zona. Este control del espacio urbano es la condición para que puedan desarrollarse ciertas actitudes antisociales y delictivas. Más allá de los medios utilizados para recuperar estos espacios, la perspectiva aquí propuesta permite analizar este fenómeno como la manifestación de una demanda social amplia de los sectores directamente afectados, para que los espacios públicos recuperen su sentido original.

Aunque el resultado de los fenómenos de apropiación del espacio tiene que ver con sus nuevos usos, esta forma específica está cimentada en relaciones de violencia estructural. Si bien la manera de apropiarse del espacio prescinde de lo socialmente establecido como legal, es fruto de la exacerbación de condiciones de desigualdad, de la clausura de opciones, del agotamiento de otros recursos que les permitirían satisfacer sus necesidades.

⁴ *La Jornada* (25/11/97) consigna el conflicto entre los colonos de las colonias Vista Hermosa y Bosques de las Lomas con un grupo de añejos habitantes de la zona que no han permitido el despojo de sus propiedades por los poderosos vecinos, pero que constantemente sienten la amenaza del desalojo. Sabemos también que los antiguos moradores de Santa Fe fueron casi "enclaustrados" dentro de ciertos límites para no interferir en el nuevo desarrollo.

⁵ Desde esta perspectiva, podrían analizarse los operativos policíacos realizados durante 1997 en la colonia Buenos Aires de la ciudad de México como un violento intento de las autoridades de la ciudad por recuperar el uso de los espacios públicos para todos los ciudadanos y por quitar el poder a ciertos grupos organizados que controlan ese espacio urbano.

El uso del espacio como propuesta metodológica

Como hemos esbozado en las páginas anteriores, el espacio es un semillero de posibilidades de análisis de las relaciones sociales urbanas y un buen conductor del estudio de lo urbano. Contiene y manifiesta las relaciones de los grupos que lo usan y, en tanto que estas relaciones son dinámicas, el espacio social se manifiesta, también, como una realidad dinámica que genera, a través de su uso, nuevas formas de relación; lugar de poder disputado por diversos actores, el espacio manifiesta las conformaciones de grupos y de relaciones políticas.

El acceso al estudio de las dinámicas sociales que determinan la construcción del espacio; que con el uso lo resignifican; que hacen públicos los espacios privados y privatizan los espacios públicos; que motivan las apropiaciones y la intervención de diversos sectores en espacios específicos, nos permite entender los procesos a través de los cuales se construye y crece la ciudad, los intereses y las acciones de sus habitantes.

El estudio de la ciudad a través de su espacio permite, además, incluir en ese estudio a todos los que lo comparten, a quienes lo disputan e incluso a quienes son excluidos de él. En este sentido, el enfoque propuesto permite recuperar el anhelo holístico de los estudios antropológicos, a través de una óptica enraizada en una realidad tan concreta como el espacio social.

Bibliografía

Alonso, Jorge

1980 *Lucha urbana y acumulación de capital*, Ediciones de la Casa Chata, México.

Arias, Patricia y Lucía Bazán

1997 *CIDAC un proceso de industrialización en corazón campesino*, Cuadernos de trabajo 1, CIS-INAH, México.

Castells, Manuel y F. Godard

1974 "Monopolville. Analyse des rapports entre l'entreprise, l'état, et l'urbain a partir d'une enquête sur le croissence industrielle et urbaine de la region de Dunkerke", en *La recherche urbaine*, número 6, Mouton, París.

Gluckman, Max

1967 "Introducción", en A. L. Eptocin (editor), *The craft of Social Anthropology*, Tavistock, London, XI-XX.

Gortari, Hira de y Regina Hernández

1998 *La ciudad de México y el Distrito Federal. Una historia compartida*, 4 volúmenes, Departamento del Distrito Federal/Instituto de Investigaciones José Ma. Luis Mora, México.

Monnet, Jérôme

1996 "Espacio público, comercio y urbanidad en Francia, México y Estados Unidos", en *Alteridades*, año 6, número 111, UAM-Iztapalapa, México, pp. 11-25.

Portal Ariosa, María Ana

1997 *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoloapan, Tlalpan, México, D. F.*, UAM-Iztapalapa, DGCP, CNCA, México.

Rodríguez, Mariángela

1981 *Hacia la estrella con la pasión y la ciudad a cuestas: Semana Santa en Iztapalapa*, Ciesas, México.

Safa, Patricia

1998 *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México. Un estudio sobre la construcción de identidades en Coyoacán, D. F.*, UAM-Iztapalapa/CIESAS, Porrúa, México.

Salmerón Castro, Fernando

1996 *Intermediarios del progreso. Política y crecimiento económico en Aguscalientes*, CIESAS, México.

Sevilla, Amparo

1996 "Aquí se siente uno como en su casa: los salones de baile popular de la ciudad de México", en *Alteridades*, año 6, número 11, UAM-Iztapalapa, México.

Signorelli, Amalia

1989 "Spazio concreto e spazio astratto. Divario culturale e squilibrio di potere tra pianificatori ed abitanti dei quartieri di edilizia popolare", en *Antropología Urbana. Progettare e abitare: le contraddizioni de*

Urban Planning. La Ricerca Folclorica 20, número monográfico, Brescia, pp. 13-22.

1996 *Antropología urbana. Introduzione alla ricerca in Italia*, Angelo Guerini e Associati, Milán.

Wirth, Louis

1968 "El urbanismo como modo de vida", en *America Journal os Sociology*, número 44, Buenos Aires, pp. 1-24.

Notas para una cartografía nocturna de la ciudad de México*

Ricardo Melgar Bao**

Resumen: La noche en la ciudad de México, entendida como una construcción cultural moderna, supone una intrincada malla en la que convergen y entran en conflicto los sentidos y los símbolos de la oralidad, de la escritura y de las imágenes electrónicas, sin descuidar las expresiones de su materialidad cultural. Partiremos de algunas notas teóricas sobre el mirador moderno de la oscuridad y, por ende, de la noche citadina, para luego presentar sus vehículos. Finalmente, particularizaremos sobre algunas de sus prácticas y de sus representaciones.

Abstract: Night at Mexico City, understood as a modern cultural construction, supposes an entangled mesh in which senses and symbols of oral, written and electronic images converge. We will start with some theoretical notes about the modern view of darkness and thus the urban night. Afterwards, we will present its vehicles of written and oral meaning as well as its symbolization, and the electronic images of the nineties. Finally, we will describe in detail some of its practices and representations.

Para Nelson Manrique, Alfonso Ibáñez y Mónica Scarano, en recuerdo de una noche memorable y carnavalesca.

La noche, como construcción tempo-espacial de la vida cotidiana en la ciudad, recién comienza a ser explorada antropológicamente a través de consumos o de actividades particulares ligadas al tercer turno laboral y al campo de las diversiones, en ciudades como México, São Paulo, Santiago de Chile y Buenos Aires, aunque sus resultados, en la mayoría de los casos, siguen inéditos. Una excepción notable la constituye la publicación coordinada por Mario Margulis sobre la noche bonaerense y los jóvenes. Pareciera que comenzamos a responder al reclamo

* Agradezco las oportunas sugerencias sobre el texto formuladas por la antropóloga Paloma Escalante, ayudándole a ganar en claridad y en consistencia.

** ENAH-INAH

formulado hace tres décadas por Roger Bastide contra el etnocentrismo diurno y sus sesgadas lecturas sobre la sociedad y la cultura urbanas. La noche, por todo lo que supone en el marco de las representaciones, de las prácticas sociales y de sus artefactos, tanto en los espacios públicos como en los privados, ha ganado nuestra atención teórica y ha ampliado nuestro horizonte de investigación.

Modernidades y nocturnidades urbanas

Nuestra lectura de la modernidad y de los nuevos modos de construcción, de apropiación y de resimbolización de la noche urbana tiene deudas particulares con autores como Roger Bastide, Walter Benjamin y Marshall Berman, y, en menor medida, con otros muchos autores que en la exposición no dejaremos de mencionar.

Resulta paradójico que la propia reflexión crítica de la modernidad no pueda prescindir de ciertas imágenes y metáforas sobre la noche y la "nocturnidad", las cuales expresan muy añejos anclajes culturales, acaso porque las luces de la razón, el mercado y las tecnologías de la iluminación convergen en sus exorcismos efectistas. Aclarar las ideas, como iluminar la noche, prolongando artificialmente el día y la razón, ha sido, hasta el presente, uno de los sueños de la última modernidad, hoy ya en crisis. Esta afirmación cobra transparencia en el pensamiento de Touraine, cuando escribe: "La fuerza liberadora de la modernidad se agota a medida que ésta triunfa. Apelar a la luz puede conmover cuando el mundo está sumido en la oscuridad de la ignorancia, en el aislamiento y en la esclavitud".

En esta línea de reflexión, nuestro autor no puede prescindir de interpelar a la concreción de la modernidad desde su centralidad urbana y desde la relativización de sus tiempos cotidianos, así, se pregunta: "¿Es todavía liberadora esa invocación en la gran ciudad iluminada día y noche, en la que las luces que parpadean atraen al comprador o le imponen la propaganda del Estado?" Sería más correcto afirmar que las coordenadas del mercado y las del control político se entretrejen con énfasis distintos según los tiempos cotidianos, poniendo entre paréntesis el libre arbitrio del ciudadano. La fuerza iluminadora del mercado y la política aproximan el día y la noche, pero todavía no logran configurar plenamente un *continuum* tempo-espacial de la cotidianeidad urbana en favor de la reproducción artificial de las sobrevaluadas "claves diurnas" de nuestra cultura. La relación día/noche, en nuestra vida cotidiana, está más marcada, en el ámbito de nuestras representaciones, por sus simbólicas rupturas que por sus reales continuidades. Por ello, consideramos que tiene mucho de moderno la búsqueda y la proyección inducida de una hegemonía visual ordenadora en el campo cultural de los noctámbulos, que atenúe la recuperación expansiva y circunstanciada de

los modos perceptivos que nos sirven de guía entre las penumbras y las oscuridades ciudadinas.

En perspectiva, el despliegue de artificialidad que retroalimenta al poder y al mercado pretende borrar la noche como modo cultural de la vida cotidiana o de sus temidas actividades extraordinarias, propias del conspirar y del transgredir los órdenes. El ingreso al mercado de nuevas tecnologías de iluminación autonomiza y fragmenta los tradicionales símbolos de la noche urbana, insertándolos en la arbitraria y volátil realidad virtual y en los juegos láser. Los propios referentes biológicos para vivir la noche, gracias a la ingeniería genética, a la medicina biológica y al mercado, apuntan a convertirla en una categoría civilizadora en proceso de obsolescencia. El mercado de la ciudad de México ofrece, a bajo precio, la venta abierta de Melatonina, registrándose un consumo expansivo, al igual que en otras ciudades latinoamericanas. El mensaje iluminador de la Melatonina pareciera repetirnos una frase que pretende ritualizarse: ¿noche, para qué? Sin embargo, la oferta cultural diurna y vespertina ha incorporado otrora consumos nocturnos que oscilan entre el porno y el sexo, acompañándolos, a veces, de sugestivas coreografías que juegan con penumbras, sombras, mediasluces y contraluces.

Relacionar la modernidad con la noche urbana, en su dimensión cultural, demanda una rectificación del horizonte de investigación, acaso porque, como subraya Touraine, "la idea de modernidad se ha definido como lo contrario de una construcción cultural" (203).

La destrucción de las tradiciones, de las costumbres y de las creencias reforzó esta imagen estereotipada de la modernidad. La aparición del folclor como disciplina urgida por la clave romántica y nacionalista del rescate de la tradición, en este caso urbana, reprodujo a escala ampliada este equívoco sobre el antagonismo natural entre tradición y modernidad. Por otro lado, la antropología periférica, por su sostenida impugnación del etnocentrismo, de la homogeneización cultural y del etnocidio que trajeron consigo las oleadas modernizadoras dependientes, obnubiló su mirada sobre el universo de la modernidad, cayendo en la "identificación cándida de la modernidad con el progreso y de las tradiciones con el atraso" (García Canclini: 21). Salvada esta dificultad epistemológica y teórica, la antropología urbana contemporánea puede ensanchar sus horizontes de investigación saltando esa frontera que hace de la ciudad "más el lugar de investigación que su objeto" (Ribeiro: 19).

Llama la atención que un destacado conocedor de las culturas populares latinoamericanas en clave moderna demande la necesidad de configurar un mapa nocturno de las dimensiones ignoradas de nuestras culturas urbanas, sin calar en el propio límite y hondura de su soñada cartografía:

necesitamos tener a nuestra disposición algo así como un mapa nocturno que nos permita... marcar articulaciones entre las *operaciones* —de retirada, rechazo, asimilación, refuncionalización, rediseño—, las *matrices* —de clase, territorio, etnia, religión, sexo, edad—, los *espacios* —el hábitat, la fábrica, la vecindad, la cárcel— y los *medios* —micro, como las grabaciones en cinta magnetofónica y la fotografía, meso como el disco o el libro, macro, como la prensa, la radio o la televisión (Martín-Barbero, s/f: 35).

El sentido del mapa nocturno no es el de dar cuenta de la noche urbana, sino el de resituar el lugar o el mirador desde donde se formulan las preguntas sobre la cambiante realidad de nuestro tiempo. Martín-Barbero, en otro texto, matiza su concepción del mapa nocturno, otorgándole un lugar central a los campos de la economía y de la política, reclamando:

Un mapa para indagar no otras cosas, sino la dominación, la producción y el trabajo, pero desde el otro lado: el de las brechas, el consumo y el placer. Un mapa no para la fuga, sino para el reconocimiento de la situación desde las mediaciones y los sujetos (1991).

¿Pero qué producción, trabajo y dominación son más oscuros que los que se cumplen en ese cronos cotidiano de baja visibilidad social: la noche? El sentido del mapa nocturno no es el de dar cuenta de la noche urbana, sino el de iluminar los signos modernos del espacio cultural contemporáneo, olvidando su real universo nocturno, allí se anclan interesantes brechas y mediaciones, placeres y actores de la otra cara de nuestra cotidiana contemporaneidad. Esta metaforización, tan deudora de la matriz racionalista moderna, no es puesta en cuestión por Martín-Barbero, y es asumida acríticamente por otros connotados investigadores (Rowe y Schelling).

La noche y la nocturnidad refieren los dos rostros culturales del tiempo cotidiano nocturno de nuestras ciudades, aludiendo a sus conflictivos modos de transitar de lo deseable a lo prohibido. Daniel Bell, ese agudo y polémico sociólogo de la cultura de este fin de siglo, no se equivocó al señalar que el movimiento cultural de los sesenta permitió universalizar, popularizar y masificar las otrora restringidas claves de las noches parisinas de Charles Baudelaire, gracias a los *medios* (63). ¿Qué duda cabe de que nuestras noches urbanas son, en mayor medida que las del medio siglo, masificadas, cosmopolitas y globalizadas!

Sin embargo, otros referentes nos llevan a pensar que, en los noventa, la noche baudeleraiana se ha venido haciendo día. La sexualidad de mercado, confinada a

la noche, más que por los románticos bohemios por los modernos higienistas y controladores urbanos del siglo XIX y buena parte del XX, ha fracturado normas y tiempos. La oferta callejera de burdeles, en horario de oficina, como los de la señora Colimoro, la oferta de los medios gráficos y de los telefónicos en *El Universal* o en *Novedades*, la de la televisión erótica por cable, la de los *videoservicios* y la del porno por internet, ha expandido y proyectado los símbolos de la sexualidad, anclados en la noche, a los escenarios matutinos y vespertinos.

Las modas nocturnas y sus centros

Las modas, las nocturnas incluidas, sólo revelan la hegemonía de lo efímero, de lo nuevo y de lo disperso sobre lo viejo y el centro. La natural dispersión del espacio público y su propia precariedad, revelada en la pasajera existencia de sus segmentos, ha sido señalada como su actual referente constitutivo (Joseph: 19). Esta tendencia se expresa incluso en el marco de las representaciones de lo público, en los otrora bastiones inexpugnables de lo privado. Por otro lado, diversos estudiosos de la cultura contemporánea de masas convergen en señalar que se han difuminado las viejas fronteras simbólicas entre los espacios públicos y los privados, así por ejemplo, los medios hicieron públicas las claves cotidianas de vivir la noche, incluyendo una casuística efectista de las intimidades.

En las grandes ciudades latinoamericanas la función del centro se ha diluido y fragmentado como nuestra segunda piel, gracias a las nuevas coordenadas con las que el capital reorganiza el espacio urbano. El centro, como polo del abanico ritualizado del mercado de ocios nocturnos, como los trajes de noche, ha perdido su tradicional distinción, salvo la que emana de los influjos propios de los ciclos estacionales de mayor polaridad, verano/invierno, los cuales orientan el énfasis en los cubrimientos o descubrimientos de nuestras indumentarias. Puede argüirse que los climas artificiales de la casa, del automóvil, de la plaza comercial, del restaurante o del centro nocturno han incluso relativizado las fronteras entre la noche de invierno y la de verano y sus *habitus*.

Ya no existe más esa lógica que privaba todavía en los años veinte, cuando se iba al centro, desde los barrios, como una actividad especial de día feriado, como salida nocturna, como expedición de compras o, simplemente, para ver y para estar en el centro (Sarlo: 13). La función del centro urbano, en la ciudad de México, ha sido objeto de discusión teórica interdisciplinaria (Coulomb y Duhau: 79-101), pero sin alcanzar a comprender los nuevos ejes espaciales y cotidianos de su contemporaneidad.

Una de las expresiones más visibles e inéditas de este proceso de descentrali-

zación o, lo que es lo mismo, de configuración de particularismos urbanos, en el que el centro, recubierto bajo la arquitectura y la lógica mercantil de las plazas o de los *shopping centers*, induce nuevos modos culturales, nuevos patrones de interacción cotidiana, es la plaza del Metro (estación Insurgentes), que inauguró una fase muy moderna de este proceso de descentralización espacial y de convergencia social. La red del metro podía congregar a un segmento de las masas urbanas, más allá del vértigo de sus desplazamientos en los intermitentes convoyes de vagones e, incluso, de sus andares apresurados, en la plaza del Metro. El abanico de sus consumos posibles aparecía marcado por los horarios del transporte. La noche chiquita de la plaza del Metro podía disfrutarse en librerías, cafés, cantinas, peñas y fondas.

El proyecto, original y futurista, de una plaza para las élites cultoras de la modernidad, no se podía sostener frente a las condiciones sociales y a las expectativas de las masas de usuarios del metro capitalino. Los bares y los restaurantes clasemedieros se mimetizaron o desaparecieron. La noche en la plaza del Metro, considerando su final con la salida intempestiva de quienes no querían perder los últimos servicios del transporte subterráneo, sólo formaba parte del itinerario mayor de los noctámbulos capitalinos. Para ellos, la plaza del Metro era una estación de encuentro, de tránsito pausado hacia la noche más plástica y extensa de la Zona Rosa. No por casualidad los usuarios del metro la rebautizaron como la estación. La estación Insurgentes no tiene espejo ni rival para pensar en la cita. Según un cronista capitalino,

cuando queremos aturdirnos con el estruendo de esa degeneración del ruido que es el mariachi de aquí y las detonaciones electrónicas que algunos dicen que es música, nos citamos con Lidia (¿quién no ha tenido o tiene su Lidia en este coso mexicano?), en la estación (Sotomayor: 365).

¿Qué claves no conscientes invitan a nuestro cronista a apelar a esa metáfora visual de la fiesta brava, tan marcada por ritualizados códigos lunares, para caracterizar a la estación? Otras imágenes más amables nos recuerdan las noches de los setenta en la estación, más allá de su media luna de concreto, haciendo tiempo en la librería o en el restaurante para el encuentro, la cerveza o el café; también para iniciar el ritual de la plática y de la mirada. Se recalaba luego en una conocida peña del lugar, potenciada por la oferta musical de los, en ese entonces, muchos exiliados sudamericanos.

Durante el último cuarto de siglo, los reflectores han proyectado sobre la imagen desolada de la plaza del Metro, a medianoche, los polos simbólicos de sus dos

coreografías yuxtapuestas: la de la pirámide circular teotihuacana y la del monumento sideral. Sus sombras revelan las caras de la nocturnidad: ebrios, malandrines, motos y putos, pero sobre todas ellas sobresale la de los policías. Bajo este símbolo ominoso, la plaza ostenta

la coreografía perfecta para una escena climática de peligro: recupera su aire ceremonial, ahora el de un templo a la violencia entre cuya penumbra —mancas en rehilete, pistolas al cinto— los policías fuman, conversan, aguardan el momento de officiar” (Blanco, 1992a: 70-71).

Esta noche que hemos reseñado de la estación se extinguió en los años ochenta. Su plaza perdió la oferta de sus otrora atractivos locales, pensados, principalmente, para un horizonte juvenil clasemediero y popular. La oficina de promoción del Injuve o CREA subsistió precariamente como huella de otro tiempo. Bajo la administración del último regente de la ciudad, Oscar Espinoza Villarreal, la estación vivió su peor momento, por su abandono y por su marginalidad. Los locales se vaciaron y el espacio siguió operando como una zona de tránsito y de encuentros cara a cara, personales o anónimos, comúnmente mediados por una furtiva economía informal y por muchos otros indicios de la creciente marginalidad de los usuarios del metro. Durante la actual administración capitalina, nuestra estación ha sido reanimada gracias a la reapertura de locales de ofertas gastronómicas y de otros consumos de paso, pero también a la configuración de un atractivo espacio escultórico de corte figurativo, contrastado por la exhibición de una escultura de inconfundible perfil policial. Se trata de un sereno, cuya fisonomía y leyenda refrendan sentidos más amables que los que portaban sus reales antecesores y, obviamente, más positivos de los que pintan a sus pares contemporáneos. Sin embargo, este sereno, entendido como icono del orden, cumple la función simbólica de centro gracias a su ubicación y al peso iluminador de los nuevos reflectores, de cara a las demás esculturas. Indujimos, con nuestras preguntas a los actuales usuarios del metro, algunas respuestas valorativas: “los monos no están mal”, “la plaza no es chida pero está mejor”, “estación ya no es lo que fue”.¹

Obviamente, la noche en el interior de los *shopping center* es otro cantar. Estos macro espacios mercantiles nos colman los sentidos con su artificialidad y con su vértigo, vía las pequeñas mutaciones; son las muertes súbitas o las inauguraciones de sus locales las que van marcando nuestras expectativas. Esta lógica de

¹ Las notas sobre la estación recuperan añejas impresiones y vivencias noctámbulas personales de los años 1977 a 1979, y dos registros de campo: 22 a 23.30 pm del 8/10/1996 y 19 a 22 pm del 22/12/1998.

los *shopping center* afirma, de manera conflictiva, los mecanismos inducidos de su fascinación simbólica y mercantil, siempre ostentosamente luminosos y seguros como el día, al mismo tiempo que exhiben y realizan sus múltiples deslealtades hacia el exterior, con sus cortos flujos nocturnos. Plaza Universidad, Perisur o Plaza Satélite ofrecen, de manera simultánea, diversas posibilidades de realizar consumos simbólicos nocturnos imponiendo y proyectando sus propios cánones, vía sus asiduos u ocasionales concurrentes, en horarios que no abarcan más que un pequeño segmento temporal de la noche capitalina.

En ellos se puede cumplir con la cena, esa comida nocturna ritualizada que se escapa con menos frecuencia de los espacios privados en tiempos de crisis, pero que se desborda para aquellos que navegan económica y socialmente a contracorriente. En estos espacios privilegiados del consumo múltiple se percibe y se siente que, aunque siendo públicos, pueden recrear, al gusto de sus comensales, distintos modelos de parcial intimidad. Acaso este novísimo territorio mercantil pueda ser descifrado como una hibridación de lo público y de lo privado, aunque bajo los horarios limitados de su noche chiquita.

En sus zonas de descanso y de tránsito pausado, de servicios telefónicos y sanitarios, así como en los intersticios de sus pasajes, los ejes de interacción nocturna revelan las preferencias generacionales, de género y de estatus, proyectándose hacia sus exteriores: banquetas, puentes y escaleras que dan acceso a las zonas de estacionamiento controlado o abierto. Los estacionamientos operan como una zona liminar entre la seguridad y el peligro, preparando el retorno a las vías públicas.

Una crónica cultural de fines de los setenta sobre Plaza Satélite, registrada entre un crepúsculo y un anochecer sabatino cualquiera, subrayaba esa "manera tan distendida de consumir" que no se ve en ninguna parte. Al mismo tiempo, el cronista remarcaba, con perplejidad vergonzante, ese ostentoso y agresivo sentido de impunidad que exhibían sus marchantes frente a las asimetrías sociales crecientes y alarmantes de sus exteriores (Blanco, 1992a: 84-87). Sin embargo, en la actualidad, en los intersticios de estos espacios del primer mundo se abren parcialmente, para otros sectores sociales, múltiples intercambios horizontales y verticales (el paseo, la mota, el faje, el ligue, la grilla, etcétera).

Coordenadas y vehículos culturales de los noventa

Las diversas formas urbanas que escapan a los medios electrónicos nos remiten a múltiples y no siempre afines culturas subalternas. Ellas configuran una variada gama de resistencias culturales de base popular que van más allá de la tradición. En los tiempos modernos, la complicada y asimétrica trama inter-

generacional acelera los ritmos del conflicto entre los modos culturales y las identidades generacionales.

La nueva generación, sin negar sus asimetrías sociales, pone a su servicio nuevas tecnologías comunicativas y espacios nuevos o reconfigurados. Sin embargo, la nueva generación, en la propia estructuración de sus espacios, de sus tiempos y de sus calendarios festivos, deja márgenes permisivos y controlados de expresión a las distintas tradiciones. Lo viejo fluye hacia el presente para legitimar la hegemonía de lo nuevo, también para recordar el tenor efímero de las modas culturales.

Monsiváis ha subrayado la significación político-cultural de los pequeños y marginales espacios de resistencia, dancísticos, musicales y gastronómicos, frente a las ofertas hegemónicas de las transnacionales de las modas, de la indumentaria, de la gastronomía y del espectáculo nocturnos. Al respecto dice nuestro cronista cultural:

La ciudad en la noche es reacia a las exclusiones: las viejas fondas se oponen al exterminio que decretan los *MacDonald's*, el trío que imita a la perfección a los Panchos se niega a entender que ya sólo hay campo para los grupos juveniles de Televisa, el mariachi raído que interpreta como puede las creaciones de Javier Solís se rehusa a endulzar la voz al modo de Julio Iglesias, el viejo que susurra en el Metro una trova de Guty Cárdenas no concibe que le pidan la canción de la telenovela de moda, el rockero que insiste en homenajes a Bob Dylan no sabe qué hacer ante los adeptos al *heavy metal*. Y de pronto, en cabarets de lujo y tugurios, en fondas y en bares, alguien canta Cenizas y alguien interpreta *As Times Goes By*, y alguien desafina a propósito de *My Way*. La macroindustria sigue su curso y la gente todavía retiene, sin vergüenza alguna, sus predilecciones perdurables (1986; 1996).

Olvida Monsiváis que el mercado de la noche es tan plástico como la demanda de sus potenciales consumidores, sin negar las asimetrías y los pesos de sus distintas categorías empresariales. Otra lógica es la que mueve al sistema de seguridad en las noches chilangas; recuérdese que el último regente capitalino intentó resucitar la imagen de hierro de un fantasmal antecesor de mediados de siglo: Uuruchurtu. No olvidemos tampoco que la transmisión intergeneracional no es cuento, aun cuando los desencuentros intergeneracionales asuman contornos más dramáticos, impactando, obviamente, las posibilidades que otorga el mercado nocturno. Pero yendo más a fondo, preguntémosnos: ¿qué vehículos culturales modelan nuestros itinerarios subjetivos de los espacios públicos y, más particularmente, del mercado nocturno?

No hay duda de que el *marketing* publicitario que emerge de la cultura audiovisual de la televisión y de la radio, con sus reiterados y persuasivos *spots*, logra sobredimensionarse en el imaginario de nuestros deseos, más allá de las posibilidades de acceso real al consumo que emergen de nuestra asimétrica y conflictiva diferenciación clasista. No obstante, nuestro imaginario está también poblado con las imágenes de los microespacios del gusto y del divertimento que emanan de la cultura escrita y de la oral, pero también de nuestro propio bagaje de experiencias en las calles, en los tianguis y en las plazas comerciales.

Los itinerarios que nos permiten reconocer la coexistencia de los establecimientos cosmopolitas de la gastronomía y del divertimento y de los pequeños locales nocturnos que reproducen viejas claves de identidad urbanas, tienen su soporte tanto en la cultura audiovisual como en la cultura oral y en la escrita.

En los últimos veinte años, los sectores clasemedieros noctámbulos de la ciudad de México han incorporado en su mapa urbano la geografía de los Vips y de los Sanborns, dos peculiares cadenas filoestadounidenses. La crónica cultural ha reseñado la recurrente función posfestiva de los trasnochados en los Vips capitalinos. Se ha señalado, también, el contraste entre las risueñas y concurridas clientelas de las madrugadas veraniegas frente a las esmirriadas y depresivas de las madrugadas invernales (Blanco, 1992b: 36-43). Estas cadenas de establecimientos de tipo gabacho se han ajustado, en sus ofertas, a las demandas clasemedieras capitalinas, rigiéndose con horarios bastante amplios. Sin embargo, durante la noche, los Vips y los Sanborns redimensionan sus respectivas presencias. Espacios diferenciados, en el Sanborns, para cafetear la plática nocturna en clave de negocio, de romance, de política (grilla); el bar, para sus obvios consumos espirituosos; el restaurante, para las obligadas u oportunas cenas en pareja, en familia o en grupo; fuera de los espacios previos, para los cultores de la música, de los libros y de las revistas para el consumo propio, pero también para seleccionar el buen regalo de última hora, para los imprevistos del vestir, para cubrir las urgencias de medicinas o los detalles camino al aeropuerto. Los Vips comienzan a ensanchar sus espacios y sus servicios, más allá de los límites de un restaurante-cafetería que ostenta el emblema mercantil de la eficiencia estadounidense y un cuidadoso y efectista despliegue de luminosidad e higiene. Obviamente, la taza de café sin fondo, que se repite a deseo y capacidad del cliente, constituye un anzuelo fuerte para su público.

Los fantasmas de la nocturnidad: criminalidad, sexo, droga y conspiración

La nocturnidad, considerada como una ideología autoritaria de las élites, ha permeado, desde distintos relatos y géneros, el imaginario urbano, atribuyendo a la

noche todas las posibles perversidades del deseo y del comportamiento, colectivo o individual. La criminología positivista, desde mediados del siglo XIX y hasta el presente, incrementó los *quantum* de las penas a los transgresores cuando la acción delictiva era realizada al amparo de las sombras y de la oscuridad de la noche. Mirado este relato jurídico-penal y policial sobre la nocturnidad desde el tiempo largo, lo podemos entender como la forma secularizada de ese añejo discurso cristiano occidental sobre el reino de las tinieblas, el paraíso temporal y cotidiano del mal.

El ingreso de la radio y de la televisión puso en conflicto al discurso popular urbano al jugar con un sistema binario de oposiciones complementarias entre la buena y la mala noche, borrando, además, las fronteras entre los espacios públicos y los privados.

Pero más allá de su convergencia, se suscitaron competencias asimétricas entre los públicos parcialmente compartidos. Hacia 1958 la prensa capitalina reportaba la fuerte competencia ejercida por la televisión en detrimento de los espacios radiales. Excepcionalmente, se reportaba como exitosa la serie radioteatral Apague la luz y escuche, con Arturo de Córdoba (*Excélsior* 1/1/1998).

Por otro lado, el peso de los medios, y particularmente de la televisión, sobre la reorientación de los consumos nocturnos, fue favorecido por las administraciones fuertemente autoritarias de la ciudad de México. Un diario capitalino daba cuenta de este proceso en 1952, bajo la égida del regente Uruchurtu:

La impresión general es que el género frívolo entró en una era de decadencia...Las variedades tenían los fines de semana un público constante de ocho o diez mil personas, que ahora prefieren ver —en su casa o en los restaurantes—, los programas de lucha libre, teatro y revista" (*Novedades* 17/12/1952).

En nuestro tiempo, ese esfuerzo por resignificar la noche a partir de la cultura audiovisual transitó, desde ese conocido programa de Televisa, ¡Mala noche no!, conducido por Verónica Castro, que en 1996 reapareció, con algunas variantes, bajo la denominación alburera y festiva de La tocada y que bajo otra tónica, retomara Jorge Ortíz de Pinedo en Al ritmo de la noche, pasando por los noticieros rojos como Fuera de la ley, Duro y directo (Televisa) y Ciudad desnuda, visión urbana (TV Azteca), hasta la programación de series que asocian las viejas fantasmagorías religiosas del mal y de las tinieblas, como Viernes 13.

El ámbito juvenil no escapa al repoblamiento de su universo simbólico. La ciudad gótica, entre vampiros de diversa índole, se adivina en las lecturas visuales de la *batmanomanía* juvenil que configura los nuevos moldes de escritura

del *graffiti* callejero, oscilando entre la recreación de los rituales y de los símbolos satánicos y sus apropiaciones lúdicas y festivas.

No fueron distintos a la ley o a la moral dominante los caminos recorridos por los relatos periodísticos, en sus notas rojas y amarillas, sobre la transgresión urbana nocturna, anudando drogas, crímenes, robos, riñas, borracheras y prostitución. Los relatos literarios o pictóricos en clave romántica, modernista o vanguardista, prefirieron resignificar las claves religiosas sobre lo demoníaco en referentes estéticos. La configuración de una estética del mal es un producto moderno tardío pero liberador.

La caracterización de los cabarets como los palacios del alcohol bien pudiera ampliarse a las discos y a los *table dance*, hechuras del *marketing* publicitario escrito, también del papel mediador de esos enganchadores nocturnos de vía pública que inevitablemente ligan sexo y alcohol para las capas medias (Puig: 50-57).

El *sexoservicio* plebeyo abarca muchos espacios delegacionales, pero no es el caso dar cuenta de todos ellos, interesa subrayar, a manera de ejemplo, uno de sus más cristalinos espejos: el de la Cuauhtémoc. Los medios constriñen los espacios de la Cuauhtémoc a las zonas de concentración de sus 300 activos y solícitos travestis callejeros. Pero este relevamiento de los travestis modifica la simbolización del espacio callejero en el marco de la nocturnidad, transitando de su masculinización a su androginización. Recordemos que la

ciudad pública, que figura en las descripciones entusiastas de los aibores del modernismo era una ciudad de hombres. Los bulevares y los cafés, y aún más, los bares y los burdeles, eran para los hombres; las mujeres que los frecuentaban estaban allí para el consumo masculino (Massey: 182-190).

Esta imagen que coloca a las mujeres decentes en los espacios interiores y a los hombres en los espacios públicos nocturnos, aparece transparente en *Amelia*, un relato de los años sesenta debido a la pluma de Juan García Ponce. Dos décadas atrás, José Revueltas había jugado con estas imágenes de la nocturnidad callejera masculina que le sugerían las calles de La Merced:

Esa noche la calle estaba oscura, tan oscura como los hombres. No hubo grandes dificultades, pues abundaban los noctámbulos, los sensuales. Ellos caminaban atentos y seguros en medio de la noche porque ella les pertenece. La noche los extrae de quién sabe qué fondos y los coloca ahí, en las banquetas, bajo las luces de colores, irreales, precisos, sin entrañas. Ellos valoran, miden, toman en sus manos lo que les ofrece la noche (80).

Esta noche, de la cual dan cuenta Novo, Revueltas, Blanco y Monsiváis, entró en crisis en los años sesenta, en parte por el impacto controlador de 14 años del régimen de Uruchurtu y en parte por las nuevas ofertas de consumo nocturno. En 1960 las pupilas de La malinche y de La bandida extendían los atractivos del Sanborns de Lafragua, culminadas las funciones de los cines y de los teatros (Tabloide 7/4/1960), aunque otras damas de la medianoche siguieron poblando las calles de Allende, de Libertad y de Órgano, en el centro capitalino (*Excélsior* 23/12/1964).

Fuera de los palacios del alcohol y, agregaríamos, de esa práctica del tacto lúdico y lúbrico, pero también de las miradas complacientes, pesa más el *sexoservicio* y el *chupe*, ambos plebeyos, abiertos, nocturnos y callejeros. El segundo supone

comprar la botella en la tienda y portarla en el bolsillo trasero del pantalón, desde el anochecer, e irla agotando en movimiento, en plena calle, hasta las horas de la madrugada que ven poblarse de ebrios las paradas de los peseros: ¿y todos estos de dónde salieron? De todas partes (Blanco, 1992a: 41).

La creación del mito, en imágenes, de la plaza Garibaldi y de sus diversos componentes simbólicos nocturnos, vía los medios, revela una trama muy moderna de la ideología de la nocturnidad, hoy ya en conflicto. Blanco refiere su pasado reciente: “El mito del mariachi y del charro —fabricaciones de la radio y del cine— establece que no hay más macho que el macho ebrio, ni lugar más viril que Garibaldi” (1992a).

La plaza Garibaldi de los noventa exhibe una cartografía cultural escindida entre las ondas fuertes de *la jodidez* y de sus espacios de baja visibilidad nocturna, los consumos folclóricos del turismo extranjero y el propio de las élites urbanas. Los que optan, para llegar a Garibaldi, por usar sus propios automóviles o por el servicio de taxis, casi no perciben la marginalidad circundante. Esta última cobra visibilidad para quienes toman la vía del metro hasta la estación Garibaldi, de allí hay que transitar dos calles sobre el eje central Lázaro Cárdenas antes de llegar a la plaza de los mariachis. Los transeúntes sienten que pisan un umbral de atmósfera densa y penumbrosa en donde la oferta de antros como El viagra ofrecen no sólo su espectáculo continuo de *table dance*, *tangas* y *topless*, sino también todo tipo de servicios. Al frente se encuentra el Hotel San Martín, para todo tipo de usuarios. El lumpen presiona, más con buenas maneras que con malos modos, a los noctámbulos ajenos al lugar para que se cooperen.

El acceso a la plaza Garibaldi comienza a ser permeado por una multitud de promotores de todo tipo de ofertas, acordes con los variados gustos y capacidades

de consumo de los turistas o de los capitalinos. Los bares o los restaurantes-bar con espectáculos, como El Tlaquepaque, El Tenampa, Guadalajara de Noche, El Nuevo México Típico, etcétera, ganan su público en la calle. Para los noctámbulos la disyuntiva es clara, asumir la noche a plaza abierta o en uno de los locales aludidos. En la plaza, los mariachis, aunque hegemónicos, tienen que compartir el paisaje sonoro con bandas jarocho y norteñas. Entre unos y otros, los músicos, la policía y los que ofrecen las *pruebas de los toques* resellan viejas mediaciones culturales nocturnas. Los circuitos del trago y de la mota están diferenciados, también sus calidades y precios para todo público, aunque mayoritariamente adulto. Sin embargo, desde el horizonte juvenil, Garibaldi sigue cumpliendo un papel de iniciación en la noche chilanga a través de sus consumos a plaza abierta o en el seno de los antros que reinan en sus contornos.²

Mirando el curso seguido por ese sentido fuerte que eslabona erotismo y sexualidad, para marcar el panorama cultural nocturno de la ciudad de México en lo que va del siglo XX, podemos afirmar que el *sesentaiocho* mexicano fue un parteguas cultural. Éste conmovió el campo erótico urbano, sacándolo de ese confinamiento de normas y de espacios, principalmente nocturnos, al que fue sometido desde mediados del siglo XIX por las sucesivas y hegemónicas claves románticas y positivistas. Nuevos papeles, acciones y símbolos eróticos fueron abriendo los espacios de reconocimiento de la diversidad de los géneros. Sin embargo, esta tendencia parece tener una expresión más universal, en el escenario mundial de esos años, que le permite ser reconocida por las señas contestarias y contraculturales que movilizaron a sus juventudes, rompiendo la normatividad social, sus valores y motivaciones, ganando multitudinariamente la intemperie a la imaginación. La apelación transgresora al alcohol, a la que apostaron sus mayores, fue rebasada por la mariguana y por las drogas psicodélicas. Tres décadas más tarde, la erótica cotidiana de los noventa ya no pertenece más a un sólo código, frente a ella la noche ha perdido su monopolio temporal. Esa forma perversa de la sexualidad, que configura la prostitución capitalina, rompe las añejas coordenadas del género, también los espacios y los modos de su clandestinidad, como los límites temporales de la nocturnidad.

En estos tiempos, marcados también por el VIH/SIDA, las lógicas del gusto y del deseo, así como las de los comportamientos eróticos, revelan una dispersión de criterios morales. Aunque prevalece todavía el sentido noctámbulo de los antros urbanos, es correcto afirmar que lo que se perdió fue "la hegemonía del sexo masculino en términos de diversión y espectáculo. La pluralidad sexual se refleja en el paisaje de los antros" (Castañeda: 27-31).

² Observaciones de campo tomadas el 22/6/1994 y el 30/12/1998.

La lectura de la noche ofrece, pues, muchas entradas. Hasta aquí hemos reseñado los límites de la modernidad, las claves encontradas de los símbolos y de las cotidianidades nocturnas, así como una crítica puntual de la coraza autoritaria de la ideología de la nocturnidad. La noche de los noventa, fuertemente estigmatizada por esa perversa construcción del miedo al otro, resellada por las muchas fantasmagorías de moda (vampiromanía, angelomanía, etcétera), obvia la desestructuración de los espacios tradicionales de sociabilidad, al ritmo de una depredadora política neoliberal de elevado costo social.

Los intentos del actual gobierno capitalino por democratizar la noche, repolitizándola desde abajo, así como por recuperarla lúdicamente bajo la seña de Noche del deseo, no han sido muy exitosos frente a los hoyos negros sembrados en la ciudad y en el país por los tres últimos gobiernos. Queda claro, también, que la sociedad civil no ha brindado todavía su mejor esfuerzo para recuperar este tiempo negado de cada día. Pero, a pesar de todo ello, lo importante es que la noche ha ingresado en la agenda política capitalina en los umbrales del siglo XXI. Desde la Lunada por la Paz, en torno al Ángel de la Independencia, se han venido armando muchas otras noches deseables y populares a calle abierta, preanunciando nuevos cambios.

Bibliografía

Bastide, Roger

1976 *El sueño, el trance y la locura*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Bell, Daniel

1989 *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Conaculta-Alianza Editorial, Los Noventa, número 6, México.

Benjamin, Walter

1986 *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Origen/Planeta, México.

Berman, Marshall

1994 *Todo lo sólido se desvanece en el aire. la experiencia de la modernidad*, Siglo XXI Editores, México.

Blanco, José Joaquín

1992a *Función de medianoche. Ensayos de literatura cotidiana*, Ediciones Era, México.

1992b "Adiós, pulmón", en Jaime Valverde Arciniega y Juan Domingo

Argüelles, *El fin de la nostalgia. Nueva crónica de la ciudad de México*, Nueva Imagen, México.

Castañeda, José Carlos

1996 "Adulto-heterosexual-clasemediero", en *Entre las sábanas*, Cal y arena, México.

Coulomb, René y Emilio Duhau (coordinadores)

1988 *La ciudad y sus actores*, IFAL-UAM/Azcapotzalco, México.

García Canclini, Néstor

1995 *Cultura y pospolítica. El debate sobre la modernidad en América Latina*, Conaculta, México.

García Ponce, Juan

1984 "Amelia", en *La noche*, Era, México.

Joseph, Isaac

1988 *El transeúnte y el espacio urbano*, Gedisa, Buenos Aires.

Margulis, Mario

1994 *La cultura de la noche. La vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires*, Espasa Hoy, Buenos Aires.

Martín-Barbero, Jesús

1991 *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Ediciones G. Gili, México.

s/f. *Procesos de comunicación y matrices de cultura*, México.

Massey, Doreen

1992 "Sexismo flexible", en *Sociológica*, año 7, número 18, UAM-Azcapotzalco, enero-abril, México.

Monsiváis, Carlos

1986 *Amor perdido*, Era-SEP, México.

1996 "A partir de cierta hora (la nueva noche popular)", en *Proceso*, 28 de julio, México.

Puig, Carlos

1996 "Del 'table fresa' al sexo en vivo, el auge de la nueva noche mexicana que tiene para todos los gustos", en *Proceso*, 28 de julio, México.

Revueltas, José

1988 "Una mujer en la tierra", en *Dios en la tierra*, Obras Completas 8, Era, México.

Ribeiro Durham, Eunice

1986 "A pesquisa antropológica con populações urbanas: problemas y perspectivas", en Ruth Cardoso (coordinadora), *A aventura antropológica*, Paz e Terra, Sao Paulo.

Rowe, William y Vivian Schelling

1993 *Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina*, Conaculta-Grijalbo, Los Noventa, número 88, México.

Sarlo, Beatriz

1994 *Escenas de la vida posmoderna*, Ariel, Buenos Aires.

Sotomayor, Arturo

1974 *México donde nació*, Porrúa, México

Touraine, Alain

1994 *Crítica de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, México.

La fayuca en Texcoco: una mirada antropológica

Florence Rosemberg*

Resumen: La fayuca es un fenómeno que surgió en los años setenta en la ciudad de México y que poco a poco se fue extendiendo a muchas otras ciudades del país. Entre ellas se encuentra la ciudad de Texcoco, centro comercial de la región del Acolhuacan, al oriente de la ciudad de México. En este trabajo se exponen las estrategias y las formas de organización de los fayuceros, en una ciudad con un poco más de 140 mil habitantes.

Abstract: *Fayuca* is a phenomenon that emerges in the seventies in Mexico City, but extended to many cities all over the country. Among them we find Texcoco town, a commercial city in the Acolhuacan area, localized at the Orient of Mexico City. In this paper we expose *fayuqueros'* strategies and organization in a town with more than 140, 000 inhabitants.

El que es buen tratante de esta mercadería [cacao], las almendras que vende son todas gordas, macizas y escogidas, y vende cosa por sí [...] El mal tratante vende falsas, porque las cuece y aun las tuesta para que parezcan buenas, y a las veces échalas en el agua para que parezcan gordas, y hácelas como cenicientas o pardas, que son las mejores almendras, para engañar tiene también este modo, para adobarlas, que las que son nuevas para que parezcan gordas, suélelas tostar con ceniza caliente, y después las envuelve con greda o con tierra húmeda, para que las que parecían menu-das, parezcan gordas y nuevas, otro modo para engañar, que en

* ENAH-INAH

las cáscaras de las almendras mete una masa negra o cera negra, que parece ser semejante al meollo de ellas, y algunas veces los cuescos de aguacate los hacen pedazos, y redondeándolos los meten en las cáscaras vacías de las almendras [...] Y las que son menuditas, todas las mezcla o las envuelve con las otras almendras que son cenicientas o frescas, y aún con las otras bastardas parecen también ser cacaos.

FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN

El objetivo de esta investigación fue mostrar las formas de inserción de la región del Acolhuacan en la economía metropolitana de la ciudad de México, mediante un estudio de caso: la fayuca en Texcoco, su impacto regional y las formas de organización social de sus integrantes.

El Acolhuacan septentrional es un área de pocos recursos naturales, lo que impide una intensa explotación agrícola. Por ello, los habitantes de la ciudad han procurado obtener recursos económicos trabajando dentro de la rama que ha caracterizado —desde un pasado remoto— a esta ciudad: el comercio.

Este trabajo versa sobre la vida y las formas de organización de un sector social —el de los fayuqueros¹ o vendedores de productos traídos de contrabando, especialmente aparatos electrónicos, cosméticos y juguetes pequeños— dentro de una ciudad intermedia, pero que es el centro de un área importante.

La presente investigación dibuja las formas culturales en las que el grupo de los comerciantes-fayuqueros utiliza las mercancías “prohibidas” para solventar sus necesidades. La fayuca, una forma clara de la informalidad, no es únicamente la respuesta de un área como el Acolhuacan a la integración en las formas de la “modernidad” y a su inserción en el concierto internacional, sino de una vasta región como el núcleo de la ciudad de México. Es la vinculación clara del consumo a nuevos productos que tienen y tendrán un impacto importante en los consumidores del área.

Desde hace varios siglos, el comercio con el área del Acolhuacan y la distribución de productos agrícolas y manufactureros hacia la ciudad de México le

¹ Encontré definiciones de la palabra fayuca, únicamente en dos diccionarios: Fayuca, f. En círculos periodísticos y judiciales de la ciudad de México, se le ha comenzado a dar a la palabra fayuquero el significado de contrabandista. La acepción, aunque no muy propia, tampoco puede considerarse destacada, por cuanto que el fayuquero no es contrabandista, pero sí vendedor, en gran proporción, de efectos traídos de contrabando, especialmente ropa y telas estadounidenses. Procedencia: del itálico *Bayoca*, moneda de cobre que, según noticias que proporciona Ignacio Zilone en una de sus novelas, todavía circula en los antiguos estados vaticanos.

Es equivalente a centavo, tlaco, jola (Carlos Esqueda: 120-121).

han dado a la ciudad de Texcoco un carácter comercial. Hoy, casi a fin del milenio, encontramos un inmenso mercado de productos de contrabando que son distribuidos, fundamentalmente, en las calles de las ciudades.

La fayuca llega a la ciudad de Texcoco a finales de los setenta. Carmen Bueno distingue claramente entre dos tipos de productores y de comercializadores de la comida que se vende en las calles del Distrito Federal: quienes comercian para vivir y los que lo hacen para ganar. El 90 por ciento del grupo de los fayuqueros de Texcoco se inserta dentro del primero (9-22). Por otro lado, los comerciantes de fayuca de la ciudad de Texcoco se inscriben en la categoría de comerciantes al menudeo que utilizan diferentes estrategias para satisfacer sus necesidades. ¿Se puede, entonces, hablar del comercio informal como una respuesta social y de continuidad de formas culturales no capitalistas? Consideramos que México, fundamentalmente la zona metropolitana y el área conurbada, tiene sus particularidades en la organización del comercio informal. En Texcoco, la manera como los fayuqueros se introducen al mercado, la conformación de las redes de parentesco y de *cuatismo* y sus relaciones con el Estado, son esenciales para comprender las respuestas de los grupos sociales al mercado. Estas estrategias y formas de organización del grupo doméstico conforman una cultura que llamamos cultura de la informalidad, la cual está integrada en los procesos macroeconómicos que, a su vez, inciden en ella y constantemente la readecúan.

Gracias a que se han hecho muchos trabajos, investigaciones y tesis en el somontano, en la sierra y en algunos pueblos de la llanura del Acolhuacan, mi panorama se amplió para poder entender a la ciudad de Texcoco y, con ello, al grupo social al que estaba investigando. Podría haber elaborado una descripción somera de la ciudad y sumergirme inmediatamente en el problema de mi investigación, pero consideré pertinente ubicar a los fayuqueros dentro de una región para entender la magnitud y el alcance de su participación en la economía y en las relaciones sociales del área.

Actualmente Texcoco cuenta con 140 mil habitantes, está formada por nueve barrios que datan de la época prehispánica y por algunas colonias nuevas que se han ido formando en los últimos años. Su función principal es comercial y administrativa y funge, en el área, como centro distributivo de mercancías que, en su mayoría, son compradas en la ciudad de México.

¿Qué es la economía informal?

Para comprender la economía de los fayuqueros texcocanos es necesario relacionarla con el lugar de donde provienen los productos que venden. E. Wallers-

tein, en su trabajo sobre la organización mundial de la economía, define al sistema mundial

como un sistema en el que existe una división extensiva del trabajo. Esta división no es meramente funcional, es decir, ocupacional sino geográfica. Es decir, la gama de tareas económicas no está distribuida uniformemente a lo largo y lo ancho del sistema mundial.

A partir de la observación del tipo de productos que los fayuqueros venden, encontramos que la mayoría son mercancías que provienen de Taiwan, de Corea del Sur, de Tailandia y de China Popular. La razón por la cual casi no venden aparatos japoneses es porque las mercancías producidas en estos cuatro países son más baratas que las niponas, pues la mano de obra es también más barata. Ello me llevó a pensar que aquí se presentaba un fenómeno interesante: es posible que, debido a la presente división internacional del trabajo, los países periféricos y semiperiféricos estén produciendo una serie de objetos "modernos" y con alta tecnología que pueden ser consumidos por una vasta cantidad de personas en estos países, ya que no pueden consumir productos de "mejor" calidad, como los japoneses. Así, se parte de la premisa de que el área del Acolhuacan está consumiendo una serie de productos más económicos, por tres factores fundamentales:

a) Por el bajo salario de los países productores periféricos de la cuenca del Pacífico oriental.

b) Por los bajos precios que implica el contrabando, lo que, a su vez, da lugar a que se deje de pagar toda una serie de impuestos.

c) Por una preferencia de los consumidores de la zona por adquirir este tipo de productos, accesibles en los puestos de la calle.

En los últimos treinta años se ha dado un incremento demográfico sin precedente en la historia de las poblaciones urbanas, principalmente en las ciudades periféricas, porque una gran masa de migrantes ha llegado a emplearse en la economía, formal o informal. Esta última ha crecido a un ritmo nunca antes visto. Los ajustes económicos ocurridos en los últimos veinte años, al ser trasladadas nuevas empresas con nuevas tecnologías, a los países periféricos —muchas de ellas multinacionales—, con el objeto de emplear trabajadores con salarios más bajos que en los países centrales, han provocado cambios en la división internacional del trabajo. Por muchos años, los países centrales fueron los productores de manufacturas y, los periféricos, de materias primas, esto ha ido cambiando y los procesos productivos que antes se daban en el centro, hoy se han diversificado, ubicándose en la periferia. Así, al dividirse las industrias

también surgen nuevas (¿o antiguas?) formas de organización del trabajo, por ejemplo, en talleres a domicilio, algunos de ellos con salarios menores y trabajo a destajo, sin condiciones laborales reguladas por el Estado, como servicios de salud, de seguridad social, de pago de compensaciones, etcétera. A partir de estos fenómenos, surge el problema de la economía informal como una cuestión teórica importante. La economía informal se encuentra dentro de la esfera de la producción, pero también —y para el caso de la fayuca— dentro de la esfera de la distribución de mercancías.

La discusión sobre la economía informal se inició en los años setenta con un informe sobre Kenia elaborado por la OIT (Organización Internacional del Trabajo), que aportó una primera definición descriptiva del fenómeno; este primer intento provocó múltiples polémicas que continúan hasta la fecha y que caracterizan las diferencias entre ambos sectores económicos, el formal y el informal, con el objeto de esclarecer, en primera instancia, en cuál se insertan los trabajadores de las ciudades. Este informe define al sector informal por su fácil entrada, afirmando que

está basado en recursos internos, sus operaciones se dan a pequeña escala, es intensivo con respecto al trabajo, requiere de habilidades adquiridas fuera del sistema escolar, son mercados sin regulación y competitivos. A diferencia del sector formal que tiene una entrada difícil: está basado en recursos de fuera, realiza operaciones a gran escala, es intensivo con respecto al capital, las habilidades para ejercerlo se adquieren formalmente dentro del sistema educativo, son mercados protegidos por impuestos, licencias comerciales, etcétera (OIT)

Después de este primer trabajo, el antropólogo británico K. Hart, en su investigación sobre la ciudad de Accra, Ghana, al estudiar al grupo étnico de los Frafra, encontró que la distinción principal entre la economía informal y la formal es el "salario no fijo y por debajo del mínimo y el autoempleo" (68). Para el autor, las características distintivas de este sector son: su organización, sus formas de reclutamiento y la organización del grupo doméstico en sus relaciones personales; en contraste con el sector formal, en donde las relaciones de trabajo fabriles son menos personales, más burocráticas y jerárquicas y ajenas a la dinámica del grupo doméstico. En el trabajo informal, el empleo y el despido se hacen de palabra y con arreglos vagos, los trabajadores no están protegidos por las leyes sobre las horas de trabajo, el salario mínimo, los accidentes por enfermedad o el retiro.

Otra característica que el autor encuentra en Accra es que este tipo de empleo es múltiple. Es común que los trabajadores de este sector dependan de más de una sola fuente de ingresos, hay, efectivamente, quienes tienen dos trabajos, como vender fayuca y comida a diferentes horas del día, pero no todos pueden tener dos empleos porque se necesita contar con mayor capital material y humano.

Considero que el paso de un sector al otro no es lineal, este paso puede revertirse, es decir, no toda la fuerza de trabajo necesariamente llegará a ser parte del sector formal, los dos sectores se alimentan mutuamente y hay una transferencia constante entre ambos, inclusive se puede afirmar que hay quienes han trabajado siempre dentro del sector informal y en adelante seguirán en él.

D. Mazumdar clasifica, en el caso de la India, tres segmentos en el mercado de trabajo dentro del sector informal: el de los trabajadores eventuales que son contratados cada día en la construcción, el transporte, los servicios e incluso en algunos tipos de la gran industria; el de los empleados en las unidades a pequeña escala fuera de la gran industria, el de los autoempleados o autónomos, que constituye un grupo muy heterogéneo que va desde los limpiabotas hasta los propietarios de pequeños negocios y que gana mucho más que los trabajadores poco calificados del sector formal (II:114). Es decir, una de las características definitorias de este grupo de comerciantes es su inestabilidad en el mercado de trabajo y en el mercado en general.

Los fayuqueros de Texcoco viven mejor, quizá, que algunos obreros semicalificados, y compran una serie de objetos a crédito, pero el crecimiento al que se refiere el autor es bastante relativo, pues hay ciertas épocas del año en que venden mejor que otras, además, hay ciertos productos que no todo el tiempo se encuentran en el mercado. Así, una forma de solventar las épocas de escasez es mediante la pertenencia a otras uniones y la venta de otro tipo de mercancías —como objetos navideños, religiosos y fritangas—, para poder sobrevivir en tiempos difíciles.

El mismo autor afirma que el mercado informal se nutre fundamentalmente de personas que viven en las zonas rurales. Como se verá después, y a diferencia del caso de la India, los fayuqueros de Texcoco no son de origen campesino. Por otro lado, el contrabando no es nuevo, éste surgió casi paralelo al sistema mundo; Fernand Braudel afirma que éste era ubicuo y que los contrabandistas eran

perseguidos en vano, el contrabando regular se burlaba de reglas, impuestos y deberes. Todo se contrabandeaba, telas impresas de la India, sal, tabaco, vinos, alcohol; el contrabando de mercancías se llevaba a cabo abiertamen-

te...siempre estaba presente, pero la escala variaba de acuerdo con el periodo. Con base en algunos cálculos plausibles, uno tiene la impresión de que por lo menos excedía en el volumen del comercio oficial de la América española para 1616 y esto duró aproximadamente hasta 1790, más de 100 años (49).

A mediados del siglo XVII, el contrabando —que al principio estuvo controlado por los holandeses y para este siglo ya estaba en manos de los ingleses y de los franceses—, se había convertido en

una forma de vida que conectaba a los comerciantes de los países del centro con los productores de los países periféricos que no podían controlar directamente —a tal grado que— las relaciones directas de los Estados del centro con Hispanoamérica cubrieron la mayor parte de las necesidades básicas de éstas [las potencias europeas] por vía de contrabando (Terradas, II: 255).

Aunque la fayuca fue introducida al mercado de Tepito, en la ciudad de México, en grandes volúmenes a partir de 1970,

fue después de 1975 cuando cobró importancia debido principalmente a que a partir de este año aumentó la cantidad de mercancía que fue introducida al barrio y con esto, consecuentemente, hubo un aumento en el número de comerciantes que se dedicaron a distribuir y a la venta (Castro: 117).

Los fayuqueros de Texcoco

La historia de la introducción de la fayuca en Texcoco comienza a partir de 1978, aproximadamente, cuando algunos de los vendedores que instalaban su puesto en el Portal Independencia² empezaron a comprar en Tepito. La memoria es de una señora que, por medio de un préstamo de una tía que vivía en México, comenzó a comprar joyería de fantasía en Tepito, ella le enseñó dónde y cómo comprar, después siguió asistiendo a este mercado por fayuca más cara, como radios, relojes y otros.

Los fayuqueros texcocanos van a comprar a Tepito cada vez que tienen dinero, lo cual no ocurre a diario (solamente algunos van dos veces al día en la época navideña), después de algunos días de venta en Texcoco juntan dinero y se van a México. Una característica importante es que no pueden comprar al mayoreo y

² Éste se localiza afuera del mercado central de la ciudad de Texcoco, llamado San Antonio.

saben bien la regla de que no es posible regatear en Tepito por una pieza, porque "de nada sirve".

De los 122 puestos que se colocan diariamente en el portal, no todos son de fayuca, en algunos se venden mercancías tales como grasa para zapatos, cinturones, tijeras o frutas secas (diez comerciantes). Pero la gran mayoría, un 90 por ciento, vende fayuca, algunos tienen un puesto mixto, o sea, fayuca y productos nacionales.

Hay tres horarios de trabajo:

- 1) Las señoras que ponen sus puestos de tamales de 6 a 10 de la mañana.
- 2) La fayuca que se coloca desde las 9 de la mañana hasta las 9 de la noche, y algunos días hasta las 11.
- 3) Aquellos que llegan a levantar el puesto de fayuca después de las 12 del día y terminan a las 9 de la noche.

Algunos de los fayuqueros del portal no venden televisiones ni videocaseteras por dos razones: la primera, porque implica una mayor inversión y, la segunda, porque el riesgo de que no se vendan es grande y no puede ser absorbido por ellos.

Hay tres tipos de distribución de mercancías de la fayuca en el portal:

- 1) Una persona revende fayuca a otros comerciantes de la región, ya que compra directo a los distribuidores de Tepito, y puede ganar entre un 40 y un 50 por ciento, además, entrega la mercancía a consignación a quienes empiezan y no tienen capital para invertir.
- 2) Los que compran directamente en los puestos de Tepito y ganan aproximadamente un 30 por ciento sobre la compra.

3) Los que venden fayuca en los puestos del portal y las mercancías que expenden no son de ellos; el único distribuidor de Texcoco se las dio a consignación.

La venta de este tipo de productos no es el principal distintivo de esta ciudad, pero Texcoco es una ciudad-mercado y el hecho de que la fayuca haya tenido tanto éxito en los últimos diez años implica que no hay suficiente competencia en la región para que le impida seguir creciendo. Me refiero a que, aunque la fayuca, en Texcoco, es un 30 por ciento más cara, el comprador sabe que adquirir la mercancía ahí no implica ningún riesgo, como sucede en Tepito, en donde existe el peligro de que la policía decomise lo comprado. Los fayuqueros tienen un triple riesgo: por un lado, que les roben el dinero en Tepito o las mercancías al salir de dicho mercado, por otro, la posibilidad de que les sea decomisada la mercancía en el portal y, finalmente, la compra de mercancías que no se venden porque están descompuestas y ya no pueden cambiar en Tepito.

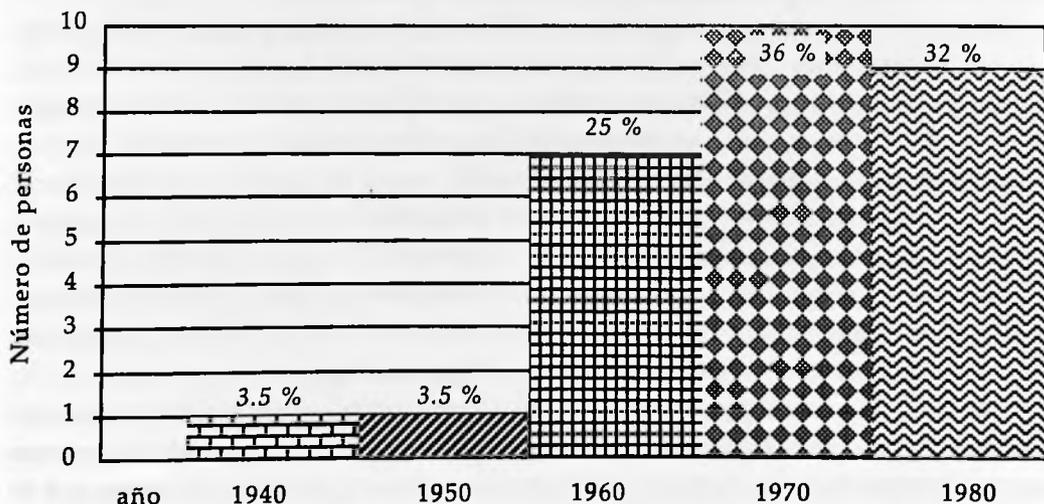
Una de las estrategias que usan es el préstamo del puesto, generalmente en algún día importante de festejos. Si la persona no tiene a nadie que atienda ese

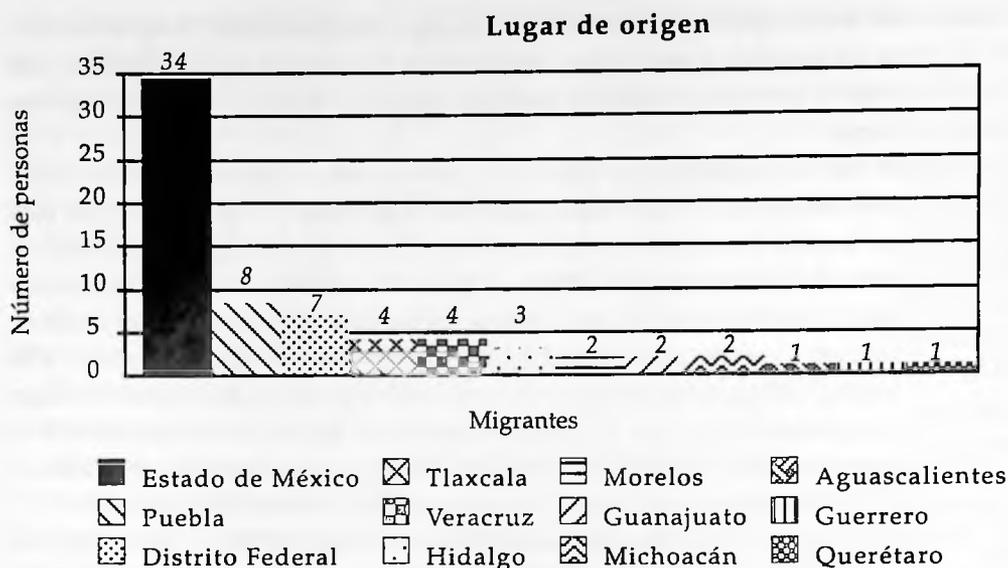
puesto o no tiene capital para invertir en ese tipo de mercancía, como es el caso de la venta de productos navideños, entonces se lo presta a algún familiar, con dos objetivos: el primero es que ese pariente gane un "dinero", y el segundo no perder el lugar.

Aunque hay fayuqueros que poseen algún terreno o construcción, su capital circulante es casi nulo. Casi todo el dinero se invierte en las mercancías que compran en Tepito. Una norma interesante que encontré en el grupo, en relación con el manejo del excedente monetario, es que no se muestra el enriquecimiento públicamente, por dos razones: una, porque es posible pensar en algún negocio "poco claro", como podría ser el tener actividades turbias dentro de la unión, y la otra, por la posibilidad de ser rechazado socialmente y, por lo tanto, por el riesgo de dejar de pertenecer al grupo. El poco excedente de capital de los fayuqueros se invierte, generalmente —después de cumplir con los gastos primarios o de primera necesidad—, en tierra urbana o rural y también en la construcción de la casa.

Aunque la muestra es pequeña, es significativo observar los años de llegada de los migrantes fayuqueros a la ciudad de Texcoco. Las migraciones más importantes (68 por ciento en total) se llevaron a cabo entre 1970 y 1980, muestra de que la migración masiva que se dio hacia la ciudad de México en estas dos décadas también provocó una atracción hacia Texcoco.

Migración a Texcoco





Pensamos que muchos de los migrantes que llegaron a la ciudad de México, después de algún tiempo fueron expulsados —del centro de la zona metropolitana hacia las localidades conurbadas— en busca de nuevos espacios residenciales, porque ahí el precio de la tierra es menor que dentro de los límites de la ciudad; por lo tanto, algunos de ellos se asentaron en Texcoco.

En la gráfica anterior se incluye la población total de la muestra, 69 personas, que comprende a los nacidos en la ciudad de Texcoco y en el área del Acolhuacan, y a las parejas de los encuestados, que también ayudan y trabajan en el puesto, con el fin de conocer las relaciones sociales de los fayuqueros. Encontré un alto porcentaje de personas originarias de la región (50 por ciento), siguen, en orden de importancia, además de las provenientes del D.F., las personas de los pueblos y de las ciudades del oriente de Texcoco —Puebla, Tlaxcala y Veracruz—, que llegaron en busca de mejoras económicas y ahí encontraron pareja. Ello muestra que existe una relación cercana entre Texcoco y estos lugares, probablemente desde hace mucho tiempo.

También encontré datos interesantes en los matrimonios de los fayuqueros de la región. Aunque hay matrimonios en los cuales los cónyuges son del mismo lugar (Tocuila-Tocuila, Amanalco-Amanalco), en la mayoría de los casos, por lo menos uno de ellos nació dentro del área del Acolhuacan: mientras que la mayoría de las mujeres nació fuera de la ciudad de Texcoco, y muchas provienen de

Matrimonios interregionales

Ella \ El	Texcoco	S. J. Tezontla	Tocuila	Chiconcuac	Amanalco	Puebla
Texcoco	5	1				
Michoacán	2					
Guerrero	1					
Tlaxcala	1					
S. J. Tezontla		1				
Hidalgo		1				
Tocuila			1			
Chiconcuac				1		
Amanalco					1	
Tulantongo						1

otros estados de la República, sólo uno de los hombres es originario de Puebla. Sólo hubo un caso de una mujer casada con un hombre de fuera, y otro caso de una mujer de Texcoco que se casó con un hombre de S. J. Tezontla, las demás texcocanas se casaron con hombres de la ciudad. Cuando aparecen matrimonios de fuera, son los hombres los que están siguiendo la línea de atraer mujeres a la región para casarse con ellas. Considero que éste es un hecho significativo porque de él se deduce que éstos no están migrando, de lo cual se infiere que los hombres texcocanos, por tener ya una trayectoria urbana, se casan con mujeres de otros lados, mientras que los hombres del somontano y de la sierra siguen casándose con mujeres de sus pueblos. Por lo tanto, así como en el pasado hubo intercambio de mujeres entre los pueblos de la sierra y el barrio de Santa Cruz de Arriba (Aldana), hoy se puede afirmar que en la región sigue predominado el patrón de residencia virilocal.

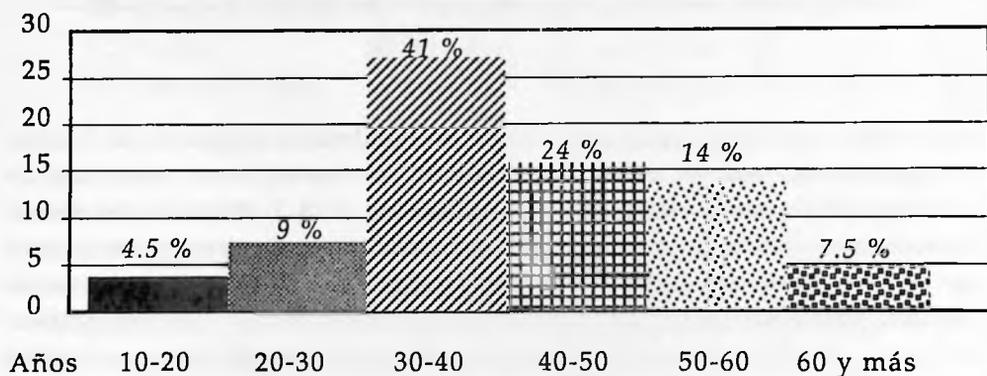
C. Arensberg muestra un ejemplo, dentro de la economía formal en el caso de Irlanda, en el que los comerciantes establecidos se casan con mujeres campesinas. Esto se da de igual manera dentro del sector informal de Texcoco, debido, por un lado, a que las alianzas con mujeres campesinas amplían las redes de relaciones sociales para ambos cónyuges y, por el otro, a que los varones consideran que éstas mujeres no están "maleadas" como las mujeres casaderas de la ciudad.

Los grupos de edad que se observan en la siguiente gráfica son significativos: el mayor porcentaje de personas que se dedica al trabajo informal está entre los treinta y los cincuenta años y suma el 65 por ciento. Los porcentajes bajan en

los demás rangos de edad: entre los 10 y los 30 años suma un 13.5 por ciento, aunque el porcentaje es bajo, implica que ya hay niños y jóvenes trabajando en la informalidad. Por otro lado, hay un 21.5 por ciento de personas, de 50 años en adelante, que tiene la posibilidad de seguir trabajando en este sector sin que la edad sea un impedimento.

Asimismo, encontré que algunas familias, aunque residen como nucleares, también participan en los gastos comunes. De esta manera, nos encontramos con familias extensas no residenciales.

Edad de Hombres y Mujeres



En la población de los fayuqueros, la primera forma de residencia es la virilocal: las hijas, al casarse, pasan a vivir en la casa de los padres del marido, el tiempo de residencia ahí depende de factores económicos así como de las relaciones internas de la familias (por ejemplo, la relación que lleven la suegra y la nuera, etcétera). Después de un tiempo, la familia se divide y la nueva pareja se va a residir a otro lugar.

Al buscar en las genealogías, emergieron datos sobre el origen laboral de los padres, abuelos y, en ocasiones, bisabuelos, que se han dedicado por generaciones al comercio. Muchos de ellos vendían productos en los tianguis itinerantes de la región e incluso viajaban fuera del área, a Otumba, Teotihuacán y Chicoloapan, vendiendo "recaudo", jarciería y loza. Durante los últimos cuarenta años, algunos campesinos del somontano y de la sierra han vendido su fuerza de trabajo

en la ciudad de México y en otros lugares cercanos, o han buscado otras alternativas para no migrar, como proponen Aldana, Sokolovsky y González, ese es el caso de Santa María Tecuanulco, en donde la fuerza de trabajo que no labora en el campo propiamente, se dedica a la producción de la flor y a la música (Palerm). También encontré en Texcoco personas que, para no migrar, se dedican al comercio informal.

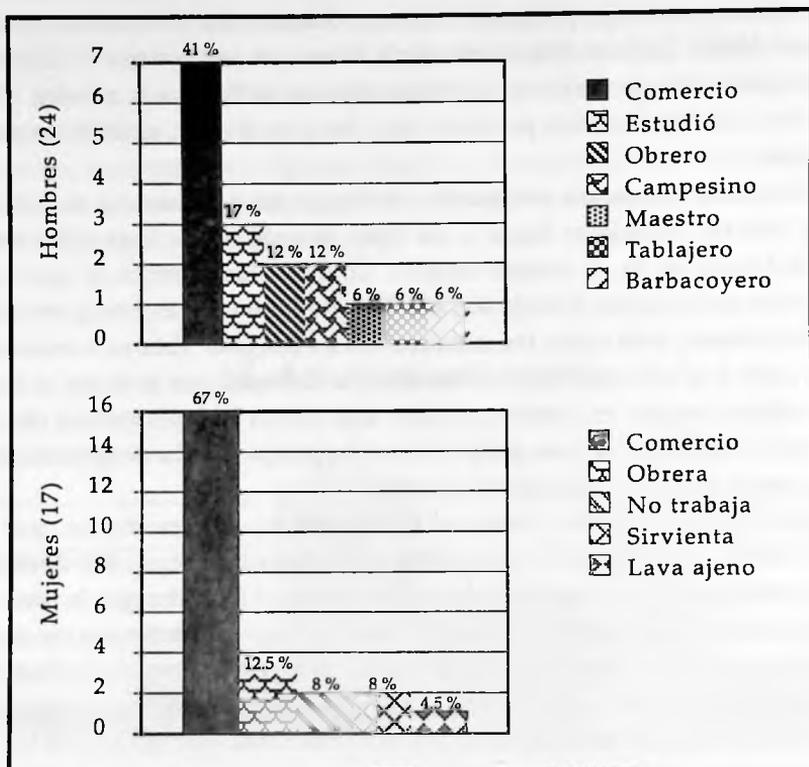
Las formas de obtención del puesto de fayuca se dan por vía matrilineal, es decir, las madres consiguen lugar a las hijas, lo cual no excluye a los hombres, pero el fenómeno se da en menor medida. Lo que ellas afirman es que los hombres "pueden conseguirse trabajo solos". De igual manera, se consiguen los puestos a las hermanas, más que a las cuñadas o a las suegras. Esto es relevante dado que en la zona hay una tradición de residencia virilocal, por lo tanto, el hecho de que las mujeres tengan un puesto permite una mayor independencia del marido y del grupo doméstico, lo que propicia que la pareja pueda desprenderse de la familia extensa e irse a vivir neolocalmente.

La teoría de la economía informal ha apuntado, generalmente, que el origen de la fuerza de trabajo de este sector proviene del campo, del desempleo o bien está de en espera de ingresar al trabajo formal. Sin embargo, la idea de que la mayoría de los migrantes a la ciudad son de origen campesino no se confirmó en la presente investigación, debido a que el 64 por ciento de las familias de los fayucos, en línea ascendente, se ha dedicado toda su vida al comercio. El caso de Texcoco fue revelador en este sentido, pues, por medio de las genealogías, encontramos que la fuerza de trabajo, en su mayor parte, provenía de familias que han dedicado toda su vida al comercio, a diferencia de lo que sucede en otros países, como en la India, en donde el mercado informal se nutre, básicamente, de personas de origen campesino.

En la siguiente gráfica se observa que, de 41 personas que se han dedicado al comercio durante toda su historia laboral, el porcentaje más alto lo ocupan las mujeres (67 por ciento) que siempre han trabajado en este sector, casi todas ellas desde niñas. Aunadas las redes sociales necesarias y contando con un pequeño capital, encontré que esta experiencia previa facilitó su inserción dentro del comercio informal.

De esto se desprende que, en esta pequeña población, existe un alto número de personas (en su mayoría mujeres) que aprendieron el oficio del comercio por generaciones. No pretendo afirmar que los hombres y mujeres que venden fayuca sean descendientes de los *pochtecas* o mercaderes prehispánicos, pero sí me surge la idea de que posiblemente existen patrones culturales de trabajo transmitidos en las familias. De ello se desprende dos ideas: la primera, que este tipo de

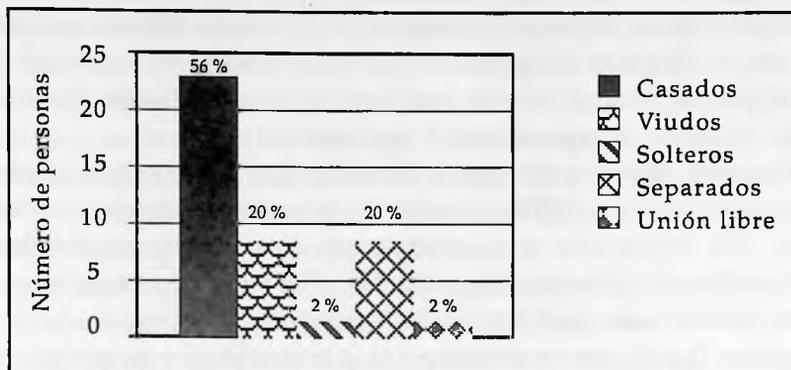
Trabajos previos por sexo



trabajo (la venta en los puestos callejeros) se transmite por línea femenina; y la segunda, que es una forma de asegurar la subsistencia del grupo doméstico, porque el cónyuge no tiene suficientes recursos económicos para proveer a la familia o por alguna otra razón.

En la gráfica que sigue se observa que el 56 por ciento corresponde a parejas casadas que, en su gran mayoría, diversifican el trabajo. Hay señoras que tienen un puesto mientras que el marido trabaja como chofer o en una fábrica, son pocos los casos en los cuales él trabaja en el mismo puesto. Se observa también que un 20 por ciento de la población corresponde a mujeres viudas y el otro 20 por ciento a mujeres separadas (40 por ciento en total), ello implica la inserción de estas mujeres en el comercio informal por su necesidad económica.

Estado Civil



Existe el mito de que los fayuqueros son millonarios, pues algunos tienen grandes excedentes de capital porque venden al mayoreo en el mercado de Tepito; pero en Texcoco son contados los puesteros de fayuca grande, que son los que tienen la posibilidad de enriquecerse, la mayoría solamente gana para reinvertir y para solventar sus necesidades económicas más importantes.

Por otro lado, considero que las videocaseteras que venden sirven al consumidor del área para rentar o comprar cine mexicano, y que los aparatos de sonido son utilizados para oír música del país, por lo que sólo son un índice de "modernidad" y de participación de la cultura-mundo, pero no provocan ningún rompimiento con las raíces de la cultura del área. Me refiero a los patrones que han prevalecido en la región, como la virilocalidad, la estructura de la familia, las formas de la religiosidad y el lenguaje común.

La Unión de Comerciantes del Portal Independencia (UCPI) se fundó en 1981 con cinco personas. Durante un tiempo se mantuvo pequeña, pero fue creciendo hasta contar con 56 integrantes. Después, muchos de los fayuqueros que estaban en el portal y que pertenecían a la Unión del Mercado San Antonio se pasaron a la UCPI. Esto provocó un conflicto que se resolvió poco después de que comenzó el trabajo de campo, es decir, en 1989.

Encontré que el mercado de la fayuca, en el caso texcocano, es cautivo, es decir, que una serie de personas decide el ingreso de nuevos miembros a la calle. La facilidad de acceso a la venta callejera es un mito, las relaciones sociales, así como el poseer un pequeño capital, sea o no prestado, son imprescindibles. El mercado de la fayuca se caracteriza por ser altamente competitivo, hay que ha-

blar con los líderes, comprar la estructura metálica del puesto y encontrar un lugar, pasar por la decisión de la asamblea, pagar todos los permisos necesarios y cumplir con las normas establecidas por la unión, además de que la venta de fayuca, en Texcoco, comprende otro factor importante, que es el reducido espacio del portal. Para colocar un puesto en el portal, el Estado exige, además, el pago de una serie de regulaciones e impuestos "formales".

Las relaciones de esta unión con el Estado se dan por dos vías, la primera es por medio del líder de la UNE, y la otra por el trato directo con la Presidencia Municipal. Los fayuqueros están conscientes de la manipulación del Estado debido a su obligada afiliación al partido oficial, y no es, como se piensa, que las relaciones con el mismo sean de una clara sumisión. Esto resume lo que piensa un fayuquero: "La fayuca no es mejor negocio que otros y es por el *ego* eso de vender fayuca porque es una manera de ser rebelde ante las autoridades, de esto uno no se hace millonario pero no falta...además va uno a Tepito a comprar y me gusta".

La inseguridad es continua, primero, porque constantemente están amenazados con la posibilidad de ser desalojados del portal, porque "se ve feo y sucio" y, segundo, porque cuando el Estado decide que la venta de la fayuca es ilegal, les manda a los judiciales. Además, está la presión del comercio organizado, que se queja constantemente ante las autoridades por "la competencia desleal" y porque la imagen de Texcoco se deprecia con la venta de este tipo de productos. Constantemente la unión está en conflicto con los líderes de la UNE y con el Ayuntamiento, este incluso ha llegado a la violencia en varias ocasiones.

En 1991 fue la última ocasión en que los fayuqueros fueron desalojados del portal. Al principio se sentían traicionados por el recién electo presidente municipal, al cual habían apoyado en su campaña. Se quejaron de que en el lugar que les habían asignado llevaban varias semanas sin vender nada, e incluso levantaron un acta de amparo en defensa de la unión. En los meses que estuvieron ahí, nunca perdieron las esperanzas de volver al portal ni dejaron de movilizarse para regresar a su antiguo espacio. A finales de ese mismo año lograron volver al portal, donde aún hoy se encuentran ubicados.

Conclusiones

1) La apertura de México a los mercados internacionales y el hecho de que un mayor número de productos extranjeros está entrando en el país, ha promovido el

incremento del mercado de la fayuca como un mercado articulado al mercado mundial. Esta investigación demostró que, a causa de la organización de su estructura, este mercado continúa incrementándose con la liberalización de la economía porque las mercancías producidas a bajo costo en los países de la Cuenca Oriental siguen compitiendo en los mercados mundiales. Sostengo que hay países periféricos, como China Popular, Tailandia, Corea y Taiwan, que están fabricando mercancías baratas para ser consumidas en países periféricos de otros continentes, como es el caso de México, en donde el consumo y la venta de productos de la fayuca se ha incrementado.

2) Los fayuqueros de Texcoco están insertos en el mercado capitalista, pero su lógica económica y organizativa no lo está. En lo económico, los préstamos en efectivo, sin intereses, que llevan a cabo entre ellos, son formas de reciprocidad grupal; en segundo término, la organización del grupo doméstico tiene características de trabajo colectivo, pues la mayoría de las familias trabajan conjuntamente y sin salario, la economía es manejada por el jefe del grupo. Así, cada miembro de la familia que trabaja en este giro aporta dinero para los gastos mensuales, el cual no es producto de un salario fijo, sino de las ganancias diarias de la venta, por ello, este arreglo económico está inscrito en el marco de los patrones tradicionales de organización social, con su cultura y cosmovisión propias, a diferencia de la lógica moderna capitalista, según la cual el ingreso es gastado individualmente. Por último, la organización gremial está permeada por la lógica del apoyo entre grupos de parentesco y de amistad —incluso étnicos—, así como por intereses políticos claramente identificados. El comercio capitalista, por definición, es competitivo y busca la ganancia. Entre los fayuqueros existen apoyos tales como el comunicarse de qué manera en qué puestos de Tepito se puede comprar más barato, el préstamo de mercancías cuando el cliente busca un artículo específico, lo que no sucede en el comercio establecido, en donde la lógica que predomina es la de ganar al cliente, aunque el vecino se vea afectado.

3) El sector informal implica —utilizando la analogía de la propuesta teórica de H. Maine— relaciones de estatus, mientras que el sector formal implica relaciones de contrato. En términos laborales, nada impide la entrada a este último, en cambio, en el mercado informal de la fayuca, en Texcoco, las redes sociales son el punto nodal. ¿Se puede, entonces, hablar de la informalidad como una respuesta social que permite la continuidad de formas culturales no capitalistas? El cambio que se produce en las ciudades no siempre es de ruptura y de olvido, también consiste en la transformación, en el reacomodo y en la creación de nuevas formas de vivir la cultura y la ciudad. Aunque se esté hablando de un sector

económico cada vez con mayor número de integrantes, el hecho de que no haya una organización rígida, contractual y limitada en los tiempos de trabajo, permite que esta cultura se recree en el espacio social de la ciudad.

4) La economía informal está íntimamente articulada con la formal y, a su vez, subsumida en ella, ésta es una relación funcional y necesaria para la reproducción del capital, que a veces se confunde y que resulta difícil de separar para su análisis. El caso de la fayuca evidencia esta compleja interrelación: es informal por su relación con el mercado ilícito, pero es formal porque el comercio en las calles es auspiciado, promovido y manipulado por el Estado. Por tanto, carece de "legalidad" pero está inserto en el mercado económico nacional que, a su vez, participa dentro de la esfera de la acumulación y de la ganancia capitalista internacional.

5) Hay que subrayar que los fayuqueros de Texcoco no son agentes de Tepito, ni es la ciudad de México la que ha extendido sus tentáculos para incrementar esta venta. Por el contrario, son los fayuqueros quienes, por iniciativa propia, establecieron los vínculos con este tipo de comercio, es decir, no fueron capitales externos los que originaron la venta de fayuca en Texcoco.

6) El hecho de que la mayoría de las fayuqueras tuviera una previa experiencia comercial se debe a que, en la infancia, iban a los tianguis regionales acompañando a sus madres. Este aprendizaje, adquirido durante los primeros años, también implica un saber que denomino "la cultura del no-patrón", es decir, el saber ser independiente; el comercio les permite trabajar sin patrones (como la abuela le enseñó a una de estas mujeres), y algo muy importante, no tener horario ni reloj checador. A muchas de ellas, que estaban separadas o viudas (40 por ciento), la economía informal les permitió sobrevivir y solventar mejor sus dificultades, pero no fue debido a la "suerte", sino a un conocimiento transmitido por generaciones.

7) En el ámbito de la política y de las formas de organización, las relaciones con el gremio se aprenden sobre la marcha. Hombres y mujeres tienen que "hacer política" para sobrevivir con un nuevo lenguaje. Paralelamente al aprendizaje del comercio, se da el de la participación en la organización oficial; las relaciones con el Estado son ambiguas, mientras que en algunos momentos es necesario estar alerta, cuando éste se convierte en un peligro, en otros momentos hay que colaborar con él y cumplir ciertas reglas.

8) El Estado hace uso político de aquellos que participan en el sector informal por medio de organizaciones como la UNE, la cual manipula y domina a los agremiados. Generalmente se ha pensado que los miembros de las uniones de comerciantes ambulantes o semiambulantes participan en una sola asociación, sin

embargo, en Texcoco los fayuqueros están afiliados a varias uniones de comerciantes, como otra alternativa de sobrevivencia. La participación en otras uniones, como el hecho de colocar puestos en las festividades religiosas, permite la reproducción de costumbres y de tradiciones arraigadas en esta ciudad. Esta pertenencia resalta la estrategia comercial cambiante de la cual echan mano los fayuqueros.

9) La organización gremial de los fayuqueros de Texcoco tiene dos características principales: los requerimientos burocráticos y políticos de los miembros de la unión, como asistir a las juntas mensuales, participar en la red de comunicación sobre los sucesos de las relaciones Unión-UNE y Unión-Presidencia Municipal; y las redes políticas con características informales, como las relaciones de parentesco, de compadrazgo, de amistad y de confianza. Ambas características son importantes para la obtención y la conservación de estos puestos. Los grupos de parientes forman subgrupos de ayuda, de información y de apoyo político que significan formas diferenciales de organización tradicional, en contraste con instituciones más burocratizadas (por ejemplo, algunos sindicatos), en donde los grupos de interés están organizados más en función de las demandas laborales que de los apoyos sociales y políticos.

10) La discusión sobre la economía informal no está acabada, es necesario seguir investigando sobre casos concretos. Asimismo, no es posible entenderla sin su vinculación con el Estado, con la política y con la cultura. La articulación casi imperceptible y, a veces, confusa, entre los dos sectores (el formal y el informal), me llevó a reflexionar sobre la cultura como un factor importante. La manera como se combinan y se forman las redes sociales para que este pequeño mercado de la fayuca, en Texcoco, pueda tener éxito, me llevó a pensar que la cultura, y un lenguaje común, han permitido que los miembros de esta unión sigan sobreviviendo.

11) Encontramos que el caso de la venta de la fayuca en Texcoco: a) no fue un fenómeno surgido por el desarrollo industrial de una ciudad; b) que este grupo de comerciantes no son marginados urbanos, ya que el hecho de ser parte de una tradición histórica, con un saber comercial, los ha hecho conformarse como un grupo con características diferentes a las descritas en otros trabajos sobre la economía informal.

Para finalizar, quiero decir que el tiempo es el mejor juez. Después de ocho años de haber hecho la investigación, estoy segura de que la teoría, la metodología y los recursos con los que hoy cuento hubieran hecho de este trabajo algo totalmente diferente. La investigación es precisamente eso, un corte en el tiempo, una más de las discontinuidades de la historia. En su cuarto informe de gobierno, Ernesto Zedillo dijo, defendiendo el Fobaproa, que únicamente el 10 por cien-

to de la economía no está vinculada a los bancos. ¿Ustedes lo creen? ¿Es posible creer esto si más del 60 por ciento de nuestra economía es informal?

La fayuca no es nueva en la historia, las particularidades que adquiere, en diferentes tiempos y espacios, es lo que nos interesa como antropólogos. La economía informal cuestiona y, a la vez, es parte de todas las formas económicas de la globalización, así como de las culturas que la prolongan y la reproducen. Mi intención en este trabajo fue describir un proceso en una ciudad, un proceso no acabado y, más que nada, transmitir mi vivencia y la de aquellos que participaron conmigo en ese pasado.

Bibliografía

Aldana Matínez, Gerardo

1998 *San Pablo Ixayoc: cambio, integración y articulación a la dinámica regional texcocana*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.

Arensberg, Conrad y Kimball Solon

1968 *Family and community in Ireland*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Braudel, Fernand

1986 *The wheels of commerce. Civilization and capitalism. 15th-18th century*, Harper and Row Pub., Nueva York.

Bueno, Carmen

1987 "Una lectura antropológica del sector informal", en *Nueva Antropología*, número 37, México.

Castro Nieto, Guillermina Grisel

1987 *Control político y organización informal: el caso del comercio ambulante del barrio de Tepito*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM-Iztapalapa, México.

Esqueda, Carlos

Lexicón de Sinaloa. Ensayo etimológico sobre el habla popular del noreste, Ed. Culiacán, S. A.

González, Rodrigo José

1981 *Ecología humana y etnobotánica de un pueblo campesino de la Sierra Nevada, México, Santa Catarina del Monte*, Tesis de Licenciatura en Biología, Facultad de Ciencias, UNAM, México.

Hart, Keith

- 1973 "Informal Income Opportunities & Urban Employment in Ghana", en *The Journal of Modern African Studies*, Cambridge.

Mazumdar, D.

- 1987 "Rural-urban migration in developing countries", en *Handbook of Urban Economics*, E. S. Mills (editor), II tomos, Elsevier, Nueva York.

Palerm V., Jacinta

- 1984 *Santa María Tecuanulco, pueblo de floreros y músicos: investigación a propósito de una crítica de la predicción de la proletarización del sector no capitalista campesino*, Tesis doctoral, París.

Sokolovsky, Jay

- 1974 *The Socio-economic basis of political change in a Nahuatl pueblo in Mexico*, Tesis doctoral, Department of Anthropology, Pennsylvania State University.

Terradas, Ignasi

- 1971 "El contrabando en el orden social y en la economía política. Notas a propósito del caso de la Nueva España", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, II tomos, número 7, El Colegio de Michoacán, México.

Wallerstein, E.

- 1987 *El sistema mundial*, Siglo XXI editores, México.

- 1972 *Informe Internacional*, Organización Internacional del trabajo, Ginebra.

El otro significado de un monumento histórico*

Pedro Paz Arellano**

Resumen: Este trabajo trata sobre la participación social en la conservación del patrimonio cultural y sobre el significado que tienen los monumentos históricos para sus propietarios y sus usuarios.

Abstract: This work is about social participation in the cultural patrimony conservation, and the significance that historical monuments have for their owners and users.

Resulta difícil creer que un edificio no signifique, no sea, ni represente lo mismo para todos. Parece un contrasentido que asalta la razón y a nuestra percepción. Pareciera que todos percibimos el mismo volumen arquitectónico, pero no, en "la sociedad humana, ningún objeto o cosa tiene existencia ni movimiento salvo por el significado que los hombres pueden asignarle" (Sahlins: 170). Si bien es cierto que el edificio existe materialmente y que es único, su dimensión social se construye a partir de las relaciones y de los significados tejidos sobre él. Por eso el edificio, en este sentido, no es el mismo para todos.

Lo que nuestros sentidos perciben del viejo inmueble es su significante, no su significado. El significado del edificio depende, fundamentalmente, de la inter-

* Este artículo contiene solamente algunos pasajes de una reflexión antropológica más amplia, desarrollada en mi tesis de maestría, *Entre edificios y monumentos históricos*, presentada en la ENAH, México, en junio de 1997.

** Coordinación Nacional de Monumentos Históricos-INAH

pretación y de la traducción que hacemos de la finca. Esta elaboración individual se basa en reglas sociales hasta cierto punto estipuladas: normas y signos apoyados en una convención cultural.

La diferencia entre una casa vieja y un monumento histórico radica en su significado. Sabemos cómo se crea, institucionalmente, la significación que transforma una vieja finca en un monumento, pero conocemos muy poco acerca de lo que este mismo espacio arquitectónico significa y representa para la gente que lo habita. Ignoramos cuál es el otro significado de un monumento histórico.

El eje del análisis, en esta búsqueda, fue la relación entre los moradores de una añeja vecindad y sus acciones para conservar el edificio donde tienen su hogar.

Se trata de una vieja vecindad situada en el centro histórico de la ciudad de México, en la calle de Pensador Mexicano; esta finca fue afectada por los sismos de septiembre de 1985 y después rehabilitada, dentro del Programa de Renovación Habitacional Popular. Su construcción data del siglo XVIII, consta de dos plantas y está declarada y catalogada como monumento histórico. Actualmente la habitan treinta y dos personas, en nueve viviendas, y consta de una accesoria, ocupada como taller. Ellos mismos son dueños y usuarios, algunos nacieron en la vecindad hace más de cuarenta o de cincuenta años. En este lugar vivieron como inquilinos cuando la vecindad estaba deteriorada y se convirtieron en copropietarios tras la restauración de la finca. Actualmente el edificio está bajo el régimen de propiedad en condominio. Qué mejor que preguntarles a ellos sobre la significación que tiene el antiguo edificio considerado como monumento histórico, a la luz de los cambios en las condiciones físicas del espacio arquitectónico y en sus relaciones vecinales. Importa preguntarles cómo han elaborado ese significado y lo que les representan sus espacios arquitectónicos.

La vecindad ha sido estudiada desde muy diferentes enfoques, intereses, disciplinas, personas, instituciones y épocas. Aquí, la vecindad, como objeto de estudio, es un conjunto de relaciones sociales que ocurre en un espacio arquitectónico considerado como monumento histórico y que determina, en parte, el estado de conservación del inmueble. Las voces y las imágenes del hogar fueron el fundamento etnográfico de esta investigación, a través de las historias de vida de los jefes de familia, de los relatos depositados en cosas, muebles y espacios del hogar, y del registro videográfico de seis de las nueve viviendas existentes en el edificio. El individuo, el grupo familiar y el conjunto de vecinos son las tres dimensiones sociales en las cuales ocurre el trabajo.

A pesar del empleo de estrategias etnográficas y de conceptos microsociales, persistía el problema de articular al sujeto con la familia y con los vecinos, en torno al significado y a las acciones para conservar el viejo edificio. Al mismo tiem-

po, era indispensable mantener las diferencias entre los significados individuales, familiares y vecinales sobre el espacio arquitectónico de la vecindad.

Para atender simultáneamente estos dos problemas, resultó útil considerar algunos aspectos de la estructura normativa de la vida social.

Primero, los sujetos sociales perciben e interpretan la realidad a través de un conjunto estratificado de estructuras significativas (Geertz: 22). Estas estructuras han sido modeladas y moldeadas, históricamente, por la vida social del sujeto. Porque la cultura (Lotman: 70) es un generador de estructuras que crea, alrededor del hombre, una socio-esfera que hace posible la vida de relación, la vida social que, como memoria no hereditaria de la colectividad, está expresada en un sistema determinado por prohibiciones y por prescripciones.

Segundo, el contexto es parte de la acción social,¹ pues su significado cambia conforme a su localización en el espacio y en el tiempo. En este sentido, el significado del espacio arquitectónico individual, familiar y vecinal, se distingue por las normas que operan en cada ámbito. Reglas que, en cada caso, se emplean durante los procesos de interacción e interrelación de las personas. Existen normas para entrar en cada una de estas esferas, normas para esperar lo que debe ocurrir en cada espacio y normas para salir de cada situación.

Al considerar que las normas sociales pueden mantenerse constantes a través de diferentes contextos y en diversas circunstancias sociales, la aplicación de una norma se convierte en un referente útil para identificar la relación entre distintos planos y niveles de la realidad social dentro de la vecindad, implícitos en los pensamientos, en las acciones y en las cosas del hogar.

Este enlace normativo, instantáneo y cotidiano, parece mágico, pues resulta de una frágil configuración histórica que no es producto de la voluntad del sujeto o de las determinaciones de la estructura social, por separado. Ambas entidades, de manera simultánea, establecen las coordenadas sociales e históricas entre estas relaciones, significaciones y acciones sociales. No puede explicarse una sin la otra y carecen de sentido si se les separa. Cuando ocurre el enlace, se cumplen las normas, con lo que surge la comunicación, la significación y la representación social.

Este enlace sucede todo el tiempo en la vida cotidiana, concurren pensamientos, acciones, espacios y cosas que pertenecen a diferentes planos y niveles de la realidad. Sin embargo, esa diversidad, esa heterogeneidad, adquiere su sentido en la interacción entre los sujetos y en su interrelación con el contexto espacial. No

¹ La "acción" y el "contexto" son elementos que se elaboran y que se determinan mutuamente en una ecuación simultánea que los actores están continuamente resolviendo y volviendo a resolver, para determinar la naturaleza de los acontecimientos en que están situados (Garfinkel).

se trata de una relación simple, sino de una compleja red de signos y de normas que hace posible la vida social. Solamente por métodos analíticos es posible establecer la configuración de este enlace normativo. Además, dada su compleja composición, resulta muy inestable, tanto que parece producto únicamente del azar. "La interpretación personal conlleva a la aplicación de una estructura normativa que no sigue una dirección única, en ella interviene la lectura del contexto, a través del catálogo de categorías del individuo social" (Goodenough: 199).

Solamente para ilustrar esta idea de la estructura de las normas y del orden social, conviene recordar la gracia con la que Julio Cortázar presenta este orden normal como drama cotidiano, en su libro *Historias de Cronopios y de Famas*, donde uno encuentra un manual de "instrucciones para llorar, instrucciones y ejemplos para tener miedo, para entender tres pinturas famosas, para matar hormigas en Roma, para subir una escalera, para dar cuerda al reloj", etcétera.

Instrucciones para llorar

Dejando a un lado los motivos, atengámonos a la manera correcta de llorar, entendiendo por esto un llanto que no ingrese en el escándalo, ni que insulte a la sonrisa con su paralela y torpe semejanza. El llanto medio u ordinario consiste en una contracción general del rostro y un sonido espasmódico acompañado de lágrimas y mocos, estos últimos al final, pues el llanto se acaba en el momento en el que uno se suena enérgicamente.

Para llorar, dirija la imaginación hacia usted mismo, y si esto le resulta imposible por haber contraído el hábito de creer en el mundo exterior, piense en un pato cubierto de hormigas o en esos golfos del estrecho de Magallanes en los que no entra nadie nunca.

Llegado el llanto, se tapará con decoro el rostro usando ambas manos con la palma hacia adentro. Los niños llorarán con la manga del saco contra la cara, y de preferencia en un rincón del cuarto. Duración media del llanto, tres minutos (409).

Reglas que ya no pensamos y que únicamente evocamos cuando algo anda mal, cuando algo no resulta, justo en ese momento y lugar es cuando se evocan y reelaboran las normas, para ordenar las circunstancias y recuperar el sentido de "lo que debe ser". Las normas tienen un espacio y un tiempo para ser aplicadas.

Por norma, nos han hecho creer que el arte contenido en los viejos edificios del centro histórico solamente es disfrutable por unos cuantos, por aquellos que poseen los códigos elaborados con el conocimiento de los especialistas, con los datos sobre su arquitectura y su historia. En consecuencia, quienes carezcan de esta ilustración no serán capaces de entenderlos y, por lo tanto, tampoco podrán disfrutarlos.

Pero esto no es así, de hecho

...la forma estética es válida en la medida en que puede ser vista y comprendida según múltiples perspectivas, manifestando una riqueza de aspectos y de resonancias sin dejar nunca de ser ella misma... Todo goce es así una interpretación y una ejecución, puesto que en todo goce la obra revive una perspectiva original (Eco, 1992: 73-74).

La estética de un edificio antiguo, como cualquier otro código social, pone en juego los conocimientos, la percepción, la sensibilidad y la inteligencia individuales, la historia personal, la clase social, la educación, los gustos, las propensiones y los prejuicios, es decir, todo el bagaje cultural de los individuos, para elaborar una interpretación de la obra y tomar una posición respecto de su significado, si ese fuera el caso.

Uno de los códigos sociales para comprender el espacio arquitectónico de los viejos edificios, es el conocimiento de la trama seguida por el constructor del inmueble. Otro código para interpretar, hoy, los diferentes momentos de la historia del inmueble, es el del restaurador del edificio, quien liberó vanos tapiados, descubrió parcialmente algunos arcos, retiró muretes agregados y liberó los pilares. Con esto recuperó espacios, formas, niveles de iluminación, alturas, texturas, colores que habían permanecido como datos ocultos. Estas marcas hechas por el restaurador, en el inmueble, constituyen un discurso, una trama de efectos, una forma de relatar una historia de la finca.

Claro que el edificio es un texto que puede leerse de muchas formas, Maricruz expresa la suya: "...el día que entramos aquí y vimos cómo iba quedando el edificio, ya fue la felicidad".

El espacio, como contenedor de la acción social, queda insertado en la estructura simbólica de la vida cotidiana de los sujetos, tanto individual como colectivamente. Su elaboración está basada en el proceso histórico del sujeto y de su grupo familiar. La significación tiene diferentes niveles, es posible identificar algunos a través del análisis de las historias personales, de las tramas familiares y de la estructura de las relaciones vecinales.

La vecindad

El inmueble era incómodo por su deterioro, provocaba accidentes y molestias. Su aspecto de vecindad causaba desconfianza, rechazo; fácilmente podía confundirse con guarida de ladrones y de maleantes. Su ubicación frente al antiguo Salón

México, con el zaguán abierto todo el tiempo, invitaba a prostitutas y borrachos a instalarse en la entrada de la vecindad. Había tendedores y tanques de gas en todos los pasillos. Durante mucho tiempo solamente hubo dos baños en la vecindad para todos los inquilinos. El patio desapareció bajo construcciones agregadas para viviendas, accesorias, baños, cocinas y tendedores, en su nombre sólo quedaron reducidos pasillos. Cuando se tapaba el caño que daba a la calle, el agua brotaba por las coladeras de la vecindad. Los techos eran de bóveda catalana y cuando llovía el agua se trasminaba, había goteras y humedad por dondequiera.

Para los habitantes del edificio Pensador Mexicano, el significado² actual del monumento histórico resultó de la restauración del añejo edificio, realizada por Renovación Habitacional Popular. Con ella la antigua vecindad quedó transformada en un condominio con nueve departamentos y una accesoria, además, sus habitantes dejaron de ser inquilinos para convertirse en copropietarios.

Esta transformación fue un proceso que se inició el 19 de septiembre de 1985 y concluyó dos años después. Comenzó cuando a los deterioros de la vieja vecindad se agregaron los daños que produjo el terremoto. Continuó con la angustia de los inquilinos de perder la vivienda, sin tener un lugar seguro para sus familias y pertenencias. Cuando la incertidumbre creció, los inquilinos generaron su propia organización y demandaron una solución a estos problemas. Durante meses vivieron en campamentos para damnificados, mientras se ejecutaban las obras de restauración de la finca. Este proceso terminó en 1987, cuando ocuparon de nuevo su vivienda, una vez restaurado el edificio: "Primero fue trauma todo lo que pasó, luego se agarró en son de relajo y, entre relajo y relajo todo salió bien".

El significado del antiguo inmueble se formó a partir de la historia personal, familiar y vecinal de sus inquilinos; de los cambios ocurridos, de los beneficios recibidos y de lo dicho por otras personas.

—Sí me gustó mucho el cambio que tuvimos porque nos benefició muchísimo y más en estos tiempos de agua que era cuando padecíamos las inundaciones. Hay una gran diferencia entre el cuarto que teníamos antes del 85 y la vivienda que tenemos hoy. Estoy muy satisfecha con mi casa, me gusta mucho. Claro, extraña uno su cuartito porque ahí vivió uno épocas buenas y malas, pero en el aspecto de vivienda no, estoy super a gusto con lo que a mí me tocó. Para mí, el cambio fue beneficioso, todo está muy bien. No sé para mis vecinas.

² El significado de las cosas resulta de las atribuciones, de las transacciones y de las motivaciones humanas. Si se trata de interpretar las transacciones y los cálculos humanos que animan las cosas, conviene considerar, teóricamente, que los actores codifican la significación de las cosas. Y metodológicamente, el significado de las cosas está en sus formas sociales de obtención e intercambio, de usos y de trayectorias (Appandurai: 19).

—Y sí, a raíz de que se restauró la casa y todo eso, pues sí como que nos levantaron el ánimo a tratar de ir mejorando. O sea, yo lo veo como una cosa muy importante, fue una gran ayuda que mentalmente nos dieron a todos. Porque sí, estaba tan feo esto que no nos animábamos siquiera a pintar o hacerle algo a la vecindad. Esto nos ha ayudado mucho porque nos ha dado un aliento para irnos superando, para ya no sentirnos tan perdidos como cuando la vecindad estaba tan fea, que toda la gente que pasaba pensaba que los que vivíamos aquí éramos gente de lo peor ¿no? No, pues las apariencias muchas veces engañan. La imagen de la casa no siempre corresponde con la calidad de sus habitantes, tampoco existe necesariamente una relación entre lo feo con lo malo.

—Extraño mucho los tendedores, los lazotes donde tendíamos la ropa, el zaguán abierto, todo esto lo veía antes como más alegre. Ahora lo veo como más triste, está muy bonito, pero siempre está cerrado el zaguán. A veces, al abrir la puerta la gente que pasa me pide que la deje asomarse al patio: Oye, déjame asomar, ¡qué bonito está aquí!

—Me da gusto que me digan que está bonito donde vive mi mamá. Hubieran hecho un zaguán con herrería para que se pudiera ver lo bonito que está el patio.

En cuanto al concepto institucional de monumento histórico, la historia oficial y la relevancia arquitectónica del inmueble no forman parte del discurso de nadie. Ante la idea del edificio como “monumento histórico” hubo diferentes reacciones: silencios, vaguedades, fantasías y hasta oposiciones. Los vecinos hicieron referencia al edificio, sin profundizar en historias que no fueran las suyas. Nunca emplearon ninguno de los términos o de los códigos arquitectónicos especializados. Para referirse al monumento lo hicieron a través de frases vagas: “un lugar así, una cosa muy bonita” o, simplemente, “la casa”.

—Para nosotros fue una sorpresa muy bonita cuando entramos y vimos por primera vez unos pilares que nunca antes habíamos visto. Ni siquiera teníamos conocimiento de eso. Cuando vimos los arcos, haga de cuenta que entramos a algo nuevo totalmente.

—Yo en mi recámara tengo una ventana que es un arco de medio punto, y antiguamente estaba sellada. Con la remodelación la destaparon y limpiaron toda la cantera.

—Toda la gente que entra se admira de lo que tenemos, lo chulean muchísimo. Vinieron los ingenieros daneses de donde yo trabajaba y decían: Oye Tony, ¡tu casa es preciosa!, ¡mira esos pilares!

—Bueno, ya no hallaban ni qué decir. Yo me siento orgullosa como un

pavorreal. Ellos como extranjeros siempre aprecian más las cosas que uno que lo vive. Uno lo ve, ¡ah!, pues es una piedra y ya. En cambio, el extranjero nos hace ver lo que tenemos. [El mito continúa, no importa que el ingeniero danés solamente haya dicho “tu casa es preciosa” y “mira esos pilares”].

—Yo me siento muy orgullosa desde que nos dijeron que era un monumento histórico, pues, ¿dónde estoy viviendo?, en una cosa muy bonita. Antes no nos dábamos cuenta porque la vecindad no tenía arreglos, pero ahora, ya que la vimos así... La gente que viene nos dice, ¡qué bonito está aquí! ¡Uy! Pues yo me siento muy bien, aunque está chico y no tenemos una cocina y todo eso, este... pues me siento bien con esto.

—Bueno, pues, este, yo nunca pensé tener una casa así, y por suerte...sí me tocó, qué bueno, ¿no?

Hubo quien, ante el desconocimiento de la historia del edificio en donde vive y de la importancia arquitectónica que él supone que tiene, elaboró un relato fantástico que, sin ser cierto, contiene en su estructura algunos de los criterios empleados por los especialistas para determinar el significado de un edificio añoso convertido en “monumento histórico”. El edificio corresponde a un estilo arquitectónico, es histórico porque ahí ocurrió un hecho trascendente y ahora es un testimonio de ese acontecimiento.

—Enaltece el hecho de vivir en un lugar histórico. Porque fue de las primeras casas al norte de la ciudad, una de las primeras casas afrancesadas de la Nueva Colonia. Una de las casas que caracterizó al México bravo de principios de siglo. Por aquí pasaron los revolucionarios. En la época de los treinta por aquí pasó gente que dio forma a este país. Porque este edificio tuvo un papel relevante en la historia general del país. Tal vez no seas una eminencia o una personalidad como lo fueron muchos de los que pasaron por acá, pero algo hay que hacer, ¿no?, hay que contribuir en algo, aunque sea con un modesto grano de arena. Eso significa vivir aquí.

Entre los habitantes hay quien no termina de aceptar que la vecindad en donde está su casa sea también un monumento histórico. “Para nosotros es una...era nuestra vecindad, ¿a poco no? Para nosotros era nuestra vecindad y nunca pensamos que fuera monumento histórico. Nunca pensamos eso. Entonces era nuestra vecindad”.

Por otra parte, especialistas y vecinos coinciden en que “si algo vale debe conservarse”. En el mundo de los significados, la norma dicta que si un inmueble

antiguo representa un valor histórico por su significado y por su relevancia arquitectónica, es necesaria su conservación. En este sentido, los actuales copropietarios aplican la misma lógica, e incluso emplean el mismo enunciado condicional, aunque parten de distintos valores y supuestos.

—Sí, me gustaría que conserváramos el edificio que tenemos y le diéramos el trato que se merece, porque estamos viviendo en él, de él obtenemos el techo que tenemos y sería feo que después de lo que hemos obtenido durante estos diez años no lo cuidemos.

—Uno está orgulloso de vivir aquí. La casa desgraciadamente no dependía de nosotros sino del dueño. No sabíamos lo que teníamos, ahora debemos valorarlo y vamos a conservarlo —si se puede— para la generación que nos sigue, para nuestros hijos y de ser posible para nuestros nietos. Porque esto no es regalo de toma y llévatelo; no, es una tradición para que se siga conservando lo mejor posible... y nuestra obligación es decir a los muchachos que esta casa no es moderna, es antigua, está bien hecha y de ellos depende que se vaya conservando.

—Para mí lo máximo es conservar mi casa, porque esto es un patrimonio tanto para mi esposa como para mis hijos. Entonces, es cuestión de conservarlo lo mejor posible. Pues dentro de este predio, de este departamento, creo que tengo todo.

—Mi idea es que mis hijos, mis hijas, pues sigan conservándolo, ¿no? A lo mejor ellos no van a entender esa historia, o cómo fue. Pero para mí sí sería algo especial que ellos siguieran conservándolo. Esta casa tiene un valor pero, la verdad, nunca soñé llegar hasta esto.

—Mi vivienda es un patrimonio, es una forma en la que voy incrementando mi nivel de vida a través del tiempo. El primer reto era obtenerla, tener un lugar donde vivir, el segundo es mantenerlo y el tercero es incrementar el nivel de vida junto con los vecinos. O sea, ir progresando, mantener ese progreso, sin perder la esencia, sin perder las raíces.

—El zaguán todo el tiempo permanecía abierto, a las diez, once de la noche se cerraba. Después de la restauración, el edificio lo veíamos tan bonito que dijimos, no, pues ahora vamos a cerrar, no nos vayan a robar. Optamos por cerrar la puerta. [Así, desde junio de 1987 el zaguán permanece sistemáticamente cerrado. Fue un de los primeros asuntos que atendieron los nuevos propietarios].

—Yo siento que ese sí fue un problema, cuando dijimos, ¡la puerta se cierra! Si toda la vida ha estado abierta, ¿cómo vamos a andar con llave?, ¿cómo le voy a

dar llave al niño? Pues la puerta se cierra, ese fue un problema porque no se aceptaba por todos y sí, fue uno de los cambios fuertes.

—El zaguán primero era de dos hojas y teníamos que abrir toda una hoja para entrar o salir, lo que hacía difícil la maniobra, por el tamaño y el peso de la puerta. Pusimos un pasador grande, pero tampoco fue la solución. La señora Reyna habló con la arquitecta, le planteó el problema y le propuso que hicieran una puerta de acceso más pequeña y la arquitecta aceptó.

Los vecinos de otros edificios se burlaron de ellos después de que cerraron el zaguán, instalaron el interfón y plantaron tres árboles en la banquetta. Porque ya no parecía la vecindad, ahora se parecía más a “los pinos”, parodiando así a la residencia del Presidente de la República. El sobrenombre sirvió de vehículo para manifestar su desacuerdo con los cambios, porque durante años la puerta permaneció abierta.

—Darle llave a un niño era problema, primero pusimos un cordoncito, pero no funcionó, a las dos ó tres de la mañana, cualquiera le jalaba y se metía. Entonces hicimos una junta para tratar el problema de la puerta, propusieron la instalación de un interfón, pidieron presupuesto y aprobaron su instalación. Ya cada quien tiene su número.

Ya no está permitido tener todo tipo de animales.

—Únicamente pajaritos fue lo único que se aceptó, ni gatos, ni perros, ni nada. Éste también fue un cambio respecto a la forma tradicional de vivir.

—Aunque no lo crea, antes había de todo, hasta víboras. Ahora encontré un ratoncito, ¡quién sabe de dónde saldría!

—Antes había ratas que parecían como conejos, ¡eran unos animalazos!, se paraban así y como que bufaban.

Los vecinos reconocen sus propias limitaciones.

—Al final uno quisiera tener más dinero para tener más bonita la casa, pero por más que quiera uno, no se puede. Al menos yo estoy a gusto con lo que me tocó.

—Se puede aspirar a más, siempre y cuando tenga uno dinero. Pero soy realista, sé que no lo voy a tener, ya tengo una edad en la que está difícil tener dinero como para arreglar de otra forma mi departamento. Estoy conforme con mi casa. Pero sí, hay que tratar.

La propiedad de la casa implica seguridad, tener un lugar en la ciudad, la herencia o el patrimonio para los hijos: “Sí, estoy contenta, ya no se paga renta, pero sobretodo la seguridad”.

Por otra parte, al aumentar constantemente el precio de la renta, llega el momento en que los inquilinos no pueden pagarlo y están obligados a buscar otro lugar para vivir. Aunque las rentas estaban congeladas en el inmueble, este hecho no les daba seguridad de permanencia, solamente los colocaba ante otra incertidumbre, la del futuro de la propiedad, ya que los vecinos sabían que el edificio no tenía un dueño como la ley manda. Ser inquilino significa cambio, inseguridad, intranquilidad, incertidumbre. Ser propietario implica seguridad, permanencia, continuidad, tranquilidad emocional y económica.

—Nosotros pensábamos que si llegábamos a esta época, las rentas iban a ser más altas y, ¿cuándo las íbamos a poder pagar? Por eso, qué bueno que nos sucedió esto, para que nos hiciéramos de algo. Y realmente fue una cosa como quien dice regalada, porque ahorita las viviendas están carísimas.

—Yo creo que como seres humanos, tenemos la necesidad de reflejar todo el cúmulo de experiencias, sentimientos, vivencias, de nuestra manera de ser. Esto ocurre al tener un lugar propio, es esencial el sentido de propiedad en el ser humano. Tener una vivienda yo creo que eso es lo que te da seguridad, confianza.

—Créeme, no es lo mismo estar en un esquema de renta en el que sabes que en cualquier momento te corren y, por lo tanto, eso influye en tu comportamiento cotidiano. Ser propietario da una tranquilidad y una seguridad, tanto que hasta puedes decir, ¡me vale gorro lo que pase allá afuera!, yo tengo aquí algo que es mío. Afuera que truene y relampaguee, pase lo que pase, aquí yo tengo un lugar donde estar, ésta es la cueva del cazador. El cazador afuera de su cueva puede llegar a ser una presa, pero en su cueva está protegido. Creo que esos sentimientos han trascendido a lo largo de la historia de la humanidad, no sólo ha sido cuestión de tener por tener. Es muy diferente al hecho de estar en un lugar en el que sabes que en cualquier momento te pueden sacar de ahí porque no es tuyo. ¿Sí me explico?, la vivienda rentada es una inestabilidad real.

Algunos, bajo ninguna circunstancia cambiarían su casa por otra: “Tantos años que hemos estado aquí, tanto que nos ha costado, y peor, tanto trabajo que me costó, ¡meeenos qué! ¡Qué me voy a ir? Si fueron puros estirones y jalones para que luego déjelo usted. ¡No! Nos costó mucho trabajo, en verdad mucho trabajo”.

Para otros, irse a vivir a otro lugar dependería de cuánto podrían mejorar sus condiciones actuales. Pero no, ni así. De hecho, en diez años nadie se ha cambiado, ninguno ha vendido su vivienda, todos son los mismos propietarios. Uno de ellos falleció, pero su esposa sigue ocupando la casa junto con la familia de una de sus hijas.

—No me iría vivir a otro lugar aunque pudiera, ya me acostumbré aquí. Nada más se cierra la puerta y se oye toda la tranquilidad del mundo. Lo que más me gusta es que mi mamá se puede dormir a la hora que sea y despertar a cualquier hora, cuando ella quiera, sin molestias de ruido que no la deje dormir.

—La verdad, aquí tengo todos los servicios, si quiero comprar pan, salgo y encuentro varias panaderías, si necesito una medicina, voy caminando al zócalo a las farmacias que venden por mayoreo. Si quiero una manguera, la encuentro aquí. Si tengo que ir a algún lado, tomo un coche, una micro, un ruta cien, el metro, aquí hay mucho transporte, en cambio en otro lado no. Mucha gente sufre mucho por el tráfico, porque no pueden salir rápido o no hay el servicio que nosotros tenemos aquí.

Ante cualquier amenaza, se plantea el diálogo, la resistencia y la lucha.

—Pues no me gustaría cambiarme de aquí. Luego de treinta años de vivir en esta casa se le toma cariño a todo alrededor. Uno conoce mucha gente y aunque no les habla uno, los conoce de vista nada más.

—Hay tantos rumores, que si se vende de la Alameda para acá (hacia el norte de la Alameda), que alrededor de la Alameda se van a hacer unas construcciones de Japón y que no sé qué. Lo que a mí me gustaría en ese caso, es tratar de quedarme con mi casa, hablar si es necesario con el Gobierno. Tratar de que todos los vecinos nos juntemos.

—Si hay que arreglar en alguna forma el predio, meterle dinero...que dijera el Gobierno. Por ejemplo, si el zaguán hay que hacerlo con tableros tipo antiguo, yo sería capaz de hacerlo. Pero no...no, no dejar mi casa. Porque prácticamente la mayor parte de mi vida la he vivido aquí. Parte en Hidalgo, parte en Guerrero y en el D. F., pero donde he estado más estable es aquí. Entonces dejar esta casa pues la verdad no, no me gustaría, no. A menos que me sacaran, prácticamente, como dicen, con las patitas por delante, pero de ahí en fuera no me gustaría, la verdad, no.

—Me gustaría irme para comprar una casa donde tuviera más cuartos, un patio para que jugaran mis niñas. Pero también, no me gustaría irme porque

vivo en el Centro, tengo todo a la mano. Tengo muchos lados donde ir. Luego uno que vive cerca no sabe lo que tiene. Yo me iría nomás por tener una casa grande. Pero aquí les gusta mucho a mis hijos y tenemos todo cerca.

—Si pudiera irme con las comodidades que a mí me gustaría tener, no sé... a mí me gustaría vivir en una casa así como este predio, pero para mi solito, muy amplio [Ríe].

El cambio, de usuario a propietario, forma parte del significado que tiene un monumento histórico para las personas que lo habitan, pero no es un nuevo significado, es el mismo, más profundo e integrado a la memoria histórica personal de los lugares donde ha estado su casa.

No se olvida la historia asociada a los diferentes domicilios que han tenido, no se borra para empezar de nuevo, sin antecedentes. No, ahora que son propietarios del espacio arquitectónico donde está su vivienda, entraron en un nuevo modelo social de relaciones, repleto de prescripciones y de prohibiciones. Más estable jurídicamente, dada la seguridad que produjo el cambio de las relaciones de propiedad, y más denso conforme transcurre el tiempo. Por un lado, se trata de un significado compartido, con un sentido colectivo. Y por el otro, significa una lucha constante para elaborar conjuntamente un acuerdo que les permita actuar sobre el edificio. Aquí, la relación entre la propiedad, la apropiación y el uso del espacio arquitectónico, integra el código social de la seguridad.

Muchos especialistas suponen en sus discursos la necesidad de concientizar a la gente para lograr la conservación de estas añosas construcciones, consideradas institucionalmente como monumentos históricos. Esta idea elemental no puede ser la vía para abordar la complicada tarea de traducir significados históricos en acciones sociales para conservar edificios antiguos. No según este estudio.

El hogar

Ahora bien, la relación de la institución familiar con el espacio arquitectónico ocurre a través de la estructura simbólica del hogar, en ella todo son signos, relaciones y normas producto de las objetivaciones de los integrantes del grupo familiar en un momento y en un contexto determinado:

La realidad de la vida cotidiana no solo está llena de objetivaciones, sino que es posible únicamente por ellas. Estoy rodeado todo el tiempo de objetos que "proclaman" las intenciones subjetivas de mis semejantes, aunque a veces resulta difícil saber con seguridad qué "proclama" tal o cual objeto en particular... (Berger y Luckmann: 53).

Los objetos fueron el vehículo para explorar la estructura simbólica del hogar, al considerar que las cosas constituyen un código³ personal y social al mismo tiempo. En él existe un sistema de símbolos que representa y transmite información, es una representación material del recuerdo y de su significado. Un objeto es un código, un vehículo de la memoria para la evocación y la representación. Así, la casa quedó convertida en un conjunto de signos, éstos en historia y la historia de los signos en las normas del hogar.

Como la distancia entre la realidad y la teoría es enorme, más vale partir de consideraciones que permitan enlazar las imágenes con los conceptos, en suma, habrá que producir signos y relaciones para reconocer este proceso.

El 13 de septiembre de 1995, al medio día, llegué al departamento de Julián, me pasó a la sala de su casa, él buscaba un cable para conectar la videocasetera a la televisión mientras yo preparaba los materiales y el equipo para la entrevista: el video, la grabadora, un cuestionario, una lista de temas. Su suegra me ofreció asiento, ocupé un lugar en el sofá frente a la televisión.

Para elaborar el contexto de las preguntas de la entrevista, opté por el video, dadas sus enormes potencialidades y su utilidad en el análisis del espacio. El encuadre de la cámara correspondía a una observación, a un recorte de la realidad, era la toma seleccionada y no otra. El movimiento de la cámara hacía las veces de inquisidor, con tantas preguntas como segundos se mantenía fija.

En el video llevaba una colección de imágenes, de estampas enigmáticas sobre las cuales me importaba preguntar. La estructura del registro videográfico es muy sencilla: contexto urbano, inmueble y vivienda. Primero aparece el plano de la zona de monumentos históricos donde se localiza el inmueble, luego se ven imágenes de la plaza Aquiles Serdán, de la calle Pensador Mexicano y de la fachada del edificio. Ya en el interior del inmueble, se observa el patio de la vecindad, el altar de la Virgen de Guadalupe, las escaleras, las pilastras, las gualdras, la vigería y los remates.

Las vistas de la casa de Julián inician en la zona de recepción, la sala, el comedor; sigue la zona de servicios, la cocina, el corredor y el patio. Se ven las paredes, piso y techo de cada local, los muebles y luego otros objetos. Suponía que en los muros de la casa encontraría una representación de la historia de la familia, en un juego de imágenes y vacíos. Y en efecto, ahí estaba un texto escrito con objetos y espacios cotidianos captados por la cámara, difícil de leer. Me quedó claro que las historias y los fantasmas se ocultan tras la cabeza de un alfiler.

³ "Es un sistema de símbolos que por convención previa está destinado a representar y transmitir la información desde la fuente al punto de destino" (Miller, 1951, citado en Humberto Eco, 1986).

En cualquier trabajo antropológico es necesario resolver los problemas propios de la disciplina, ya que de estas soluciones depende, en parte, el resultado del trabajo. Por ejemplo, la observación y la entrevista a profundidad son dos procesos ligados en la investigación que pueden ser abordados simultáneamente mediante un registro videográfico. Preguntarle a Julián acerca de su casa, a través de un conjunto de imágenes, fue un recurso metodológico muy útil, como viajar en el tiempo y en el espacio de su hogar, en donde la ruta, en ocasiones, era marcada por las preguntas y, en ocasiones, por las imágenes de las cosas. Fue una entrevista realizada con base en observaciones y en preguntas sobre su propia casa. Éste fue el procedimiento para aproximarse a la lógica de los objetos dentro del hogar, a su historia, a las razones para conservar, transformar y substituir significados y representaciones.

Es cierto que la distinción entre observación y teoría se vuelve ilusoria al reconocer que no existe la observación pura, sin sesgos, preconcepciones y prejuicios. La observación siempre está mediada, basada en un conjunto de ideas, expectativas, etcétera, del cual el sujeto no se puede desprender (Popper: 37). La observación neutral no existe, no todos vemos lo mismo, nuestra observación de la realidad está dotada de una cierta carga teórica que nos conduce a ver lo que sabemos y creemos.

Las imágenes en el video se convirtieron en un referente, imágenes en común, compartidas y convertidas en una parte del contexto del diálogo, pero nada más. A las imágenes les faltaba la explicación de su contenido, explicaciones por las cuales había que preguntar. Porque unas son las cosas que vemos y otras las que sabemos, fue mejor preguntar. Además, es fundamental recordar que el dueño de la lógica de la acción es el actor social y no el observador.

Con el caso de Julián es posible mostrar el carácter inconsciente de la lógica que guía, en parte, la adquisición y el acomodo de los objetos en la vivienda. También sirve para afirmar la relación que existe entre la memoria del usuario y la estructura simbólica de su hogar. Aquí se confirma el vínculo existente entre su casa y la de sus abuelos.

Un guaje, dos planchas de carbón y un quinqué. Julián no se había dado cuenta de que esas cosas tenían un significado profundo, pero pudo reconocerlo y saber de qué se trataba, comprendió que detrás del guaje, de las planchas de carbón y del quinqué, él había depositado un significado personal, sin advertirlo. Todas estas cosas están asociadas a los momentos de felicidad en su niñez, a su vida en el campo y al cariño por sus abuelos, pero esto no lo sabía cuando las compró, ni cuando las acomodó en su casa. Esto ocurrió al responder a las preguntas en torno al significado que tenían los guajes y a lo que representaban al estar colgados

en la sala y en el comedor de su casa. En ese momento, Julián supo que el guaje tenía un significado, el cual identificó y expuso. Le sorprendió tanto su descubrimiento que, entusiasmado, relacionó otras cosas presentes en su casa —todas inscritas en la misma lógica del recuerdo infantil— con su vida en el campo, así habló del quinqué y de las planchas de carbón.

Cuando Julián compró esas cosas, no tenía la intención de conseguir objetos que le recordaran su niñez. De hecho, no se había dado cuenta de que eso estaba ocurriendo y de que lo había venido haciendo durante años. Adquirió los objetos en diferentes lugares, en diferentes momentos; son cosas que no solamente tienen valor de uso y valor de cambio, también tienen valor simbólico porque le representan y le recuerdan sus días de niño feliz, en el campo, junto a sus abuelos.

El guaje, las planchas y el quinqué quedaron convertidos en signos, al unir un concepto con una imagen. Objetos transformados en medios para reconocer, conservar y recuperar los recuerdos, cuyo significado depende del contexto donde se encuentran. El signo substituye las cosas por algo más importante que ellas mismas. Con la transformación de las cosas en signos, ellas desaparecen y en su lugar quedan signos históricos, los cuales dan paso a lo realmente importante, en este caso, a un recuerdo feliz de la infancia. De este modo, las cosas terminan representando signos de la historia del sujeto; el guaje, el quinqué y las planchas de carbón, por su significado, dejan de ser cosas y fácilmente se convierten en recuerdo placentero.

Al principio de la entrevista, Julián afirmaba categóricamente que su casa no se parecía en nada a la de sus padres ni a la de sus abuelitos porque, como él mismo aclara:

—La mayor parte de mi vida la pasé entre el rancho de Otumba y Pachuca, porque yo me crié con mi abuelita, estuve con ella hasta los nueve años. La mayor felicidad la recuerdo al estar con ella, más que con mi mamá, porque con mi mamá empecé a convivir, ¿que sería?, como a los ocho años, más o menos, pero más pequeño todo fue con mi abuelita y nada más.

Mi mamá no vivía con nosotros, trabajaba en una tortillería, cuando las tortillas se hacían a mano. Yo me acuerdo que a veces iba al mercado donde ella trabajaba, ahí veía las bolas de masa que les daban para tortear. Por cada bola el encargado les entregaba una como corcholata aplanada, fichas que juntaban y contaban al final del día. Mi mamá llegaba con las manos todas cocidas, hinchadas, de tortear todo el día.

Cuando mis tías se vinieron a vivir al D.F., le dijeron a mi mamá que aquí había trabajo para ella y se vino también. Yo me quedé allá con mi abuelita, mi

hermana y yo nos quedamos allá en Pachuca. Mi mamá le mandaba dinero a mi abuelita, luego, iba cada ocho días, cada quince días a Pachuca, a vernos, a llevarnos juguetes, ropa, en fin, todo eso nos llevaba mi mamá.

Julián, al pensar en las semejanzas entre su departamento y la casa de sus abuelitos, sólo confirmó las diferencias que existen, las cuales son innumerables. Pensando en voz alta, trató de establecer algún parecido, comenzando por las características materiales de la construcción, entre su hogar de niño en Pachuca y Otumba y su vivienda actual en la vecindad de Pensador Mexicano: "...pero psh no, casi no, no tienen...no se parecen", fue su conclusión. No se parecían en nada, las diferencias arquitectónicas eran muchas, grandes y obvias. Detrás de la idea de comparar para establecer semejanzas, estaba el interés por reconocer la presencia histórica del hogar materno y de su significado dentro de la estructura simbólica de la casa actual.⁴

¿Cuál es la liga entre la memoria y su representación simbólica en el hogar? Pensé que me había equivocado al preguntar, ¿en qué se parece su casa a la casa de sus padres?, porque cinco de siete personas no encontraron parecido alguno. Todos respondieron luego de comparar la arquitectura de su departamento de la vecindad con la casa de sus padres. Y desde luego, las semejanzas son escasas, cuando no inexistentes.

Los guajes, el quinqué y las planchas de carbón también sirvieron para establecer el enlace entre el hogar actual de Julián y el de sus abuelos, para confirmar el vínculo entre la memoria del usuario del espacio arquitectónico y la estructura simbólica de su hogar.

—Los guajes los traje de Acapulco, ahí estuve trabajando un tiempo, y...psh, no sé, a mí siempre...¿Será por los recuerdos que tengo de cuando viví en el Rancho? En los ranchos el guaje se usa para llevar el agua, para el pulque, para el aguamiel. Mi abuelito trabajaba la tierra y también era tlachiquero; yo lo acompañaba a sacar el aguamiel con su acocote, su burrito y sus castañas. Entonces me quedó ese recuerdo, me gustó mucho y ahí está el recuerdo. Con eso también demuestro que esos recuerdos fueron muy bonitos para mí, porque me gustó mucho el campo, los guajes.

⁴ Producir un recuerdo implica marcar un hecho, diferenciarlo de otros e integrarlo a la memoria. Para conservar los hechos, transformamos sus significados y sus representaciones en recuerdos, los convertimos en materiales memorables, sustituimos objetos, fenómenos y conceptos por signos, signos que son su equivalente material: "...la palabra reemplaza a la cosa, al objeto, al concepto; el dinero reemplaza al valor, al trabajo socialmente necesario; el mapa reemplaza el lugar; las insignias militares a los grados correspondientes" (Lotman: 22).

Comprar cosas sin saber por qué y luego descubrir la existencia de una razón callada para adquirirlas, es sorpresa emocionante:

—Aquel quinqué era de Lolita, tenía buenas cosas, buena loza. Cuando se murió la señora, su sobrina se llevó todo lo bueno. Solamente dejó un costal que estaba colgado en este cuarto, ahí encontré el quinqué, vi que estaba muy bueno, lo limpié bien, con brasso (limpia metales) y todo, y ahí está el quinqué. Tengo otro quinqué que compré en Guerrero hace como seis, siete años. El quinqué me gusta mucho porque me recuerda mi infancia... En Pachuca mi abuelita usaba quinqué, no sé si será por eso.

Las planchas de carbón que tengo me recuerdan también a mi abuelita. Había que calentarlas en el brasero ardiendo, ocupaba un trapo para meterlas y sacarlas de la lumbre, luego las tallaba en un costal para quitarles lo sucio y entonces planchaba. Mi abuelita me decía: "ponte a planchar tu ropa porque vamos a ir de día de campo".

Agarraba yo mi plancha y órale, a planchar. Pues yo no sé, recuerdo mucho mi infancia, o sea que me gustó mucho. De preferencia, claro, con mis abuelitos. Recuerdo eso y posiblemente por eso tengo esas cosas.

La evocación de la memoria no siempre coloca en el consciente todos sus contenidos. Julián en su casa no tiene ningún objeto que le hubieran dado sus padres o sus abuelos. No tiene nada de ellos, ni una imagen, nada, no recibió cosa alguna. Los muebles de su casa, él los ha escogido, los ha ido comprando poco a poco en abonos y, recientemente, con la ayuda de sus hijos y de su esposa, que trabajan. "La primera cama, pues fue regalo de mis padrinos, la estufa la compré a los dos años de haberme casado, todavía vivíamos en la Morelos. Muchos años después compré la sala y lo demás, poco a poco".

Julián, fuera de sus guajes, planchas y quinqués, no tiene en su casa algo más significativo: "Son puras cosas que no tienen un valor sentimental, por ejemplo la televisión, los muebles... pero algo así especial que no lo cambiaría yo por nada, no".

La familia es un grupo particular de sujetos sociales, posee una organización interna de cargos y de autoridades, responsable de elaborar los códigos normativos para su convivencia. En este código, las reglas no son escritas, sin embargo, contiene las normas para aprender, sentir, hablar, llorar, interpretar, pensar. También aquí están contenidos los derechos y las obligaciones de sus miembros para participar en el sostenimiento económico del grupo, en la distribución del trabajo doméstico, en el uso de la infraestructura del hogar, en el manejo de su his-

toria, etcétera. La aplicación de las reglas del código familiar varía con la edad, el sexo, la condición ocupacional y la posición dentro de la estructura familiar, entre otros aspectos.

El hogar, como espacio, es el lugar en donde los integrantes de la familia organizan parte de su vida cotidiana, es el sitio en donde incorporan disposiciones normativas, esquemas de percepción, de pensamiento y de acción (Lima: 43). En el hogar, lo colectivo y lo individual son dos niveles de significación que coexisten todo el tiempo; uno establecido por la estructura jerárquica del grupo y el otro por la calidad de cada uno de sus integrantes.

Si bien una de las características principales del hogar resulta de la manera en que sus integrantes resuelven sus necesidades y logran su sostenimiento económico, estas relaciones forman parte de un contexto familiar más amplio y complejo, en el cual la composición del parentesco, el ciclo vital y el tamaño del grupo son factores determinantes.

El hogar mantiene una estructura dinámica, su configuración cambia conforme a la situación o la problemática que el grupo enfrenta. Y, también como imagen mental, es un mapa en donde se encuentran distribuidos los territorios, los horarios, los ritos, las propiedades y los recuerdos. Moverse dentro de él implica operar dentro de espacios normados, lugares convertidos en escenarios en los cuales las tramas cambian con la hora, el día, el mes, el año, la época. Transformaciones sin fin que permiten conservar el código familiar.

La naturaleza de la estructura simbólica del hogar es heterogénea, contiene los pensamientos, las palabras, las acciones y las cosas del grupo familiar. Es un entramado de signos, de normas y de símbolos que, a manera de una red espacial, enlaza diferentes estructuras normativas, en el que todo está unido por la significación, por el sentido de las relaciones entre los miembros del hogar. Esta red de significados es uno de los referentes históricos fundamentales del sujeto, a través de ella el individuo logra identificarse, opera su convivencia, dimensiona sus acciones, interpreta a los otros y se relaciona cotidianamente con el mundo.

Cabe recordar aquí que las normas contenidas en este código familiar, como en cualquier otro código social, no generan actos mecánicos, ya que solamente son un referente inicial para la acción de los sujetos, materia prima de su interacción y un componente de su escena social. La aplicación de este código familiar es una acción vertiginosa, instantánea, pues traduce los mensajes de la realidad cotidiana en una estructura percibida en la cual ciertos estímulos, y no otros, adquieren sentido. En esta interpretación de la realidad queda comprendido todo el sistema de expectativas e implicaciones sociales debidas a experiencias anteriores.

La estructura simbólica del hogar tiene un sentido que corresponde al momento familiar y que cambia con el número de personas que integran al grupo, con la composición de su parentesco y con su ciclo de vida. Los cambios de sentido son constantes y los hay permanentes. Estos cambios sucesivos transforman el escenario cotidiano de la familia y, en apariencia, producen una serie de mutaciones en el significado que la casa va adquiriendo para sus integrantes. Pero los cambios no producen “nuevos” significados, ni tampoco son mutaciones de éste, son grados de profundización del significado histórico que ya tiene el hogar, graduación que cada vez resulta más densa y compleja para sus integrantes.

El sentido de la estructura simbólica del hogar denota la forma en la que se encuentran articuladas las relaciones entre los integrantes del hogar, con sus historias, pensamientos, palabras, espacios y cosas. Al advertir estas relaciones, todo el grupo familiar, y la casa misma, parecen estar dispuestos hacia un fin, todo mantiene una correspondencia para privilegiar una relación y subordinar otras. Estos enlaces sólo se pueden comprender gracias al actor, al dueño de la lógica que explica estas relaciones. Es indispensable identificar el sentido de la estructura simbólica, por más inestable o circunstancial que resulten su configuración y su vigencia, porque solamente dentro de este contexto es posible reconocer e interpretar el significado que tiene el espacio arquitectónico de un monumento histórico para los sujetos sociales.

Como en el caso de Toña, para quien “agradecer de algún modo” es lo que da sentido, en este momento, a la estructura simbólica de su hogar. En esta metáfora cabe toda la casa, ella dice lo que ocurre en el hogar, exhibe el acomodo de los sentimientos, los recuerdos y las cosas. La señora Enriqueta significa todo para su hija Toña: “por ella somos lo que somos, desde el primero hasta el último”. Su madre es el motivo y el eje en torno al cual gira el funcionamiento de la casa, la adquisición y el acomodo de los muebles en la vivienda, el poner o quitar fotografías, el tener plantas en lugar de canarios, etcétera.

—A mi mamá la criaron a la antigua y ella nos crió con esas ideas, no tenía tiempo para andar con explicaciones: de cómo fue su vida, de cómo eran las relaciones con su mamá y sus hermanos. Nosotros más bien aprendimos conforme se nos iban dando las cosas en la vida, de esta manera fuimos viendo y aprovechando. Ella, a su manera, logró nuestro respeto: lo que es de la persona, es, y ya. A todos nos dio la oportunidad de estudiar hasta donde quisimos, yo no seguí estudiando porque preferí ganar dinero.

Agradecer de algún modo, es el enlace normativo que articula lo simbólico de las ideas con lo simbólico de las acciones y de las cosas, en la vida cotidiana de su hogar, en un monumento histórico.

Bibliografía

Appandurai, Arjun (compilador)

1991 *La vida social de las cosas*, Grijalbo, Colección Los noventas, número 79, México.

Berger, Peter y Luckmann Thomas

1994 *La construcción de la realidad social*, Amorrortu, Argentina.

Cortázar, Julio

1994 *Cuentos completos*, número 1, Alfaguara, España.

Eco, Umberto

1986 *La estructura ausente*, Lumen, España.

1992 *Obra abierta*, Planeta-Agostini, España.

Garfinkel, Harold

1992 "Estudio de la rutina en el terreno de las actividades cotidianas", en Alexander Jeffrey, *Teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional*, Gedisa, España.

Geertz, Clifford

1989 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España.

Goodenough, Ward H.

1975 "Cultura, lenguaje y sociedad", en *El Concepto de cultura: textos fundamentales*, J. S. Kahn (compilador), Anagrama, España.

Lima, Francisca

1990 "El espacio y los objetos cotidianos: un texto social a descifrar", en *Anuario de antropología*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Lotman, Jurij M.

1979 *Semiótica de la cultura*, Ediciones Cátedra, España.

Sahlins, Marshall

1988 *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Gedisa, Colección Hombre y Sociedad, Serie Mediaciones, España.

Popper, Karl

1991 *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, España.

El cuerpo como metáfora de la ciudad*

Amparo Sevilla**

Resumen: El objetivo de este artículo es presentar una revisión bibliográfica (no exhaustiva) de la relación entre las representaciones del cuerpo humano y las concepciones del espacio urbano en diversas etapas de la historia de las sociedades occidentales.

Abstract: The objective of this article is to present a bibliographical revision (not exhaustive) of the relation between human body representations and urban spaces conceptions in several phases of occidental societies' history.

Existen nociones geográficas que vinculan la concepción del espacio urbano con la percepción y con la representación del cuerpo; éstas se expresan a través de una serie de metáforas que implican una normatividad referente al uso de los espacios (públicos y privados), en cuanto a los comportamientos corporales. Un claro ejemplo de ello se observa en la expresión "los bajos fondos", para delimitar un territorio que ha sido considerado como "el vientre pestilente" de las ciudades (Sergio González). Los manuales de urbanidad, conjuntamente con otros mecanismos que intentan "urbanizar al cuerpo", representan otro claro ejemplo de los vínculos conceptuales entre la ciudad y el cuerpo.

* Agradezco las observaciones emitidas por el dictaminador anónimo, varias de ellas me fueron de suma utilidad.

** DEAS-INAH

Como bien señala Alfredo López Austin,¹ el cuerpo humano, al filtrar, en cierta forma, nuestra experiencia del mundo, se presenta como el primer marco de percepción de los acontecimientos espacio-temporales. De ahí que las partes del cuerpo no sólo han sido utilizadas como paradigma para nombrar distintas dimensiones espaciales, que pueden ir desde la casa-habitación hasta el cosmos, sino también como metáforas aplicadas a fenómenos religiosos y políticos, como la consideración de que la Iglesia representa el cuerpo de Dios, o cuando ciertos politólogos afirman que hay “enfermedades del cuerpo político”.

Entre los aspectos que tienen en común los términos cuerpo y ciudad, encontramos que ambos han sido definidos, por contraste, a partir de parámetros teóricos que suponen la existencia de sus opuestos: cuerpo/mente, ciudad/campo. Se trata de una visión dicotómica determinada históricamente, cuyas fronteras se están transfigurando.

Conocido es el hecho de que en la historia de Occidente se observa una profunda escisión entre el cuerpo y la mente. De hecho, parte sustancial de la “civilización” occidental se funda en la negación y en la racionalización del cuerpo. Como consecuencia de ello, encontramos que, dentro de las diversas disciplinas abocadas a la comprensión del ser social, el cuerpo aparece como la parte física o biológica, la parte más vinculada a la naturaleza, o bien, se remite al ámbito de la sensación, del afecto y de la emoción, en contraposición a la mente, que aparece como una entidad inmaterial, como el soporte de la producción simbólica, de la cognición, de la espiritualidad y de la razón. Desde dicha perspectiva, el ser está constituido por dos tendencias opuestas, representadas por Dionisio y por Apolo, e interpretadas analíticamente como las fuerzas vitales y la razón técnica.

Otro elemento que tienen en común los términos de cuerpo y de ciudad, es que ambos poseen la noción de espacio. La ciudad es un espacio construido, el cuerpo es el espacio biológico de la acción. Es por ello que todo proceso de urbanización ha implicado una adecuación ideológica y corporal a dicha construcción social, a través de varios mecanismos de control que exigen, entre otras cosas, una disciplina del cuerpo humano.

Resulta así que, a la instauración de un orden espacial corresponde la imposición de un orden corporal. Se trata, entonces, de analizar la interrelación existente entre el establecimiento del orden social y de la organización del espacio urbano con la configuración de los cuerpos que habitan dicho espacio.

¹ Ver la introducción escrita por él a la obra publicada por Jacques Galinier, sobre cómo los otomíes han logrado preservar una visión del mundo basada en una red de correspondencias entre la imagen del cuerpo y la del cosmos. El libro del mismo López Austin sobre el cuerpo humano entre los antiguos nahuas es otra fuente indispensable para el estudio de dicha temática en las culturas étnicas de nuestro país, cuyo nombre, por cierto, significa “en el ombligo de la luna”.

Las notas que se presentan a continuación pretenden reunir una serie de ideas y de autores que aportan elementos fundamentales para abordar el problema de la mutua construcción entre el espacio urbano y los cuerpos que lo habitan. Es importante advertir que dicha revisión no cubre la totalidad de los tratados que pueden incluirse en esta reflexión, dado que presentamos un primer acercamiento a la cuestión, que deberá ampliarse a futuro, incorporando: a) las sociedades no occidentales, b) los cuerpos pertenecientes a las clases subalternas, c) las megalópolis bajo el influjo de la globalización.

Los tres primeros incisos brindan una lectura selectiva de la obra de Peter Brown y de Richard Sennet sobre los romanos del siglo II al V, el oriente cristiano y la Edad Media. Para el renacimiento se consultó el trabajo de Norbert Elias y de Georges Vigarello. El siglo XIX, en algunas ciudades de América Latina, se presenta con una síntesis de las ideas elaboradas por Beatriz González (37-43).

Cuerpo y ciudad en la sociedad romana

Peter Brown nos ofrece un análisis muy documentado sobre la relación entre la vida urbana y la concepción del cuerpo, en especial sobre la sexualidad y el matrimonio, que establecieron los ciudadanos del imperio romano, desde el siglo II hasta el V.

El Estado romano, advierte el autor citado, tenía como fundamento la exaltación de la virilidad. Los ciudadanos, esto es, únicamente los hombres pertenecientes a las clases privilegiadas, tenían un predominio indiscutible sobre las mujeres, los esclavos y los bárbaros. Sólo los ciudadanos tenían derecho a participar en los asuntos concernientes al gobierno de la ciudad.

La vida pública y la doméstica de los ciudadanos eran ámbitos diferenciados, sin embargo, la concordia en este último espacio era muy valorada: "un hombre que había sido capaz de armonizar con elegancia y autoridad en su vida doméstica, daba a pensar que también podía armonizar el Estado, el foro y los amigos" (Brown: 33).

En *Moralía*, obra escrita por Plutarco en el siglo I, se señala una serie de preceptos vinculados a la esfera doméstica o privada, ámbito que en el mundo grecorromano era denominado como el reino de la necesidad. En estos preceptos conyugales y de salud, se establece un código de decoro en el lecho, que supone una continuación de la personalidad pública.

Las nominaciones médicas de calor y de espíritu vital eran elementos imponderables en la constitución del varón, por lo tanto, los hombres siempre tenían más calor que las mujeres, pero si éste no entraba en actividad, podía enfriarse, lo cual

hacía que un hombre se aproximara al estado propio de la mujer. Paradójicamente, el cuerpo fogoso era un frágil envoltorio del que podía escapar la energía sexual y, por lo tanto, el hombre más viril era aquel que había retenido más su fuerza vital. Los abogados, por ejemplo, debían guardar abstinencia sexual para que su voz se escuchara, en los tribunales, más fuerte, flexible y firme.²

Los ciudadanos que deseaban trazar en su entorno y alrededor de las mujeres de su familia un caparazón de rigor moral, estaban dispuestos a consolidar su posición en la ciudad por medio de una actitud permisiva hacia los juegos públicos, en los que la crueldad y el placer erótico se consideraban normales.

Se daba, entonces, una economía sexual en la que se observa una peculiar yuxtaposición de severidad y de tolerancia, una especie de dualismo benevolente. Había la consideración de que el alma se enfrenta al cuerpo como el otro inferior se enfrenta al propio yo. El cuerpo era tan diferente del alma y tan intratable "como las mujeres, los esclavos y el populacho, tan obtuso que ni los dioses lo podían cambiar". Al formar parte del mundo natural, se esperaba del cuerpo que manifestase sus propias necesidades con voz antigua y autoritaria; sólo por prudencia había que escucharlo de vez en cuando.

La ciudad era considerada como la antítesis del mundo animal y las exigencias que ésta planteaba a los ciudadanos eran inexorables. La familia y la ciudad determinaban hasta qué punto los resultados de la conexión del cuerpo con el mundo natural eran aceptables en una sociedad organizada. Lo mismo que la sociedad, el cuerpo estaba para ser administrado, no para ser transformado.

Richard Sennet analiza otro importante punto de contacto entre la concepción del cuerpo humano, el diseño espacial de la ciudad y la instauración de un orden social entre los habitantes de la Roma antigua. Sennet afirma que los gobernantes de dicha sociedad tenían una obsesión muy particular por las imágenes como vehículos de la instauración de su poder. El mirar aparece como el fundamento de la creencia y de la obediencia. Los grandes templos, las anchas y rectas avenidas y la reproducción de la traza urbana de Roma en las ciudades conquistadas eran importantes símbolos de la grandeza del imperio (94-133).

El orden visual establecido en el diseño de las ciudades romanas era geométrico. Este orden se basaba en las consideraciones de Vitrubio, quien fue el arquitecto más reconocido a principios de la era cristiana. Él había demostrado que "el cuerpo humano está estructurado según relaciones geométricas, principalmente

² Richard Sennet se refiere también al poder asignado a la voz entre los ciudadanos de Atenas. Para ello, hace un interesante análisis sobre la adecuación del diseño arquitectónico de los edificios públicos para la proyección sonora de la voz de los ciudadanos (56-72).

las simetrías bilaterales de los huesos y los músculos, los oídos y los ojos". Esta estructura corporal se transfirió a la arquitectura de las casas, de los templos y de las avenidas.

Vitrubio y sus colegas contemporáneos, continúa Sennet, construyeron ciudades enteras cuyo diseño básico era un tablero de ajedrez, conocido como la "cuadrícula romana", diseño que se observa también en varias ciudades de las antiguas culturas (China, Egipto, Grecia). Pero lo que importa en relación con la cuadrícula es la manera en que fue utilizada por una cultura concreta: "la geometría del espacio romano transmitía su disciplina al movimiento corporal y, en ese sentido, comunicaba la orden de mirar y obedecer", advierte el mismo Sennet.

Al fundar una ciudad o al refundar una ya existente, pero destruida por la conquista, los romanos establecían un lugar que denominaban *umbilicus*, éste era el centro de la ciudad y se relacionaba con el ombligo del cuerpo humano. Este ombligo urbano tenía un inmenso valor religioso, además de que a partir de él se diseñaba el conjunto de la ciudad.

Cuerpo y ciudad en el Oriente cristiano

Antioquía, ciudad del Imperio Romano de Oriente, capital de Siria durante los primeros siglos de la era cristiana, fue uno de los tantos escenarios en donde se debatió el cristianismo con las arraigadas costumbres paganas. En un capítulo de la extensa obra de Peter Brown encontramos la información que, sobre dicha ciudad, presentamos a continuación.

El autor afirma que, en la segunda mitad del siglo IV, Juan Crisóstomo sobresalió como el más dotado de los predicadores cristianos de su época. Crisóstomo era hijo de un funcionario bien acomodado de la pujante ciudad de Antioquía y fue quien, retomando el ascetismo, luchó y promulgó incansablemente el ideal de crear una nueva forma de comunidad urbana, mediante la reforma de la familia cristiana.

Su objetivo consistía en robar a la ciudad pagana uno de sus principios básicos: el deber que tenían los ciudadanos de colaborar para mantener la gloria de su ciudad mediante el matrimonio. En lugar de eso, él dijo repetidas veces a su audiencia cristiana que sus cuerpos les pertenecían a ellos mismos y no a la ciudad. Es por ello que la práctica de la virginidad, en opinión de Juan, planteaba un desafío directo a la ciudad.

Los antecedentes históricos de este predicador se encuentran en las ideas promulgadas por los cristianos primitivos, que pugnaban por el celibato como una estrategia política contra el Estado romano. Ellos consideraban, afirma Peter

Brown, que la renuncia sexual entre los cristianos podía contribuir a transformar el cuerpo y que con ello se rompería con la disciplina de la ciudad romana. Al renunciar a toda actividad sexual, el cuerpo humano podría sumarse a la victoria de Cristo, desembarazarse del dominio del mundo animal, al negarse a responder a las incitaciones del deseo y, de esa forma, los cristianos podrían acabar con el matrimonio y con la reproducción. Una vez logrado esto, el vasto tejido de la sociedad romana se desmoronaría como un castillo de arena.

Crisóstomo insistía, en todos sus sermones, en que los hombres y las mujeres jóvenes ya no se casaban con la finalidad de que sus energías sexuales cooperaran con la ciudad haciendo hijos, sino que lo hacían para, de ese modo, ayudarse a controlar sus cuerpos. La conciencia de los peligros sexuales latentes en el cuerpo, y no la sensación de un deber con la comunidad cívica, era lo que unía a la pareja cristiana. En su obra titulada *Sobre la virginidad*, Crisóstomo afirma que la tierra ya estaba completamente poblada y que, por lo tanto, el desarrollo de la civilización había llevado a su final la época del sexo reproductor.

Cabe señalar que en los primeros cinco siglos de la era cristiana, la Iglesia permitió que el matrimonio persistiera por tolerancia. El casamiento servía para poner un límite a los instintos sexuales y el coito se permitía exclusivamente para la reproducción. La Iglesia recalca los peligros del deseo sexual en los jóvenes, con el fin de fortalecer las estructuras de la familia cristiana contra la peligrosa libertad de la gran ciudad. Una vez casados e instalados en su propia casa, el joven matrimonio debía mantenerse unido, con el objetivo de protegerse el uno al otro —por medio de la “droga supresora” que son las relaciones sexuales lo bastante regulares— de las peligrosas oleadas de lascivia que provenían de los placeres seductores de la ciudad.

Juan elevaba a la familia cristiana para eclipsar con ella a la ciudad de la antigüedad. Deseaba que las puertas de la casa cristiana se cerraran, aislándose del murmullo de la metrópoli clásica tardía. Para él, la vida pública de Antioquía era un “basurero del diablo”. Sólo en las familias cristianas sobreviviría algo de la santidad, en medio del sofocante libertinaje de la ciudad.

En Antioquía, mientras tanto, perduraba la comunidad cívica al mantenerse su estado de ánimo cuidadosamente alimentado a través de los baños públicos, del teatro y del hipódromo. La apolausis (el disfrute compartido de las buenas cosas de la vida, que sólo estaba al alcance de una ciudad opulenta) era un valioso ritual colectivo.

Las ciudades romanas de oriente conservaron sus antiguos rituales festivos con el fin de rendir honores al tenaz orgullo cívico precristiano. Las clases gobernantes de las ciudades, aunque constituidas por cristianos bautizados, continua-

ron cumpliendo con lo que se les había enseñado. Una alegre falta de coherencia reinó a todo lo largo del siglo V y buena parte del VI. Las ceremonias públicas siguieron siendo profanas, eróticas y crueles. En muchas ocasiones, el obispo cristiano de la localidad formaba parte de un frente común, junto con el gobernador civil, para contener a los monjes indignados que deseaban poner fin a tales espectáculos.

El ideal de Juan sobre la familia cristiana como monasterio seglar, cerrado al mundo profano, dejaba gran parte de la vida de la ciudad fuera de sus muros, por ello tuvo poco impacto en su tiempo. Sólo la decadencia de las ciudades a lo largo del siglo VI y la subsiguiente llegada de los ejércitos musulmanes, acallaron a la ciudad de la antigüedad.

Cuerpo y ciudad en la Edad Media³

Conforme los cristianos fueron ganando poder, la sensación de que todos los seres humanos eran iguales, puesto que estaban en el mismo plano, dentro de la sombría democracia de la vergüenza sexual, se dejó sentir por todo el Mediterráneo. El peligro universal del deseo sexual no admitía ninguna clase de tolerancia cívica. En ninguna ocasión podía exponerse el cuerpo desnudo a la visión pública.

El cuerpo humano ya no fue considerado como un eslabón de la gran cadena del ser. No se fomentaba que compartiera con el mundo animal placeres en los que podía complacerse abiertamente hasta que la enfermedad y la tenebrosa cercanía de la vejez los hicieran desaparecer. Se trataba de proteger el espacio humano sagrado de los productos informes y puramente biológicos del cuerpo, que periódicamente recordaban a los fieles su conexión indisoluble con el mundo natural.

La Iglesia, en sí misma, representaba el gran cuerpo invisible de Dios, y cada basílica católica era una "ciudad de dios", rigurosamente distinta de la ciudad pagana. El cuerpo humano, a su vez, tenía que ser un "templo sacrosanto" que Dios había destinado a acoplarse con personas del sexo contrario únicamente para engendrar hijos.

En el mundo sofocante de las ciudades de comienzos de la Edad Media, lo mismo en el Mediterráneo que en el nordeste islámico, la percepción del espacio doméstico privilegiado con los valores morales que llevaba asociados (una reforzada sensibilidad de la vergüenza sexual y una actitud ante el matrimonio determinada por las necesidades sexuales), finalmente había vencido.

³ Esta parte también fue tomada de la obra de Peter Brown (573-597).

Incluso en las regiones más estables del Mediterráneo, la vida pública de las ciudades se transformó. La noción clásica de comunidad cívica desapareció de los habitantes cristianos de las urbes. Surgió una sociedad que ya no se consideraba como una asamblea de ciudadanos, sino como una aglomeración de familias devotas. Las actitudes cristianas con respecto a la sexualidad dieron el tiro de gracia a la antigua noción de la ciudad como árbitro del cuerpo: Dios había creado el cuerpo humano y Adán le había acarreado la doble vergüenza de la muerte y de la lujuria.

El repliegue silencioso de la ciudad afectó varios de los aspectos más íntimos de la vida conyugal. Se dijo que aquellos que copulaban "como campesinos", durmiendo juntos los domingos y demás días de abstinencia, engendrarían leprosos y epilépticos.

En el Occidente latino, especialmente, los seglares miraban a sus nuevos dirigentes con aprehensión. En seguida denunciaron a los sacerdotes que siguieron teniendo hijos con sus esposas después de haber sido ordenados para servir al altar. El clero no tenía permitido disponer de los medios con que las élites seglares se encargaban de mantener la continuidad de las ciudades. La santidad del altar se interponía entre ellos y sus esposas, prohibiéndoles el acto biológico mediante el cual, en condiciones normales, de haber sido dirigentes civiles, habrían asegurado su propio futuro. Debido a lo anterior, los obispos eran reclutados, de manera cada vez más descarada, en las clases altas. El celibato de los clérigos aseguraba que la conexión de la Iglesia con la habitual fuente de poder estuviera meticulosamente camuflada bajo las apariencias de su papel dentro de la sociedad. Administraban la riqueza visible de sus iglesias como si fueran hombres sin posesiones.

Cuerpo y ciudad en el Renacimiento

Como bien advierte Norbert Elias, la sociedad europea occidental llevó a cabo sus guerras coloniales y expansivas en nombre de la cruz, durante la Edad Media, como más tarde lo haría en nombre de la civilización. Bajo dicha sentencia se fueron imponiendo nuevas formas de relación con la naturaleza y con la sociedad que llevaban consigo una nueva cultura somática (99).

En el siglo XVI, al mismo tiempo que el rompimiento de la unidad de la Iglesia católica, se da una etapa de transición en la que se observa el relajamiento de la jerarquía social feudal y el inicio de la instauración de la Edad Moderna. Se trata de una fase en la cual la antigua clase nobiliaria, caballeresco-feudal, se haya en decadencia, mientras que la nueva, cortesano-absolutista, se empieza a gestar.

Esta nobleza, surgida tras la desaparición del mundo caballeresco y la aparición de otro concepto espacial en la traza urbana, introduce innovaciones en los preceptos sobre el porte de la persona, inventando, para definirse, el concepto de urbanidad.

El tratado escrito por Erasmo de Rotterdam recoge los principales preceptos de esta nueva cultura somática atravesada por los términos de urbanidad y de civilización (*civilité*). Dicho tratado alcanzó una difusión notable (más de 130 ediciones) en la mayor parte de los países europeos, además de que inspiró, hasta finales del siglo XVIII, muchas traducciones e imitaciones, que se publicaron en forma de breviarios y de manuales.

El libro de Erasmo está dedicado al adoctrinamiento del hijo de un príncipe y trata sobre el comportamiento que se debe tener en cuanto al decoro del cuerpo, esto es, las actitudes, los ademanes, los movimientos y la vestimenta. Se trata de un código de conducta para distinguir a las personas educadas, esto es, a los nobles y a los "hombres honestos, honrados o decentes" (o sea, a los consejeros burgueses), que se contraponía a las costumbres de los aldeanos, consideradas como vulgares y rudas.

El concepto de urbanidad parte del principio de que la apariencia externa es el reflejo de una actitud moralizada. Estas categorías responden a la idea de que la actitud o el comportamiento corporal es el reflejo del "fondo" de la persona. La continencia de la efusividad y de la gesticulación es la norma principal de estos consejos sobre la forma de guardar la compostura. El cortesano y el gentil-hombre tienen que aprender a controlar sus movimientos, su porte debe reflejar ese control.

Georges Vigarello, en un estudio sobre el adiestramiento del cuerpo desde la edad de la caballería hasta la urbanidad cortesana, expone, respecto al punto que estamos tratando, las siguientes consideraciones (149-199). Los textos que relatan el prestigio de una casta admiten a regañadientes que la elegancia aristocrática se puede aprender. El cuerpo tiene que reflejar el linaje, dado que posee un gran poder emblemático o, dicho de otro modo, a través de la actitud tiene que transparentarse la casta. Y estas actitudes se adoptan a través del aprendizaje de ciertos ejercicios propios de la nobleza: la esgrima, la equitación y la danza.

La esgrima y la equitación son terrenos en los que el cuerpo erguido indica urbanidad. En estas actividades técnicas el cuerpo posee una distinción controlada. El criterio es: menos fuerza y más elegancia. El baile completa la presentación de modelos de excelencia y de distinción, es un arte de la representación controlada, desarrollada y destacada.

Toda observación sobre el cuerpo tiene su connotación moral. Se pretende disimular el afecto, es preciso que no se trasluzca nada al exterior. La urbanidad es también la regla de saber contenerse que, por supuesto, tiene su correspondencia postural: la "postura es un buen acompañamiento de las otras buenas cualidades". La compostura tiene que reflejar un dominio de las pasiones, a las que se opone una actitud corporal impasible.

La cultura del cuerpo se instaure, entonces, en la representación. Las normas que regulan el porte son, más que nunca, parte integrante de un espectáculo. Se trata de hacer "un buen papel". El público es el juez. La urbanidad del actor se manifiesta, entre otras cosas, en su rectitud corporal. La regla y el orden imperan en el comportamiento hasta llegar al artificio. El porte se convierte en un elemento escénico de primer orden. El prestigio nunca es ajeno a la postura. El cuerpo es como un cuadro que se presenta a la vista de todos. La sociedad cortesana exige que los actores vigilen constantemente su postura. Desaparece toda espontaneidad a favor de una combinación secreta y calculada de las actitudes y de los comportamientos. Estos se rigen por la etiqueta, "llevar bien el cuerpo" es lo que distingue, según ese código de la elegancia y de la apariencia.

Cuerpo y ciudad en el siglo XIX en América Latina

La modernización en América Latina fue un proceso lento, complejo, lleno de contradicciones, que abarcó casi toda la centuria pasada y se extendió hasta las primeras décadas del presente siglo. Domesticar lo que se consideraba barbarie era una tarea prioritaria que debía ajustarse a los moldes de la modernidad europea, indica Beatriz González en un interesante artículo del cual extraemos los párrafos que a continuación se presentan.

En el proyecto de construcción de las nuevas naciones, uno de los aspectos fundamentales era el modelado de hombres y de mujeres capaces de funcionar en concordancia con el nuevo estilo urbano de vida que se deseaba, como emblema de la soñada civilización. Es decir, el proyecto nacional implicaba la elaboración de un nuevo entramado cultural. La conformación de los nuevos Estados nacionales implicaba el modelado de un tipo específico de ciudadanos, habitantes de las ciudades de esas repúblicas.

En dicho contexto, se publicaron varios manuales de "urbanidad y buenas costumbres" orientados a atender el comportamiento que debían asumir los habitantes de la ciudad que ocupaban una situación social potencialmente hegemónica. La adopción de esas nuevas maneras de comportamiento eran prescritas por el proceso de secularización y de aburguesamiento propios de la modernidad.

La nueva arquitectura urbana, que amplió la gama de actividades sociales, obligó, en cierto modo, a una distribución más definida de los espacios públicos y privados, así como a determinar las formas de conducta de los hombres y de las mujeres que transitarían por ese orden recientemente creado.

Se necesitaba una nueva organización de las ciudades y de los ciudadanos. El orden era imperativo e implicaba la regularización, la reglamentación y la prescripción de las nuevas jerarquías; la adaptación de los impulsos espontáneos a la etiqueta; la domesticación de la sensibilidad, ahora conceptualizada como incivil; la fragmentación y el encasillamiento de todos los movimientos del cuerpo social y del propio cuerpo.

Entre los manuales citados, el que tuvo mayor difusión e impacto, en el mundo hispano, fue el escrito por el venezolano Manuel Antonio Carreño en 1854, titulado *Manual de urbanidad y buenas costumbres*, cuyas reediciones y adaptaciones son ya incontables.

Los manuales irrumpieron en el espacio doméstico, invadieron la cotidianidad del hogar para moldear al deseado ciudadano y convertirlo en un sujeto tan rentable y productivo como reprimido: es el nuevo hombre de negocios en el plano de los asuntos públicos y la dueña de casa en el plano de los asuntos domésticos. Nada más ingenuo que pensar que el nuevo Estado sólo controlaría el espacio público. El anhelado proyecto de construir sociedades civilizadas, bajo el lema de "orden y progreso", no sólo debía atender el control de la cosa pública, sino también la direccionalidad del espacio privado.

Así, la ley, la escritura autoritaria del manual que limita, que restringe, que prohíbe, que coarta y que no deja de ser extensión sutil del poder del Estado en su versión familiar, contribuyó, conjuntamente con otras prácticas discursivas (el perio-dismo y la folletería), a moldear al sujeto social que debía habitar esas utópicas naciones.

El manual de Carreño fue el texto que dio, a los nuevos sectores medios urbanos en expansión, el recetario ético para lograr su ascenso dentro de una sociedad en la cual quien tenía dinero y aprendía "buenos modales" tenía asegurado el éxito social.

El manual de Carreño tuvo un claro destinatario: el dueño y la dueña de casa de la gran ciudad. El nuevo sector hegemónico en cuyo poder financiero descansaría el Estado moderno. El manual, en tanto género literario, fue el ejercicio del poder escritural del sujeto burgués, del ciudadano acomodado que intentó disciplinar al bárbaro que llevaba dentro.

Pero, ¿quiénes eran aquellos miembros del cuerpo social que podían acceder a la categoría de ciudadanos? Para ser ciudadano era preciso haber asimilado

las reglas de la urbanidad, y éstas descansaban, fundamentalmente, en la "conservación del orden y de la buena armonía que deben reinar entre los hombres", en la moderación, en la exclusión de los grados de familiaridad y de confianza. Carreño sugiere que, de la observancia de estas reglas, depende el progreso de los pueblos y la existencia de toda sociedad bien ordenada. Se requería de ciudadanos serios y estirados que, bajo la consigna del orden, del aseo, de la moderación, del disimulo y del sacrificio, mantuvieran la armonía familiar y la paz social. Así, éstos podrían transitar por el inmenso teatro urbano, hecho con avenidas y con plazas recientemente construidas, como señal del progreso y de la modernización que estaban alcanzando los nuevos Estados nacionales.

De acuerdo con el manual, la formación del ciudadano implicaba la cancelación de una naturaleza tenida por incivil. Había que sacrificar no sólo la espontaneidad, sino asumir los códigos de la sumisión, del repliegue y del amordazamiento. El régimen de la negación se iba expandiendo, desde la negación del propio cuerpo, del contacto con otros cuerpos, del movimiento y del habla, hasta la expresión de los estados emotivos. En otros términos, convertirse en ciudadano implicó la adopción de un modelo civil que exigía la represión del deseo, la inexpresividad, el silencio y el hieratismo.

A manera de conclusión

Como podrá notarse en las notas precedentes, en la constitución histórica de la noción de ciudadano, los preceptos que atañen al comportamiento corporal han desempeñado un papel de singular importancia. Los códigos de conducta corporal, que durante centurias aparecieron publicados, ya fuera como tratados médicos o como manuales, forman parte de un proceso civilizatorio que considera la urbanidad como el equivalente de la elegancia, de la educación y de la cortesía, esto es, como un signo de distinción frente a la cultura popular, observada no sólo en el espacio rural, sino también entre las clases subalternas de las ciudades. Dentro de ese marco conceptual, la ciudad aparece como la antítesis del mundo natural y el ciudadano como lo opuesto al bárbaro, que dentro del imaginario de las clases dominantes siempre ha sido el pueblo.

Cabe subrayar, entonces, que los ciudadanos eran, hasta bien entrado el siglo XX, únicamente aquellos que tenían la fuerza política y económica. Si bien en la actualidad ha cambiado la connotación de dichas nociones, sigue vigente, sin embargo, una serie de mecanismos a través de la cual se marcan las fronteras de los habitantes de la ciudad. Esto es, hay ciudadanos de primera, de segunda, de tercera y de cuarta clase. Todos sabemos que los espacios públicos que ofrecen

las ciudades no son tan públicos como parecen; las marcas de exclusión suelen materializarse en los musculosos cuerpos de los "cuerpos de seguridad" que, en las entradas de dichos espacios, con suma prepotencia, indican quienes son los que pueden acceder a ellos.

Es evidente que la revisión elaborada en los párrafos anteriores requiere concluir con la anotación correspondiente a las relaciones entre el cuerpo y la ciudad bajo los actuales influjos de la globalización, pero dada la complejidad que ello implica, tal revisión requiere un capítulo aparte, mismo que es materia de mi tesis de doctorado.

Por último, es pertinente indicar que la temática expuesta, la mutua construcción entre el cuerpo y la ciudad, ha sido poco trabajada entre los antropólogos urbanos de México. La mayor parte de la bibliografía proviene de analistas franceses, ingleses y estadounidenses. La línea de investigación que, en nuestro país, marcara Alfredo López Austin en su excelente libro sobre el cuerpo humano y la ideología, representa un vasto y muy sugerente camino a recorrer para el estudio de las culturas y de las ciudades contemporáneas.

Bibliografía

Boltanski, Luc

1975 *Los usos sociales del cuerpo*, Ediciones Periferia, Argentina.

Brown, Peter

1993 *El cuerpo y la sociedad. Lo cristiano y la renuncia sexual*, Muchnik editores, Barcelona.

Castells, Manuel

1974 *La cuestión urbana*, Siglo XXI, México.

Duby, George y Michelle Perrot

1993 *Historia de las mujeres. El siglo XIX. Cuerpo, trabajo y modernidad*, Taurus, Madrid.

Elias, Norbert

1987 *El proceso civilizatorio*, Fondo de Cultura Económica, México.

Foucault, Michel

1973 *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México.

1977 *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, México.

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Instituto Nacional Indigenista, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

González, Beatriz

1994 "Un buen ciudadano es aquel que calla, que no se mueve, que no...", en *Bigott*, número 29, Fundación Bigott, Caracas, pp. 37-43.

González, Sergio

1989 *Los bajos fondos. El antro, la bohemia y el café*, Cal y Arena, México.

López Austin, Alfredo

1984 *Cuerpo humano e ideología*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Sennet, Richard

1994 *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Alianza Editorial, Madrid.

Turner, Bryan Stanley

1989 *El cuerpo y la sociedad; exploraciones en teoría social*, Fondo de Cultura Económica, México.

Vigarello, Georges

1991 "El adiestramiento del cuerpo desde la edad de la caballería hasta la urbanidad cortesana", en Michael Feher, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Taururs, Madrid.

Manhattan y México. Dos áreas urbanas de encuentro gay

Mauricio List Reyes*

Resumen: Manhattan y México constituyen dos áreas cuyos sectores gay han desarrollado, en los últimos años, formas de convivencia social características de cada desarrollo urbano. Cada una de estas sociedades ha creado formas de interacción y de sociabilidad particulares, así como estilos de vida que caracterizan a los gay de clase media. La estructuración de diversas formas de sociabilidad y, por lo tanto, la forma de ejercer y vivir como gay en cada una de estas ciudades, es necesariamente distinta.

Abstract: Lifestyles and social interaction patterns among middle-class gays in New York and Mexico City have developed along different lines, in accordance with the distinguishing characteristics of each city. This paper compares and contrasts these lifestyles and patterns, and attempts to provide information which may help explain why the two cities differ at these respects.

Las ciudades, principalmente las metrópolis, tienen hoy en día formas de construirse y de habitarse que trascienden el espacio físico y que se ubican en un ámbito sociocultural y simbólico en el que se crean y recrean las más variadas formas de interacción entre sujetos, entre agregados sociales, pero también entre actores corporativos cuya existencia pareciera más virtual que real y que, en esta época en que las comunicaciones atraviesan todo tipo de fronteras, tienen una existencia cada vez más sustancial para el desarrollo de naciones tanto centrales como periféricas.

Así, las ciudades, aquellos agregados demográficos que constituían el centro de una región o de una provincia que, a su vez, giraba en torno a aquellas, han trascendido el espacio nacional para entrar al juego de la globalización.

* ENAH-INAH

Al situar lo urbano, para decirlo en términos de Mela, como una tensión entre racionalización y expresividad, se reconoce también a las ciudades como lenguaje, como lugar de formación de imaginarios. Las ciudades no son sólo un fenómeno físico, un modo de ocupar el espacio, de aglomerarse, sino también lugares donde ocurren fenómenos expresivos que entran en tensión con la racionalización, con las pretensiones de ordenar la vida social (García, 1998: 5).

Las ciudades son ámbitos en donde lo simbólico se expresa a partir de la convivencia de los individuos que se mueven dentro de ese contexto, cuya interacción define una serie de prácticas culturales.

Así, en las ciudades hay contacto constante y cotidiano. Obviamente, muchas interacciones no sólo tienen efecto en el interior, sino también en la relación con otras ciudades, y además reflejan, al menos en países como México, la tensión permanente que existe con los medios rurales. En la ciudad de México conviven, desde los viejos barrios que conservan las fiestas patronales, que no necesariamente se sitúan en las periferias, y los terrenos urbanos donde aún subsisten algunas formas aisladas de agricultura, hasta

nuevas promociones inmobiliarias hacia el oeste, como el complejo Santa Fe, [que] proporcionaron un espacio exclusivo de 650 hectáreas a sedes sociales de empresas como Hewlett Packard, Grupo Cifra, Televisa, así como a decenas de tiendas de lujo, hoteles y residencias de alto nivel (Borja y Castells: 38).

En este contexto, la fragmentación urbana provoca la participación de los individuos en múltiples grupos que se construyen a partir de las más variadas características, éstas tienen que ver con aspectos laborales, de parentesco, de sociabilidad, etcétera. Vivir la ciudad se vuelve un proceso cada día más complejo debido a que el crecimiento urbano, desde hace años, hizo imposible habitarla de manera amplia. La complejidad de redes de relaciones en las que se mueve el individuo de las ciudades le permite mantenerse vinculado con el entorno.

Lo que se pretende mostrar en el presente artículo, es cómo dos contextos urbanos tan diferentes —Manhattan y México— han generado formas de interacción de los hombres gay que permiten una convivencia tanto en el interior de este sector como con el resto de la sociedad. Cada una de estas formas de interacción conlleva desarrollos y resultados diferentes en la construcción de comunidades en las que los individuos están caracterizados por su orientación sexoerótica. Es decir, en Estados Unidos y en México la vivencia de la homosexualidad, durante el presente siglo, ha sido muy diferente, las sociedades han asumido actitudes di-

versas respecto a la homosexualidad y las tradiciones culturales de cada país han llevado a una percepción diferente de lo que representa el sujeto gay.¹

En este sentido, y contrariamente a lo que plantean muchos individuos gay, sostenemos que no se trata de que este sector mexicano se encuentre atrasado respecto a su contraparte estadounidense y por lo tanto deba seguir los pasos de ésta, sino que los contextos sociales y el desarrollo histórico de cada país plantean formas de organización y demandas sociales distintas. En todo caso habría que evaluar, a la luz del propio desarrollo de la vida en esta ciudad, cuánto se ha avanzado en la construcción de un ámbito cultural propiamente gay.

Ciudades metropolitanas

La ciudad de Nueva York, en particular la isla de Manhattan, representa un ámbito en el que confluyen seres humanos de diferentes nacionalidades, religiones, razas, ideas políticas, posiciones económicas y preferencias sexuales. Ahí, siguiendo a Hannerz, es posible ver reunidos a cosmopolitas y a locales apropiándose, cada cual a su manera, del entorno urbano.

En la zona de Broadway, por ejemplo, se puede ver, en una esquina, a un grupo de artistas orientales que hacen retratos al carbón, en la calle siguiente, a un grupo de hombres negros que anuncian a las siete tribus de Israel y, más adelante, a un músico que interpreta una melodía húngara; y por todas partes sale gente de múltiples nacionalidades, razas, etnias, condiciones sociales, que se dirige a su trabajo, que realiza compras en las tiendas de artículos electrónicos o que hace fila para adquirir boletos para ver alguna de las célebres obras musicales que se presentan en los teatros aledaños. Si uno levanta un poco la vista, se siente agobiado por el cúmulo de anuncios espectaculares en los que se promocionan los musicales, la ropa de moda, las películas de estreno, etcétera.

Pero la isla Manhattan es algo más que eso. Como en muchas ciudades estadounidenses, existen barrios, que a su vez funcionan como *ghettos*,² en los que se concentran individuos de una misma nacionalidad (*China Town*), de un mismo origen racial (*Harlem*) o de una determinada preferencia sexual (*Chelsea*). Cada uno de es-

¹ Un texto particularmente interesante para esta cuestión es el de Herdt, 1997, en el que analiza cómo se han dado los diferentes procesos de incorporación de gays y lesbianas, y la manera en que cada cultura percibe esta cuestión. En este sentido, hace una afirmación importante cuando dice que las relaciones entre personas del mismo género se tienen que analizar en el contexto de cada sociedad y que, por lo tanto, no podemos usar los mismos parámetros para entender realidades diversas.

² Para una mejor comprensión de este fenómeno, nos remitimos a diversos textos que pueden resultar ilustrativos: "Ghetto. Barrio judío de Roma, en las riberas del Tíber, no lejos del Arco de Tito, que recuerda la destrucción del Templo judaico". (*Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe*, volumen 25); "Ghetto. 1. Lugar extramuros de una ciudad donde los judíos: a) viven voluntariamente ó b) se les obliga a hacerlo por la ley o de otra suerte. 2. Zona natural de la ciudad donde reside una minoría, no necesariamente judía. La vida en estas

tos barrios, si bien cuenta con individuos con otras características, en su mayoría recibe a iguales, de tal forma que se establecen comunidades más o menos cerradas que comparten un espacio, además de otras formas culturales de convivencia social.³

El gueto, entonces, cobra un enorme significado social por ser no sólo el sitio en donde se vive, sino que representa el espacio urbano en donde se encuentra presente una serie de referentes identitarios a la que acude el individuo y que constituye su anclaje en la cultura propia. El gueto, como sitio para mantener aislada a una minoría, por la fuerza de la ley o por otras medidas persuasivas, ya no funciona así. Representa una manera de trasplantar, al nuevo espacio delimitado, una serie de actos rituales y simbólicos que nada tiene que ver con la visión del mundo del resto del entorno urbano en donde se ubica. Por lo tanto, se encuentra estrechamente relacionado con la creación de estilos de vida, con formas de percibir y de establecer relaciones sociales que, además, están integradas con las formas de vida urbana. Podemos ver, por ejemplo, al caminar por el barrio chino, gente que habla, viste y vive como si estuviera en China; ha trasplantado elementos culturales gracias a los cuales la ruptura con el país de origen no es total, de alguna manera mantiene ese lazo por generaciones.

Nueva York es una ciudad de emigrados, de gente que va de paso, de turistas y de personas que pasan largas estancias por trabajo, estudios o negocios. En esta ciudad es posible encontrar gente de otros países, entre la que predominan los latinos y los asiáticos, aunque también llegan europeos, orientales, australianos y africanos.

Si bien la ciudad de México es otro ámbito en el que confluyen emigrados de distintos países, hay una inmensa mayoría de connacionales que hablan la misma lengua o que al menos la comprenden, aun siendo poseedores de una lengua materna indígena. A pesar de tener diferencias culturales, existe una proporción mayor de espacios en los que es posible convivir con estas diferencias sin que se

condiciones ha tenido como consecuencia, al menos para los judíos, un tipo fijo de usos sociales y costumbres, de carácter intrínsecamente urbano, que con el tiempo puede dar lugar a neurosis" (Pratt); "En 1515 los venecianos comenzaron a explorar la posibilidad de utilizar el *Ghetto Nuovo* para segregar a los judíos. 'Ghetto' originalmente significaba 'fundición' en italiano (de *gettare* 'arrojar, fundir'). El *Ghetto Vecchio* y el *Ghetto Nuovo* eran los antiguos distritos de Venecia destinados a la fundición, lejos del centro ceremonial de la ciudad. Sus funciones manufactureras habían pasado hacia 1500 al Arsenal. El *Ghetto Nuovo* se asentaba en un terreno romboidal que estaba rodeado de agua por todas partes. Los edificios formaban un muro alrededor con un espacio abierto al centro. Sólo estaba conectado con el resto del tejido urbano por dos puentes. Cerrando estos Puentes, el *Ghetto Nuovo* podía quedar aislado" (Sennett: 249).

³ Comprender a fondo el origen y el desarrollo de este tipo de asentamiento urbano, particularmente en Nueva York, implica remontarse a sus orígenes y a la manera en que se fue poblando, en buena medida, por migrantes de diversos orígenes nacionales y étnicos. En este sentido, es importante tomar en cuenta que Estados Unidos se desarrolló a partir de las diversas migraciones, en un primer momento europeas, que se establecieron en su territorio y que se reunieron en barrios como forma de resistencia cultural.

obstaculice la interrelación humana. Esto no quiere decir que esta convivencia pueda considerarse armónica, libre de conflictos o algo semejante, sino que existen, al menos, los canales a través de los cuales se puede producir este intercambio. Por otra parte, la conformación de colonias, barrios o fraccionamientos, en la ciudad de México, se debió a un acelerado crecimiento demográfico que provocó que pueblos y áreas rurales se incorporaran al ámbito urbano. Actualmente, ésta responde a una constante demanda de vivienda por parte de diversos sectores sociales, así como al crecimiento de áreas comerciales, financieras y administrativas que reclaman día con día nuevos espacios para su expansión. La creación de barrios no responde, por lo tanto, a la construcción de comunidades en las que se reúnen iguales, como sucede en algunos casos en Estados Unidos, sino a otras condiciones que pueden coincidir con los orígenes étnicos, de clase o nacionales, pero que no son su principal característica.

El establecimiento de asentamientos irregulares, la invasión de predios, el desalojo de aquellos que se atreven a apropiarse de un terreno o inmueble y la expulsión de inquilinos de edificios ruinosos, propicia la movilidad de ciertos sectores urbanos. De tal manera que la ciudad de México plantea una serie de conflictos referentes al desarrollo urbano, que no ha sido medianamente planificado u ordenado.

En la ciudad de México podemos encontrar calles o colonias cuyos habitantes pertenecen, mayoritariamente, a una rama productiva, son originarios de una determinada región de la república o comparten alguna característica similar, sin embargo, difícilmente podríamos pensar en la ciudad de México como en un ámbito en el que se presentan congregaciones *ex profeso* con alguna característica nacional, étnica, cultural o de otra índole. Es a partir del compartimiento de un espacio que ha sido posible construir comunidades cuyas especificidades se crean artificialmente.⁴

En este sentido, es difícil señalar en un mapa los lugares en donde se llevan a cabo prácticas culturales particulares, ya que éstas se encuentran dispersas y desdibujadas en la mancha urbana. Si pudiéramos, por ejemplo, ubicar en un plano de la ciudad de México a las personas de origen italiano, a los mormones o aquellos que practican la santería, el resultado sería una serie de puntos dispersos en todo el territorio metropolitano.

Quizás podríamos, guardando las distancias, pensar que es posible equiparar la multiplicidad étnico-nacional del barrio de Manhattan con la étnico-regional

⁴ Por ejemplo, esto ha llevado a la creación de juntas de vecinos, de uniones de residentes, de uniones de colonos y de otro tipo de agregados, a partir de intereses muy concretos de orden social, político, religioso o económico, entre otros.

de la ciudad de México, en relación con los migrantes del campo a la ciudad, sin embargo, si nos atenemos a los patrones de asentamiento y al desarrollo demográfico en ambas ciudades, nos enfrentaremos con procesos muy dispares en todos los sentidos, lo cual, además, no nos permitirá sacar mayores conclusiones útiles en la comprensión de los fenómenos urbanos. En este sentido, el análisis antropológico ha dado cuenta de cómo se gestan esas transformaciones y de cómo los conflictos derivados de la convivencia en las ciudades han llevado a la transformación de las mismas. Sin embargo, como estos procesos son tan dinámicos, es necesario un constante análisis de las realidades que se dan en esos contextos.

La transformación de la vida gay en las urbes

La ciudad de Nueva York concentra un buen número de hombres y mujeres gay de distintas razas y nacionalidades. Cuando se camina por la calle, en cualquier parte de esta ciudad, es posible encontrar gente gay, sin embargo, la mayor parte de ella desarrolla su vida cotidiana, como comunidad, dentro de *Greenwich Village* y de *Chelsea*, los dos barrios gay más importantes. Si señaláramos en el mapa de Manhattan los dos barrios, veríamos que, en realidad, constituyen una sola porción de la ciudad que se ha ido ampliando paulatinamente.

Históricamente, *Greenwich Village* ha sido el barrio más importante de concentración gay. Fue ahí, en *Christopher Street*, donde inició, en 1969, el movimiento de liberación homosexual:

La noche del sábado 27 de junio de 1969, los parroquianos se divertían en el Stonewall, un bar de rompe y rasga ubicado en el corazón del Greenwich Village, el barrio bohemio de la isla de Manhattan en Nueva York. De repente, el ingreso de la policía dio por terminada la diversión. Parecía que aquella noche todo seguiría como de costumbre: los clientes serían agredidos, humillados; la redada tendría su consecuencia lógica, es decir, el periodizado contra los detenidos, y la extorsión a los propietarios, el encarcelamiento y pago de altas multas por "escándalo y faltas a la moral"

Sin embargo, ese 27 de junio, lejos estaba la policía neoyorkina de saber que ese sería uno de los últimos días en que seguiría la mala costumbre de ningunear y vejar a los parroquianos del Stonewall. Para su sorpresa, las loquitas puertorriqueñas y negras, los travestis, las lesbianas machorronas y los otros gay que ahí se divertían se les pusieron al brinco y los echaron del bar a punta de patadas y botellazos. Ya en la calle se armó la gorda: al grito de ¡*Gay Power!*

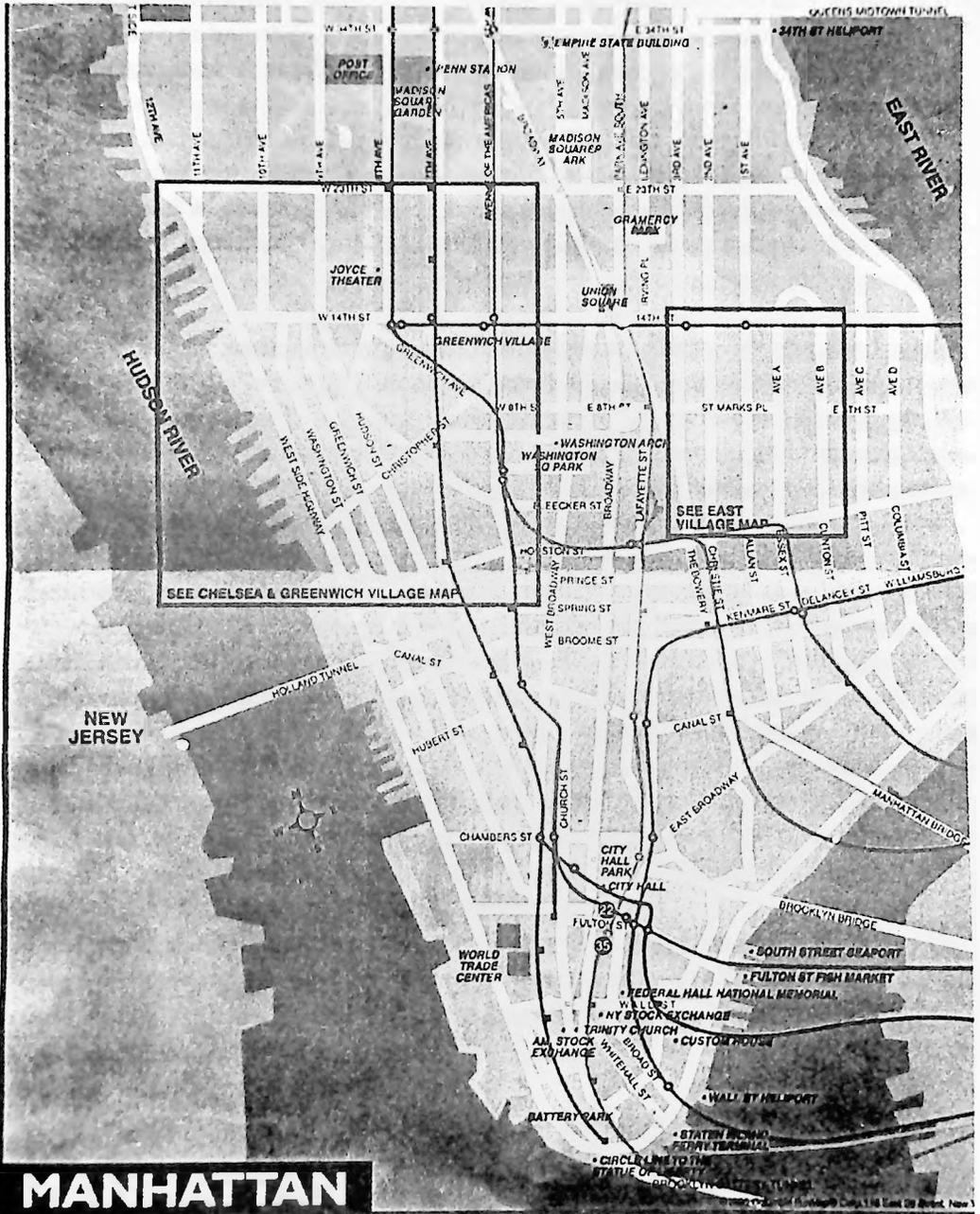


Foto 1. Mapa de Manhattan con la ubicación de Greenwich Village y Chelsea.

(¡Poder gay!), los rebeldes gay y lesbianas neoyorkinos la emprendieron a pedradas y botellazos contra la policía, arrancaron parquímetros, destruyeron y quemaron patrullas y lucharon contra los uniformados durante tres días seguidos. Había llegado el momento de gritar ¡Basta! y de actuar en consecuencia.

Noticias e imágenes de la rebelión recorrieron el mundo, provocando una oleada de estupor y admiración: los gay y las lesbianas tradicionalmente vistos como una punta de cobardes sumisos, habían levantado finalmente la voz y el brazo, apretando el puño y enfrentando físicamente la opresión (*Del otro lado*).

Este hecho es recordado mundialmente con marchas caracterizadas por la exaltación del orgullo homosexual. En cada país adoptan tintes diferentes y, con el tiempo, se han ido diversificando los grupos que acuden a estos eventos. Así, de ser denominada la marcha gay, hoy en día se le conoce como la marcha lésbico-gay, bisexual y transgénero.

La vivencia de lo gay en la ciudad de México ha tenido cambios importantes durante las últimas décadas. Los sujetos gay, desde finales de los años 60, han ido construyendo una imagen cada vez más visible, a partir tanto de movilizaciones políticas como de su presencia cotidiana, lo que les ha valido obtener espacios físicos y simbólicos en los que pueden interactuar de diversas formas, tanto entre ellos como con otros sectores, muchos de los cuales han compartido, en algún momento, la condición de subordinados ante la sociedad mayor (los llamados grupos vulnerables). Hemos de recordar que durante mucho tiempo, los únicos sujetos visibles que transgredían las formas aceptadas de la sexualidad eran los travestis y los "muy obvios", convirtiéndose en carne de cañón de este proceso al ir haciéndose visibles. Así, sobre ellos recayó la agresión, la burla, la discriminación y, en general, el estigma de quien transgrede las normas sociales.

Los acontecimientos desatados en el *Stonewall* tuvieron repercusión en México a finales de los 60 y principios de los 70, cuando figuras tan importantes como Nancy Cárdenas abanderaron los primeros actos de reivindicación de los homosexuales:

En México, los primeros esfuerzos organizativos datan —cuando menos— desde 1971. Según un reportaje reciente acerca del movimiento homosexual en México escrito por John Kiper en el *Gay Community News* (Sept. 15) una organización homosexual, el Frente de Liberación Homosexual se constituyó en aquella época en la ciudad de México para organizarse contra el

despido de varios trabajadores homosexuales en un almacén *Sears* local (McCubbin).

El proceso fue lento y difícil y solamente hasta finales de esta década salieron a manifestarse públicamente en las calles:

Por primera vez en la historia de nuestro país, los homosexuales organizados en el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR) salimos a la calle el 26 de julio del año pasado [1979]. En aquella ocasión éramos un puñado de militantes los que asumíamos públicamente nuestro compromiso con los desaparecidos políticos, sin ocultar nuestra opción sexual. Festejábamos un año más de la Revolución Cubana y el X aniversario del inicio del movimiento estudiantil popular de 1968. Marchábamos, más tarde en otras manifestaciones acompañados ahora de otros grupos fraternos de homosexuales: grupo LAMBDA de Liberación Homosexual y Grupo Autónomo de Lesbianas Oikabeth que somos los grupos de vanguardia del Movimiento de Liberación Homosexual de México (*Nuestro Cuerpo*).

En 1998 cumplieron, en México, veinte años las salidas anuales en las que se reúne un grupo de lesbianas, gays, bisexuales, transexuales y heterosexuales, con activistas políticos, representantes de organizaciones civiles, de partidos políticos, de sindicatos, padres, hermanos, hijos y amigos solidarios de diferentes condiciones sociales.⁵ ¿Cuál ha sido la eficacia real de una manifestación como ésta? Eso es algo que aún está en discusión, pues mientras para algunos el simple hecho de salir a manifestarse a la luz pública tiene una gran trascendencia política y social, para otros resulta poco importante y fuera de lugar. Sin embargo, es necesario reconocer que, en estos últimos veinte años, ha habido una profunda transformación en la vida cotidiana de los gay mexicanos y que esto no es algo que la sociedad haya concedido buenamente, sino que se ha logrado a partir de una constante y empeñada presencia cotidiana. Mitines, marchas y declaraciones a los medios de comunicación, han sido sólo algunos de los medios que gay y lesbianas han utilizado en esa tenaz lucha por lograr el respeto al libre ejercicio de su sexualidad.⁶

⁵ ¿Cuántos participan? La danza de los números suele ser contradictoria: donde unos ven 500 otros ven 5000. Lo cierto es que año tras año las cifras varían, lo cual tiene que ver con aspectos como la capacidad de convocatoria, las condiciones económicas y políticas del país, etcétera. Por supuesto, es evidente que, a pesar de ser numeroso, el contingente representa sólo a una pequeña parte de la población que comparte esa diversidad sexual.

⁶ Una mirada interesante acerca de la marcha, es la de Francisco Cruces, quien además nos habla del trasfondo de una movilización como ésta y señala: "Esto es claro, por ejemplo, en el caso de gay y lesbianas,

La vida cotidiana en Manhattan

La creación de guetos en el caso de Nueva York tiene que ver con dos cosas simultáneas. Por un lado, con que éste es un modelo de asentamiento urbano que, históricamente, ha sido fundado por minorías nacionales, aunque hay que reconocer que otro tipo de minorías lo habitó en un momento determinado. La idea de gueto, de comunidad establecida en términos espaciales, tiene que ver con la manera en que muchos de estos grupos han encontrado defensa de esa intolerante sociedad multicultural, multiracial y multinacional. Y aquí cabe recordar lo que Sennett señala cuando nos habla de Nueva York: “el mero hecho de la diversidad no impulsa a las personas a interactuar”, y más adelante apunta, “parece una perogrullada sociológica afirmar que la gente no abraza la diferencia, que las diferencias crean hostilidad, que lo mejor que puede esperar es la práctica diaria de la tolerancia” (380).

Así, entre los gay también se ha desarrollado la idea de comunidad, establecida en un espacio determinado, creándose barrios gay internacionalmente conocidos, en los que se recrean las diversas maneras de expresar sus particularidades culturales. Esto, además, está cargado con otras implicaciones que han sido muy importantes para la cultura gay estadounidense. La posibilidad de desarrollar una oferta cultural, comercial y de diversión, respecto de lo gay, llevó a acotar esos espacios, que en momentos fueron considerados de tolerancia y que posteriormente pasaron a constituir el barrio gay. Es necesario hacer mención de que estos barrios corresponden a gay clasemedios, en general profesionistas o dueños de algún negocio, que tienen los medios económicos para llevar una vida cotidiana en estas condiciones en el área de Manhattan.

Greenwich Village, de ser el primer ámbito de concentración gay en Nueva York, se ha convertido en un sitio turístico al que acude gente de todo el mundo en su visita a esta ciudad. En *Christopher Street* hay algunos bares no muy con-

para quienes asistir a una marcha puede adquirir el valor del paso liminal, de cruce de una frontera. Dentro del movimiento se habla de ‘salir del closet’; también de la ‘segunda marcha’ para referirse a aquellos homosexuales que la observan desde la banqueta. En primera instancia, lo que se busca es revertir la invisibilidad del estigma, induciendo a los individuos a traspasar la línea, venciendo el miedo a la familia, al dogma religioso, a perder el trabajo o a ser expulsado de la escuela. La publicación teatral de lo privado es fundamental en ese primer momento de exteriorización; es la irrupción paródica y carnavalesca del estigma en la esfera pública —lo que gusta a los medios—: travestis semidesnudos, muchachos con falda escolar y botas militares, disfraces de *cheer-leather*, de quinceañera, besos ante la cámara. Mas, en un segundo término, este tipo de movimiento alienta también una reconstrucción de la subjetividad y la afectividad sobre bases nuevas (abolidos el secreto, la vergüenza y el estigma). En esa medida, enfrenta el problema de la indefinición de la identidad colectiva en relación con la cultura heterosexual hegemónica. Si politizar el mundo privado de la sexualidad es un paso necesario para obtener espacios de libertad, queda encontrar qué hacer con los espacios conquistados. Es esta reconstitución, su horizonte y sus límites lo que está abierto a debate —e invención— dentro de la comunidad gay” (20).

curridos, tiendas donde se expenden videos porno y algunas otras donde es posible adquirir víveres, artículos de farmacia, lavanderías, florerías, etcétera.

En algunas tiendas es posible adquirir artículos de piel identificados con una estética muy específica, denominada genéricamente *leather*, que se encuentra emparentada con las propuestas sadomasoquistas, aunque no necesariamente responde a ese estilo de relación sexoerótica. Muchas de las tiendas ubicadas en esta zona ostentan banderas con los colores del arcoiris, emblema adoptado por los gay como estandarte, que hace pública su preferencia sexual.

Del otro lado de la 7ª avenida, aún sobre *Christopher Street*, se ubica el *Stonwall*, un pequeño bar que recuerda el sitio que existió en los 60. Frente a éste hay un pequeño parque (*Sheridan Square*) en el que se puede apreciar la instalación de un grupo escultórico compuesto por una pareja femenina y una masculina, en conmemoración del movimiento gay. Finalmente, es necesario anotar que dentro de *Greenwich Village* se encuentran dos espacios de gran importancia: *New York University* y *Washington Square*.

Caminando por *Bleecker Street*, es decir, de *Christopher Street* hacia *Chelsea* (el otro barrio gay), se encuentra una zona habitacional de edificios de departamen-



Foto 2. Marcha del orgullo lésbico-gay, bisexual y transgénero.

tos, de no más de cinco pisos, que son ocupados por personas de una posición económica media. Las calles lucen sumamente limpias y los jardines arreglados.

La gente vive su vida cotidiana rodeada de establecimientos y, en muchas ocasiones, de emblemas que recuerdan la preferencia sexual de sus vecinos. Es una presencia que no llama mayormente la atención del resto de los habitantes del lugar. La zona de *Chelsea* es un poco más bulliciosa, hay más vida comercial, identificada con los requerimientos de los vecinos del lugar. Según nos informa un vecino gay, cuya abuela vivió ahí durante muchos años, *Chelsea* pasó, de ser un lugar habitado por gente de escasos recursos (obreros, mozos y trabajadores de categorías muy bajas), a un centro donde vive la mayor parte de la gente gay.

En esta zona existen mucho más comercios evidentemente gay, aunque no sean anunciados por una bandera de colores. Al caminar por la 8ª avenida, si se asoma uno al interior de los *coffee shops* o a los restaurantes, es posible ver que en las mesas se reúnen a platicar, principalmente, parejas o grupos de hombres y, en menor cantidad, de mujeres. También hay comercios bastante concurridos en los que la gente puede comprar un detalle para la casa, una tarjeta de felicitación, un regalo, etcétera. Asimismo, hay gimnasios, tiendas de artículos de decoración, bares, lavanderías, farmacias, supermercados, etcétera. En este barrio se encuentra una famosa librería llamada *A different light*, que cuenta con un enorme surtido de libros de temas gay de todos los géneros. Hay novela, poesía, historia, sociología, estudios de género, comics, ficción, estudios sobre cine, biografías y literatura erótica, entre otros.

En este barrio están instalados diversos hoteles que se anuncian en las guías gay internacionales y cuya clientela es gay, aunque, por supuesto, siempre llegan clientes que no comparten dicha preferencia.

En una publicación gratuita de 178 páginas llamada *Metrosource*, que contiene cuatro artículos principales además de sus secciones acostumbradas, que incluyen reseñas de libros, de discos y otros tópicos, se presenta la guía más completa de negocios y de servicios para la comunidad gay de Nueva York. Está dividida en más de 150 categorías, entre las que se pueden encontrar, por ejemplo: dentistas, servicios de limpieza, de cómputo, financieros, de artes gráficas, servicio de limusina, oftalmólogos, fotografía, psicoterapia, electrónica, ropa formal, etcétera. Éste es un ejemplo de cómo esa oferta ha tenido un enorme crecimiento endógeno, en donde la comunidad gay sirve a la propia comunidad, a través de una amplia red de servicios personales y de empresas, con lo que, a medida que crece, se vuelve más autosuficiente y, a su vez, crea la posibilidad de aislarse del resto de la vida urbana.

En Estados Unidos, en general, nos encontramos con que las formas de ser gay se encuentran mucho más focalizadas, con una identificación mayor y con ex-

**General and Cosmetic
Dentistry**

Helping Our Family Smile

Truly Painless Procedures
Referred to by over 100 Other
physicians and dentists
State-of-the-Art Sterilization

John Wolf D.D.S. Evan Cohen D.D.S.
Beih Caunitz D.D.S. Milagros Serrano, D.D.S.
Theresa M. Mollo D.D.S. Michael Delaney D.D.S.

55 West 21 Street, 4th Fl Bctw: 5th & 6th Ave. NYC
212 366-5900
Evening and Saturday Appointments Available
Most Insurance Accepted
Major Credit Cards Accepted, Credit Plans Available



Foto 3. Anuncio de servicios dentales en Manhattan, aparecido en *Metrosource*.

presiones de la sexualidad mucho más marcadas. Cabe recordar todos aquellos estereotipos, creados en Estados Unidos, que vinculan las diferentes formas de ser y de vivir lo gay con una estética corporal determinada (*leather, drag queen*, entre otros), y que puede ir cargada de una gran cantidad de accesorios que la complementen.

En Nueva York es posible darse cuenta de que existen elementos culturales predominantes que suelen compartir los individuos gay de diferentes orígenes, que se han convertido en modas. Por ejemplo, el cabello cortado casi a rape es una constante dentro de un cierto grupo de edad (entre 25 y 40 años), y un poco más largo entre los más jóvenes. Otra constante es la asistencia a los gimnasios, con dos propósitos: el ejercicio corporal para lograr un desarrollo muscular que sea evidente a los ojos del otro y el uso del espacio para la sociabilidad y la convivencia gay. Así, las modas trascienden los diferentes grupos de edad.

La ropa que se usa también sigue ciertos parámetros. Las playeras entalladas, en diversas combinaciones de colores, suelen ser comunes. Asimismo, los pantalones de mezclilla, también entallados, pero no demasiado ajustados, y las chama-

rras informales. También se usan las playeras sin mangas. Esta moda es para resaltar el trabajo realizado en el gimnasio, es decir, se pretende ser más atractivo a los otros y estar en condiciones de acceder al circuito de posibles relaciones con otros hombres, a nivel sexual y afectivo; en este sentido es importante mostrar el cuerpo.

Podemos ver que mucha de esta forma de ser gay está íntimamente relacionada con el consumo, en el sentido de "apropiación colectiva, en relaciones de solidaridad y distinción con otros, de bienes que dan satisfacciones biológicas y simbólicas, que sirven para enviar y recibir mensajes" (García, 1995: 53). Así, el consumo de diversos productos permite formas de identificación, particularmente en lo referente al ser gay. Sin embargo, este hecho no implica un consumo estandarizado, pues cada grupo o sector se apropia, de manera diferenciada, de elementos culturales que le dan sentido como gay y como parte de un grupo en particular.

En el caso de Estados Unidos es particularmente interesante ver cómo el consumo es vital para la construcción de las diferencias, que resultan muy claras entre los gay de clase media y los de clases más bajas. El atuendo, el barrio, los espectáculos a los que asisten, todo ello ha contribuido a la construcción de esa llamada "economía rosa", caracterizada por su alto nivel de consumo. Sin embargo, es importante resaltar un hecho que apunta Weeks:

Los rasgos distintivos de las comunidades gay modernas son las diferencias en los gustos sexuales y en las conductas, en las oportunidades y en los deseos, en las militancias políticas y en la condición económica, en las actitudes raciales y en los orígenes, en la religión y en las tradiciones nacionales; y no, como se cree, la uniformidad y la comunidad de ideas (313).

La vida cotidiana en México

Los hombres y las mujeres gay en la ciudad de México se encuentran mucho más dispersos y no existe una clara intención de concentración en un rumbo en particular, por un deseo de convivir con iguales. Aunque hay rumbos atractivos para ellos porque ofrecen una serie de servicios que les interesan.

En general, podemos decir que en México no existe la intención de crear una comunidad aislada o cerrada, en la cual sólo participen individuos gay. Por el contrario, la tendencia es hacia una mayor interacción con todo tipo de individuos, sin dejar, por otro lado, el gusto por la existencia de sitios de diversión exclusivamente gay.

En la ciudad de México, las congregaciones gay parten de principios que tienen que ver más con aspectos subjetivos que con una idea de colectividad. Siendo como es ésta, una urbe masivamente poblada, con un crecimiento desordenado, a pesar de las políticas demográficas, que no han tenido la eficacia esperada, y en donde se han ido concentrado todos aquellos que por razones económicas han sido expulsados de su región de origen, difícilmente podríamos caracterizarla de una manera más concreta o específica.

La Zona Rosa y las colonias Roma y Condesa concentran la mayor parte de la oferta de sitios de diversión gay, junto con la Juárez y la Cuauhtémoc, donde hay una población comparativamente mayor de homosexuales, sin embargo, no podrían denominarse zonas gay, pues estaríamos excluyendo a una buena parte de sus vecinos, quienes pueden compartir otras características socioculturales o económicas, no necesariamente relacionadas con la orientación del deseo. Así, la oferta principal de servicios y de productos para la población gay se restringe a bares, discotecas, clubes de sexo, masajes, servicios turísticos, restaurantes, *sex shops*, librerías y baños, que se anuncian en algunas publicaciones gay.

La tendencia de muchos hombres gay a vivir en estas zonas ha hecho que su presencia diaria sea mayor y que, por lo tanto, surjan negocios, por ejemplo restaurantes, enfocados a servir directamente a esta población. Esto no es tan evidente, muchos hombres y mujeres gay no hacen pública su preferencia, sin embargo, establecen formas de reconocimiento que les permiten descubrir a los vecinos que comparten dicha orientación.

Muchos de los grupos gay que circulan en el ámbito urbano de la ciudad de México tienen, paradójicamente, su referente espacial en lo que Augé ha llamado los "no lugares".⁷ Así, es ampliamente sabido, por mencionar alguno, que el metro Hidalgo es un punto de encuentro de muchos gay, donde, además, se entrecruzan estratos socioeconómicos, es un punto en donde el interés sexual es lo que crea la cercanía.

A partir de una investigación realizada por geógrafos mexicanos (Sánchez y López) ha sido posible establecer algunas de las rutas y de los itinerarios de estos sujetos. La información que arrojó el citado estudio hace referencia a los espacios de interacción preferentemente gay, pero deja de lado todos aquellos espacios en los que el sujeto gay desarrolla su vida diaria, es decir, su casa, su trabajo, etcétera. El estudio refiere, por ejemplo, la importante circulación por ciertas calles de la Zona Rosa, la ubicación de bares y de discotecas, de parques

⁷ Los "no lugares" son tanto las instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes (vías rápidas, empalmes de rutas, aeropuertos), como los medios de transporte mismos, los grandes centros comerciales o los campos de tránsito prolongado, donde se estacionan los refugiados del planeta.

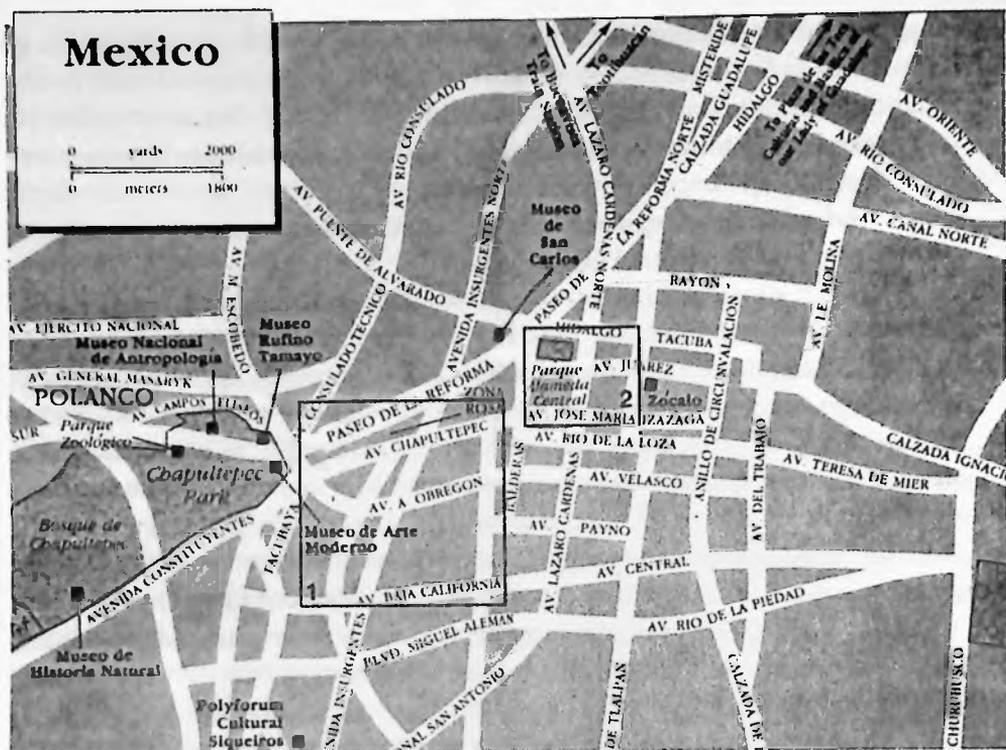


Foto 4. Mapa del área central de la ciudad de México.

y de sitios que los sujetos gay consideran como propios, sin embargo, estos mismos sujetos van al cine, comen en restaurantes, acuden a centros comerciales, asisten a deportivos y a gimnasios, visitan a la familia, salen con amigos y todas estas actividades se realizan en sitios en los que lo gay no está necesariamente presente.

Si bien es cierto que los negocios para esta población se han diversificado en la ciudad, no por ello se han concentrado en un rumbo específico. Podríamos decir que las delegaciones Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo, Venustiano Carranza y Benito Juárez son las que concentran la mayor oferta, sin embargo, aun acotando de esta manera el área geográfica en donde se encuentra instalada toda esta oferta, no es posible hablar de una congregación que haga referencia a una vida comunitaria.

Por supuesto, la diversidad social de la ciudad de México provoca que existan muchas formas de vivir lo gay y de apropiarse de los diversos espacios y ofertas que se han desarrollado a lo largo de la última década, cuando se ha dado una ex-

pansión de los espacios de diversión gay. Cada estrato social tiene una búsqueda específica, sin embargo:

Particularmente en los últimos años encontramos que paradójicamente frente a los procesos de globalización y de modernización, hay una fuerte tendencia a la distinción y al reconocimiento de la diferencia social entre los diversos grupos que habitan en ellas. Esto se da no sólo en términos de clases sociales sino fundamentalmente de *prácticas culturales* (Portal: 58).

Encontramos que existen importantes diferencias entre el gay que acude a los bares del centro de la ciudad de México y el que asiste a los del sur, en donde las ofertas son diametralmente opuestas y en donde existen elementos de distinción y de exclusión para aquellos que no pertenecen al ámbito particular, aunque estos no siempre son explícitos. En este sentido, encontramos claras diferencias de clase que se reflejan en el aspecto del lugar, en el servicio que se ofrece y en la gente que acude a cada uno de ellos.

Los sujetos gay de clase media tampoco son contestatarios, más bien tratan de seguir la moda gay internacional. Es por ello que no suelen asumir abiertamente su condición de gay, sino que ponen el acento en su condición de clase. Esto no quiere decir que "estén en el clóset", sin embargo, las actitudes pretenciosas, la condescendencia y la distancia marcada respecto al otro sirven para comunicar posiciones de clase, más que una orientación sexual. Por otra parte, la falta de interés en la participación política y en la defensa de sus derechos civiles se hace evidente en la poca participación en las actividades públicas que tienen ese fin.

En la ciudad de México nos encontramos en una etapa de incipiente construcción de elementos culturales gay, a partir del crecimiento y de la diferenciación de los diversos sectores. Aún no hay una construcción emblemática propia, se siguen retomando elementos que han sido importados de otras tradiciones culturales.

En este sentido, la forma de ser gay, en México, se encuentra menos estereotipada o, quizá, los estereotipos son más laxos, no tan particularizados, y las propuestas culturales y estéticas abarcan a un mayor sector social. Es evidente que los sitios de diversión que han pretendido aglutinar a un público que se identifica con alguna de esas propuestas estéticas, han tenido que abrirse a un público amplio, debido a la falta de respuesta específica por parte de esos sectores.⁸ "Aunque la influencia estadounidense es clara, las identidades sexuales son mucho más flexi-

⁸ Algunos ejemplos son El taller, El vaquero, El Tom's. Los tres fueron pensados para un cierto público y ahora reciben prácticamente a todo el que desea acudir a ellos.

LA CASITA I



Lugar de encuentros
Abierto todos los días
24 horas
VIADUCTO 77 TEL. 529 8812

**LA
TOALLA**

SAUNA GYM

Solo fines de semana
de 17 a 23 horas
Tel 525.09.36



LIMUS
for
RENT
LIMUSINAS EN RENTA

Lic. Rafael Negrete

Tels. 631-41-15
631-39-89

Foto 5. Anuncios de servicios de la ciudad de México aparecidos en una revista gay.

bles y, ni con mucho, están tan dicotomizadas entre gay y buga como en Estados Unidos" (Lumsden: 42).

Modelos o propuestas, como por ejemplo el *leather*, en México no han tenido arraigo, no existe una tradición que los rescate. No existen modelos que hayan sido creados localmente, por lo tanto, trasplantarlos, sin un contenido que les dé sentido, ha llevado a un desinterés generalizado. Hemos visto que su presencia no ha desaparecido, en este sentido, se ha vuelto más o menos permanente, pero recuperada por un sector muy pequeño. Por ello, consideramos importante destacar que existen modelos que expresan una estética masculina a la cual se puede acudir y que resultan referentes en los que los sujetos se pueden reconocer. Por ejemplo, vemos que el estereotipo del vaquero tiene aceptación no sólo entre los gay. Este tipo de ropa y sus accesorios (botas, sombrero, cinturón) han estado presentes dentro de la cultura mexicana, por lo tanto, sí existen modelos estéticos a los cuales acudir.

Como hemos señalado más arriba, hablar de modas o de estilos particulares de ser gay es muy relativo. Si bien existen elementos que han sido incorporados al atuendo de los gay, estos no resultan tan contrastantes con lo utilizado por el resto de la gente. Así, las modas están más establecidas por grupos de edad, de clase

o regionales, aunque con ellas se quieran resaltar, de igual manera, los atributos físico-sexuales del individuo, para poder mantenerse dentro del circuito de circulación y de cortejo gay.

Como hemos señalado, hablar de comunidades en la ciudad de México implica partir de otros parámetros. Si nos referimos a comunidades definidas a partir de lo sexual, tendremos que hacer referencia a otros elementos, en este caso a lo que Maffesoli llama tribus:

Es para dar cuenta de este conjunto complejo por lo que propongo emplear, de manera metafórica, los términos "tribu" o "tribalismo". Sin acompañarlos cada vez de comillas, pretendo, de este modo, insistir en el aspecto "cohesivo" del compartimiento sentimental de valores, lugares o ideales, que están a su vez completamente circunscritos (localismo) y que encontramos bajo modulaciones diversas, en numerosas experiencias sociales (50).

Y señala: "Así, en el sentido más simple del término, tenemos esas redes de amistad que no tienen otro objetivo que el de reunirse sin objeto ni proyecto específicos y que cada vez cuadriculan más la vida cotidiana de los grandes conjuntos", y más adelante: "En la línea de lo anteriormente dicho, me gustaría destacar que la constitución de los microgrupos o tribus que puntúan la espacialidad, se hace a partir del sentimiento de pertenencia, en función de una ética específica y en el marco de una red de comunicación" (58, 241).

Como vemos, el sentido con el que se establecen estas tribus tiene que ver más con aspectos subjetivos de los grupos sociales, que con aspectos concretos como sería, por ejemplo, la ubicación geográfica. Interesa más a los sujetos gay compartir su diversión y su tiempo libre con aquellos con los que tienen algún lazo afectivo (amistad, relación amorosa), y será con quienes procuren una mayor cercanía.

La presencia de tribus nos habla de grupos que comparten aspectos subjetivos, pero éstas, a su vez, se encuentran interrelacionadas, por lo que los individuos participan en más de una tribu. Además, su participación no se da en ámbitos exclusivamente gay, sino que tienen una importante convivencia cotidiana con gente que posee los más variados intereses sexuales y de otro tipo, por ejemplo, políticos, económicos o estrictamente lúdicos, por mencionar algunos.

Los lugares diurnos de reunión

Los sitios diurnos de reunión de los individuos gay están en constante crecimiento en las dos ciudades. En ellos se ejercen formas de sociabilidad que van desde

el encuentro con las amistades en algún sitio público, hasta la interacción en lugares donde es posible tener encuentros sexuales anónimos. Por supuesto, cada ciudad ha creado sitios que responden a la demanda de los clientes.

En la ciudad de Nueva York existen diversos sitios diurnos de reunión, los cuales están señalados en la mayoría de las guías gratuitas que se distribuyen prácticamente en todos los negocios gay de la ciudad. En México, por el contrario, estos lugares son pocos y en muchas ocasiones su carácter gay es clandestino. Los dueños son tolerantes por las ganancias económicas que producen. Estos lugares pueden ser restaurantes, cafeterías, clubes, gimnasios y bares, en los que se dan diversas formas de sociabilidad que tienen que ver con el tipo de servicios que se ofrecen.

Cafés, bares y restaurantes en Nueva York

Los individuos regularmente acuden a este tipo de lugares acompañados por una o más personas. Es muy común en esta ciudad que la gente consuma alguno de sus alimentos en establecimientos públicos, los ubicados dentro de los barrios gay son ampliamente concurridos por hombres y, en menor medida, por mujeres. Éstos no podrían considerarse propiamente sitios de ligue, aunque éste no esté excluido. La intención al acudir a uno de estos establecimientos es, en primer lugar, consumir algún alimento y, en segundo lugar, tener la posibilidad de conocer gente y de convivir con la pareja o con los amigos en un espacio público. El hecho de que se encuentren en el interior de los barrios, permite que la gente concurra con frecuencia a los mismos sitios, en las tardes de ocio, a tomar un café o una copa con los amigos.

Las calles en estos barrios son poco transitadas, esto permite que haya una convivencia más cercana y cotidiana con los amigos y con los vecinos, lo que no ocurre en la mayoría de las avenidas que tienen tránsito constante.

Clubes

Los clubes de sexo tienen una dinámica diferente, pues en ellos la búsqueda de la sexualidad es el objetivo principal. Estos sitios son mucho más impersonales que los anteriores, porque lo importante no es ligar a alguien para hacer un plan posterior, sino mantener una relación sexual en el interior del lugar sin ninguna otra intención. Aquí el contacto se puede dar incluso sin pronunciar palabras. Las miradas, las señales con las manos, el contacto físico son suficientes para comunicarse con el otro y poder interrelacionarse sexualmente. De hecho, difícilmente

podríamos hablar de una comunicación verbal entre los individuos que acuden a estos sitios. Para sus visitantes, la satisfacción sexual, el sexo anónimo que no compromete de ninguna manera ni crea lazos o vínculos de ningún tipo, es suficiente.

Paradójicamente, este tipo de sitios, en Nueva York suele ser el foco de campañas, desarrolladas tanto por el gobierno local como por organizaciones gay que ya no consideran necesaria la existencia de sitios públicos para el sexo, que ven en ellos un foco de contagio de enfermedades de transmisión sexual.

Algunos otros sitios

Como mencionamos antes, existen otros sitios de encuentro gay en esta ciudad, como gimnasios, librerías, cines, teatros, etcétera, que ofrecen sus servicios a un público mayoritariamente gay. Sin embargo, es preciso tener claro que no necesariamente son espacios creados para la sociabilidad, sino que ofrecen servicios de diversa índole, en los que los sujetos gay suelen interactuar cotidianamente.

Lugares diurnos en México

En México, los sitios diurnos están compuestos principalmente por baños, gimnasios, restaurantes y bares. La mayoría de estos sitios, por supuesto, no son explícitamente gay, sin embargo, existe una cierta complicidad entre dueños y encargados para permitir algunas actividades que otros establecimientos difícilmente aceptarían. Esto ha hecho que esos sitios sean recurrentemente visitados por individuos gay y que, además, sean considerados especialmente atractivos, lo cual representa un ingreso económico superior.

En cuanto a cafés y restaurantes, hay un crecimiento reciente debido a que los dueños, muchas veces también gay, tienen una mirada comercial que los hace explotar las posibilidades económicas que ofrecen los sitios destinados a este tipo de público.

En cuanto a los clubes de sexo, van en aumento en esta ciudad debido a que existe una creciente clientela que gusta de tener encuentros sexuales en lugares públicos, pero manteniendo el anonimato, lo cual crea un cierto sentido de aventura.

Los lugares nocturnos de reunión en Manhattan

La noche gay abarca un gran número de actividades en diversos ámbitos. El bar es un espacio privilegiado, pues es un punto de encuentro y comunicación que muchos eligen para acudir por la noche. Sin embargo, en ambos países existen

importantes diferencias a partir del tipo de consumo que se da en el interior y de la manera en que se ejerce la interacción de sus asistentes.

En los bares de la ciudad de Nueva York la gente convive con amigos, pareja, conocidos o vecinos. Este espacio permite, además, realizar otras actividades que en los restaurantes o cafés no son posibles, como tomar una copa en un cómodo sillón y fumar un cigarrillo, la posibilidad de formar amplios grupos o ir y venir de uno a otro. Esto es posible porque existen muchos bares de barrio, es decir, en el interior de las zonas residenciales.

Los bares, además, suelen contar con música y, en ocasiones, tienen variedad, mesas de billar, juegos electrónicos, etcétera, que resultan muy atractivos para la gente que acude sola y que espera conocer a alguien o simplemente tener compañía por un rato. Los hay muy diferentes unos de otros, desde los que tienen una sobria decoración hasta los *kitch*, los lujosos o los francamente abandonados. Cada público elige el estilo que prefiere, lo cual no siempre tiene que ver con el poder adquisitivo de los visitantes, sino con las preferencias de orden estético o simplemente con el ambiente especial.

Tampoco podrían faltar las discotecas, espacios privilegiados para el baile, donde además se ejerce una amplia gama de formas de interacción, desde el ligue y el encuentro romántico hasta el abierto faje. En estos sitios también hay una gran variedad de posibilidades a las que accede el sujeto gay, de acuerdo con sus apetencias en materia de diversión nocturna.

Estos sitios son especializados, tanto por el tipo de servicios que ofrecen como por las interacciones que se desarrollan en su interior, lo cual permite la convivencia entre diversos sectores sociales, tanto locales como foráneos.

Los lugares nocturnos de reunión en México

En México estos lugares ofrecen una serie de posibilidades en diversos rumbos de la ciudad. No suelen tener letreros o indicaciones que informen o sugieran que son para gente gay, pero el público de alguna manera sabe que, si entra, encontrará un montón de hombres en animadas conversaciones y conviviendo en un ambiente francamente gay.

De los 39 sitios de esparcimiento gay que existen en la zona metropolitana de la ciudad de México y que se anuncian como tales (julio de 1998), 35 se encuentran ubicados en la zona central de la ciudad, principalmente en la delegación Cuauhtémoc y, en menor medida, en las delegaciones Miguel Hidalgo y Venustiano Carranza; los cuatro restantes se localizan en la delegación Benito Juárez y en el Estado de México.



Foto 6. Anuncio de la discoteca *Splash* de Manhattan.

Existen 21 discotecas, ocho bares, tres clubes y cuatro restaurantes. Muchos de estos sitios, en ocasiones se convierten en espacios para público heterosexual y viceversa. De hecho, la oferta de espacios gay en la ciudad de México se ha desarrollado con la creación de discotecas y de bares, pues existen muy pocos espacios abiertamente gay para otro tipo de actividades. Los bares son diversos en relación con el rumbo de la ciudad y con el tipo de lugar; entre los sitios de baile también hay una gran variedad de ofertas, representadas por estilos musicales, espectáculos y otros servicios.

La oferta de espacios de diversión gay en la ciudad de México responde a los ingresos que las distintas clases sociales tienen y a los intereses y deseos de cada una. Mientras que en el centro histórico y en el oriente de la ciudad hay espacios a los que acuden los sectores más bajos, en la Zona Rosa y colonias aledañas hay lugares para las clases populares que aspiran a ascender en la escala social y para las clases medias acomodadas. Finalmente, en el sur de la ciudad existen dos lugares que sólo permiten el acceso a individuos de sectores sociales medios. Por otra parte, siguen existiendo espacios sórdidos, sin embargo se acude a ellos de otra manera, con una actitud más ligada a cierta curiosidad y morbo por esos ambientes.

En esa taxonomía de sitios de diversión habría que enfatizar, entre otras cosas, el tipo de espectáculos que se ofrece. Así, tendríamos desde los que presentan un espectáculo travesti, *stripper* o *table dance*, hasta aquellos lugares en los que existe cuarto oscuro y donde, por lo tanto, la posibilidad de sexo anónimo está presente.

Para algunos, la discoteca es un lugar para divertirse el fin de semana y su importancia radica en que sea un sitio agradable, con buena música y con un espectáculo bien presentado. Para otros, representa un lugar para relacionarse con gente gay y, más particularmente, con su pareja; finalmente, para otros es el sitio de ligue y de encuentro de una posible pareja. Hay quien aprovecha todo el tiempo que le es posible para tener con su pareja esos acercamientos que en sitios heterosexuales no podría tener: besar al otro, abrazarlo, contemplarlo, tomarlo de la mano, etcétera; y otros que solamente desean disfrutar de la música y del baile. Es el sitio donde se convive con los amigos más cercanos, donde se puede pasar un momento íntimo con la pareja, se conocen nuevas amistades, es posible jugar con ese lenguaje que caracteriza a los gay: el joteo, forma de duelo de ingenio y de reconocimiento mutuo.

Así, en la ciudad de México la noche es el tiempo preferido por muchos gay para incursionar ahí donde su interés y su deseo los llevan, haciendo suyo el tiempo de la transgresión.

Conclusión preliminar

Hablar de estilos de vida gay, en Estados Unidos y en México, supone hablar de planteamientos socioculturales diferentes. Si bien es cierto que mucho del estilo de vida gay gringo ha sido retomado en México, a falta de otros referentes culturales, la manera de vivir lo gay en uno y otro país es diferente.

Históricamente, los procesos que llevaron a hacer pública su preferencia en ambos países, así como las construcciones culturales que de ellos derivaron, corresponden a necesidades diferentes de individuos que buscan lograr un reconocimiento social y político y, junto con ello, el respeto a sus garantías individuales y a sus derechos humanos.

Como lo hemos mencionado a lo largo de este texto, existe una gran cantidad de elementos culturales que los sujetos gay mexicanos han retomado de su contraparte estadounidense, sin embargo, la refuncionalización de los elementos culturales ha permitido adaptarlos a la forma de vida que los sectores medios han adoptado para construir una identidad que les permita reconocerse ante los otros, a partir de su orientación sexual.

Por otra parte, hablando de modelos de asociación entre gay, hemos visto que las circunstancias particulares en las que se articulan estilos de vida, desarrollo urbano y formas de organización social en ambos países, han hecho que las formas de concebir una comunidad partan de elementos diferentes. La concentración espacial de los sujetos gay mexicanos no sólo tiene que ver con aspectos de la vida material de esta sociedad, sino que se enfrenta, además, con relaciones familiares profundamente enraizadas y con una débil construcción de lazos afectivos entre las "tribus" gay urbanas. Un conocimiento más profundo de las relaciones intrafamiliares de los individuos gay nos permitirá conocer de qué manera han logrado articular su orientación y sus relaciones con otros individuos gay y con el ámbito familiar en el que se desenvuelven cotidianamente.

Es preciso, por lo tanto, acercarnos al conocimiento de procesos socioculturales específicamente gay en México, así como a sus códigos de comunicación,

el ANTRO

Miércoles
Las mejores fiestas, combinadas
a través de una copa
Cover \$20.-
copa nal. 2x1
de 21-23 hrs.
DISCO MIX

Jueves de Coctel
Cover \$30.- Coctel
y barra libre nal.
21-23 hrs.

Viernes
Cover \$35.- 1 copa

**Sábados pura
diversión**
Cover \$35.- 1 copa

Domingos tardeadas
de las 16-21 hrs. Cover
\$20.- copas nal. 2x1

**ABIERTO AHORA
PARA TODAS TUS
AMIGAS TAMBIEN!**

**El más grande
complejo
para tu
diversión**

**Todo lo que
buscas
está aquí**

SUPER STRIPPERS

**HIGH PERFORMANCE
SHOW**

EROTIC BOYS SHOW

**LA ÚLTIMA SUPERLATIVIZACIÓN, NO LA ÚLTIMA PUEBLO
LAS GRANDES ESTRELLAS DEL SIGLO**
de jueves a sábado

2 SHOWS DIFERENTES DIARIOS

Londres 77
Zona Rosa

DIRECTOR GENERAL
Carlos Candiani

México, D.F.
Tel. 511 16 13

Foto 7. Anuncio de la discoteca El Antro.

emblemas, símbolos y rituales, que nos permitan conocer más a fondo cómo se estructuran sus formas de interacción. Plummer menciona que:

Tales características conllevan implicaciones profundas para nuestras homosexualidades. La búsqueda de un fenómeno unitario denominado "homosexual" se desacredita precisamente porque no hay tal fenómeno unitario. Los observadores más perspicaces de la homosexualidad han sabido esto desde hace mucho tiempo —desde Freud, pasando por Kinseym hasta Foucault. Lo que tenemos es una multiplicidad de sentimientos, géneros, conductas, identidades, relaciones, localidades, religiones, experiencias laborales, capacidades reproductivas, prácticas de socialización, desacuerdos políticos, y demás, que han sido apropiados por unas cuantas categorías burdas tales como "homosexual", "lésbico", y "gay" (14).

Es importante reconocer que cada país desarrolla formas culturales de asociación y de expresión de la diversidad sexual, sin embargo, es necesario que tomemos en cuenta la existencia de una gran diversidad sexual y, en este sentido, que reconozcamos la existencia de homosexualidades, de lesbianidades, de bisexualidades y —¿por qué no?— de heterosexualidades. Entender y comprender que cada uno de estos sectores desarrolla una serie de formas de identidad, de interacción y de expresión, es un primer paso para el conocimiento de la diversidad sexual.

Bibliografía

Augé, Marc

1993 *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona.

Borja, Jordi y Manuel Castells

1997 *Local y Global. La gestión de las ciudades en la era de la información*, Taurus, Madrid.

Cruces, Francisco

1996 *Las transformaciones de lo público. Imágenes de protesta en ciudad de México*, ponencia presentada en el simposio "Lo público y lo privado en ciudades multiculturales", México.

García Canclini, Néstor

1998 "¿Ciudades multiculturales o ciudades segregadas?", en *Debate feminista*, año 9, volumen 17, abril, México.

- 1995 *Consumidores y ciudadanos, Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México.
- Hannerz, Ulf
- 1992 "Cosmopolitas y locales en la cultura global", en *Alteridades, Ideología, simbolismo y vida urbana*, UAM-Iztapalapa, año 2, número 3, México.
- Herdt, Gilbert
- 1997 *Same Sex, Different Cultures. Gay and Lesbians Across Cultures*, Westview Press, Colorado.
- Lumsden, Ian
- 1991 *Sociedad y Estado en México*, Sol ediciones-Canadian Gay Archives, México.
- Maffesoli, Michel
- 1990 *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*, Icaria, Barcelona.
- McCubbin, Bob
- 1980 "La lucha lesbiana homosexual en México", en *Nuestro cuerpo*, Frente Homosexual de Acción Revolucionaria, número 2-3, julio, México.
- 1997 *Metrosource. The gay guide to metropolitan New York*, Spring, N.Y.
- Plummer, Ken (editor)
- 1992 *Modern Homosexualities. Fragments of lesbian and gay experience*, Routledge, London.
- Portal, Mariana
- 1993 "La cuestión de la identidad urbana: una reflexión teórica", en *Boletín de Antropología Americana*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, número 27, julio.
- Pratt Fairchild, Henry
- 1975 *Diccionario de Sociología*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Sánchez, Álvaro y Álvaro López
- 1997 "Gay Male Places of Mexico City", en *Queers in Space: Communities/ Public Places/ Sites of Resistance*, Bay Press, United States of America.
- Sennett, Richard
- 1997 *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Alianza, Madrid.

Weeks, Jeffrey

- 1993 *El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*, Talasa, Madrid.
- 1976 *Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe*, volumen 25, Madrid.
- 1980 "...y salimos a la calle", en *Nuestro cuerpo*, Frente Homosexual de Acción Revolucionaria, número 2-3, julio, México.
- 1994 "¡25 años se festejan!", en *Del otro lado. La revista gay de México y América Latina*, abril, número 14, México.

Nuestra ciudad, nuestra cultura, nosotros mismos

Paloma Escalante Gonzalbo*

Resumen: Este trabajo es una reflexión acerca de la viabilidad de la antropología urbana en una ciudad de las dimensiones de la ciudad de México. La pregunta central es si el antropólogo tiene, dentro de la metodología a su disposición, elementos para dar cuenta de la ciudad como totalidad; se prueba el alcance de conceptos como los "no lugares" y las "culturas híbridas", y se apuesta a la realización de un trabajo etnográfico bastante tradicional.

Abstract: This paper is a discussion about the possibility of making anthropology in a city of the size of Mexico city. The main question is whether the anthropologist has the resources for such approach, and whether or not we are able, with such resources, to refer to the city as a whole. Reviewing the concepts used by modern authors in urban anthropology, it ends up going for a more conventional ethnographic research.

◦. Cómo abarcar, cómo leer, cómo entender y cómo explicar lo que sucede en nuestra ciudad? ¿Qué hacemos con los conceptos disponibles, con las herramientas de la antropología, con las técnicas del trabajo de campo, para hablar de la ciudad más grande del mundo? El objetivo de este trabajo es analizar la viabilidad de los estudios propios de la antropología urbana en el caso de la ciudad de México.

Para mí hay varios caminos y una sola respuesta, la ciudad es abaricable y es inteligible, en tanto la veamos como espejo de nuestra particular cultura, en nuestro particular momento histórico. Este producto cultural nuestro que es la ciudad, constituye un todo al que hay que estudiar como tal, porque los trabajos parciales no dan cuenta de la totalidad, a menos que se analicen como partes de un todo, comprendiendo exactamente el lugar que ocupan dentro de ese "todo".

* ENAH-INAH

La ciudad es un producto cultural de todos nosotros, los que la habitamos y la transitamos cotidianamente; ninguno de sus espacios fue diseñado o construido por entidades abstractas, ajenas a nuestra cultura y al complejo entramado de relaciones sociales del que formamos parte. Cada uno de los territorios es definido en su dimensión, en sus características y en su uso por el juego de fuerzas de los actores involucrados, por las relaciones políticas y económicas que establecemos entre nosotros, y sólo desde esta óptica puede ser interpretado.

¿Podemos hablar de “no lugares” en nuestra ciudad?

Desde esta perspectiva, al menos en nuestra ciudad, y yo diría que es el caso de otras ciudades latinoamericanas, no puede existir algo como los “no lugares” enunciados por Marc Augé (1993), ni tampoco se puede pensar en una ciudad abarcable sólo con datos estadísticos o demográficos, por considerarla un mosaico demasiado diverso o complejo. Hay que encontrar el lugar cultural de cada pieza del mosaico para comenzar a entender la totalidad que ese mosaico forma.

Augé señala que hay un cambio en la percepción del espacio por parte de los sujetos en el mundo moderno y una multiplicación de los “no lugares”, que define

por oposición al concepto sociológico de lugar, asociado por Mauss y toda una tradición etnológica con el de cultura localizada en el tiempo y en el espacio. Los no lugares son tanto las instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes (vías rápidas, empalmes de rutas, aeropuertos) como los medios de transporte mismos o los grandes centros comerciales, o también los campos de tránsito prolongado donde se estacionan los refugiados del planeta.

Desde la lectura que hace un habitante de la Europa moderna, desde su cultura enormemente individualista, ego y etnocéntrico, esto es muy lógico y seguramente permite entender su realidad, lo que queda muy claro en su obra *El viajero subterráneo*, en la cual pretende hablarnos del metro de París; pero un lector tercermundista como yo, sólo puede ver las ensoñaciones y los recuerdos de un intelectual clase media de París, mientras es arrullado por el vaivén del metro. Es muy posible que así sea vivido el metro por la mayor parte de los parisinos y, en ese sentido, nos da muy buena cuenta de lo que ese medio de transporte es para una cultura determinada, pero esto poco o nada tiene que ver con una lectura que de cuenta de nuestra realidad urbana o de nuestros transportes públicos.

¿Cómo podemos entender nuestros ejes viales o nuestro metro sin remitirnos a las movilizaciones, a los conflictos sociales y a las negociaciones que ese trazo implicó? ¿Cómo podemos olvidar las colonias que se desplazaron, las pandillas que se desarticulaban en Santa Fe, las casas que se derribaron o a las que se les quitó terreno, las propiedades que se vieron devaluadas, la gente que vio mermar su patrimonio porque un eje vial tenía que pasar precisamente por su sala o por su estacionamiento, o a los que ganaron por la misma razón? En otro orden de cosas, pero siempre en la misma línea, ¿cómo dejar de pensar en la aprehensión y en el miedo de la adolescente que tiene que tomar el metro aunque sabe que en los amontonamientos y en los empujones será manoseada de manera obscena y no tiene más remedio que hacer de tripas corazón y abordar? ¿Cómo podríamos no mirar al ciego que sube cantando con su cazo de peltre en la mano a cada vagón para pedir limosna? Y la lista sería interminable. En cada espacio se construyen constantemente territorios, cada uno de ellos marcado con un lenguaje corporal, con gestos, con movimientos, con miradas o con palabras, cada uno establece sus fronteras y sabe, porque hay un código que se conoce y se comparte en cada ámbito, a qué atenerse con respecto a los demás. Hay conductas "normales" y otras que nos alarman, todo según el código del espacio en que se desarrollan.

No hay "no lugares" posibles en nuestra ciudad, en donde cada territorio es peleado centímetro a centímetro para nombrarse, definirse, usarse, en donde cada uno depende de un complejo entramado de relaciones sociales y genera otro entramado de situaciones sociales. La planeación central y aséptica de los espacios y de su uso no es real en nuestras ciudades, y los habitantes y los usuarios cotidianos de los mismos somos conscientes de este juego de poder detrás del uso y de la constitución de cada lugar en la ciudad.

La ciudad en dos dimensiones o la utilidad de los mapas

Allá por los años veinte, la Escuela de Chicago comenzó a trabajar sobre el espacio urbano trazando mapas de él y buscando criterios de demarcación que permitieran establecer zonas. En aquel momento la ciudad crecía vertiginosamente, al ritmo que las fábricas y la migración imponían. La planeación urbana era rebasada cotidianamente por la realidad de los asentamientos irregulares, por la falta de servicios, por el incremento de la inseguridad social, etcétera. En aquel momento se podía trazar un mapa en el que se distinguían claramente las colonias residenciales de los barrios obreros, las zonas marginales e, incluso, espacios que se llamaron intersticiales, especie de fronteras urbanas, espacios que se salían

del control y de la planeación central y que eran disputados para su definición, uso y control, por diversos actores urbanos.

En aquella época, los mapas de la ciudad se probaron muy útiles, como en el caso del seguimiento de una epidemia de difteria que permitió rastrear redes de relaciones sociales que antes no se habían considerado. En esa época también se empezó a descubrir que, por más que los pobladores llegaran a la ciudad de muy diversos lugares y culturas, se iban acomodando a lo que llamaron un "modo de vida", con mucho en común para todos y que se imponía rápidamente como constante, aun entre los habitantes de origen rural. El modo de vida urbano se apoderaba de todos, se iba formando una cultura propia del urbícola, independientemente de su procedencia y de su nivel social, surgieron, además, nuevos actores sociales y todos juntos fueron dando forma a esa nueva totalidad, cada vez más compleja.

Traigo a colación esta experiencia porque en ella es muy claro cómo la ocupación y la transformación de un espacio físico, la creación de una cultura y la articulación de los personajes de la ciudad, están íntimamente relacionados y de hecho no se puede entender lo uno sin lo otro.

En lo que sucede con la ciudad de México, hoy en día, hay muchas similitudes y, por más que las dimensiones de la ciudad la hacen muy difícil de abarcar, sigue teniendo ejes articuladores que es fundamental conocer para tener una cabal concepción de lo que son la ciudad y la cultura urbana que en ella se desarrolla.

Tanto la teoría de los no lugares, como la del transeúnte en el espacio urbano o la del viajero subterráneo, nos plantean una de las perspectivas desde las que se puede ver una ciudad moderna, pero sólo es una, y si la aplicamos a nuestra ciudad, no podríamos considerar una clase social a la que le quedara el saco.

La territorialización del espacio y las relaciones sociales

Si nos acercamos con suficiente profundidad, vemos que cada uno de los espacios, aun los transportes públicos, los ejes viales o los centros comerciales, son territorio de unos que otros reclaman, o del que son excluidos; territorios que, en un sentido que se asemeja al de la conquista de las zonas fronterizas en el siglo XVI en el norte de México, una vez conquistados se deben seguir manteniendo sin bajar la guardia. Se construyen barreras y parapetos y se vive con emociones que delatan la conciencia de los usuarios de la existencia de la lucha original que dio lugar al territorio.

Esa conciencia, manifiesta en emociones que inducen ciertos comportamientos, como las "medidas de seguridad" o el odio social, hace que no se pueda hablar, en nuestra ciudad, de un "no lugar", todo el espacio urbano es territorio de alguien o frontera en disputa, y cada disputa por el territorio concluye con un saldo, que se perpetúa por generaciones, en emociones y en comportamientos, que caracterizan a la cultura urbana.

Néstor García Canclini, en *Consumidores y ciudadanos*, habla de "consumidores del siglo XX y ciudadanos del XVI" (198); se refiere a la ciudad de México como a una "Babel desmembrada"; hace notar el "abismo entre la mirada telescópica de las encuestas y la mirada íntima del trabajo de campo", como "diversas maneras parcialmente legítimas de nombrar la misma ciudad inaprehensible" (64).

Si la ciudad de México fuera efectivamente inaprehensible, imposible de comprender como totalidad, cada uno de los actores, de los territorios y de los problemas quedaría sin la posibilidad de explicarse y de entenderse plenamente, ya que cada uno tiene sentido según la posición que ocupa con respecto a los otros en cuanto a su ubicación, tanto geográfica como en el marco de las relaciones de poder y en su propia historia. Los habitantes de la ciudad están relacionados entre sí, tienen todos una expectativa y una concepción sobre los otros y en consecuencia actúan, se relacionan y protagonizan una cultura particular, que no existiría fuera de esa particular ubicación en este particular entramado urbano. Esto no quiere decir que sea fácil abarcar, efectivamente, esa totalidad con las herramientas del antropólogo, pero me parece muy importante trabajar en la búsqueda y en la construcción de la teoría y de la metodología que nos lo permita, ya que otra cosa sería renunciar a la posibilidad de hacer, verdaderamente, antropología urbana. Un avance en este sentido es el planteamiento de Claudio Lomnitz en su libro *Salidas del laberinto*, que propone la forma de encontrar las articulaciones regionales que nos permitan hablar de una "cultura nacional" (426).

En este punto me parece interesante retomar la reflexión que inicia Néstor García Canclini en *Culturas híbridas*, y que continúa en *Consumidores y ciudadanos*, sobre el tema de la identidad. Él menciona que: "La clásica definición socioespacial de identidad, referida a un territorio particular, necesita complementarse con una definición sociocomunicacional..." Lo que resulta útil y claro destacar, es que hay grupos de personas, en el mundo moderno, que se comunican, comparten códigos y aún interactúan, sin compartir espacios físicos, pueden incluso formarse "comunidades", grupos que culturalmente tienen gran homogeneidad y que no son vecinos ni usuarios de los mismos espacios. Pero la relación que estos grupos establecen con los espacios que sí habitan, transitan y utilizan, tam-

bién forma parte de su integración identitaria y, por otro lado, quienes se comunican extraterritorialmente corresponden, en general, a clases sociales medias y altas y no a la mayoría de la población.

Comunicaciones, territorios e identidades

El desarrollo de las comunicaciones es nuevo, aunque no sólo incide en el mundo urbano, como es nuevo también el tamaño que hoy ha alcanzado nuestra ciudad. Retomando nuestras reflexiones, García Canclini continúa con lo siguiente:

¿Qué ciudadanía puede expresar este nuevo tipo de identidad? En la primera parte intentamos pensar al ciudadano actual más como habitante de la ciudad que de la nación. Se siente arraigado en su cultura local (y no tanto en la nacional de la que le hablan el Estado y los partidos), pero esa cultura de la ciudad es lugar de intersección de múltiples tradiciones nacionales —las de los migrantes reunidos en cualquier metrópoli— que a su vez son reorganizados por el flujo transnacional de bienes y mensajes.

Pierden fuerza, entonces, los referentes jurídico-políticos de la nación formados en la época en que la identidad se vinculaba exclusivamente a territorios propios. Se desvanecen las identidades concebidas como la expresión de un ser colectivo, de una idiosincrasia y de una comunidad imaginadas, de una vez para siempre, a partir de la tierra y de la sangre. La cultura nacional no se extingue, pero se convierte en una fórmula para designar la continuidad de una memoria histórica inestable, que se va reconstruyendo en interacción con los referentes culturales transnacionales.¹

A partir de estas afirmaciones, encuentro fuertes puntos de desacuerdo que, además, son importantes para sustentar trabajos y reflexiones posteriores: que el ciudadano esté más arraigado en su cultura local que en “la nacional de que le hablan el Estado y los partidos”, me parece una realidad observable en contextos urbanos y rurales a todo lo largo de la historia; la cultura local tiene un peso mayor en la conformación de la identidad y en los referentes de pertenencia, pero esa cultura local está, a su vez, determinada por el lugar particular que ocupa en el contexto del Estado del que forma parte, una de cuyas manifestaciones

¹ En este punto, me parece muy útil el planteamiento que hace Claudio Lomnitz en su obra *Salidas del laberinto*, en la que presenta un modelo metodológico para desarrollar estudios sobre la cultura nacional en las sociedades complejas.

son los discursos sobre "lo nacional", pero sólo es una de ellas, lo mismo que el pasaporte, que sólo un pequeño porcentaje de la población tiene, es un elemento que sirve como referente de pertenencia a una nación, pero la relación de la cultura local con el Estado, con un Estado en particular, con el mexicano, es determinante en la estructuración de esa entidad, más o menos abstracta, que puede ser la nación. En el medio urbano, y en general en la sociedad moderna, ese Estado está cada vez más presente en casi todos los ámbitos de la vida.

Nos relacionamos directamente con el Estado a través de sus funcionarios y de sus instituciones, todos los días de nuestra vida; cada vez que damos cuenta de nuestra vida privada al registro civil, que accedemos a la educación obligatoria, que transitamos por las calles de la manera establecida, que respetamos las medidas de contingencia ambiental o que aceptamos el absurdo del cambio del horario de verano. La ciudad es un lugar de intersección de múltiples tradiciones, que existían en otro tiempo fuera de ella, pero que son y han sido parte de una nación pluriétnica y pluricultural, que como tal se define y como tal se articula bajo un Estado.

Por otra parte, ese lugar de encuentro, de fusión, de contacto e intercambio, es lo que históricamente han sido las ciudades, sin que eso signifique que no puedan tener un carácter propio.

Fernando Chueca Goitia, en su *Historia del urbanismo*, recoge definiciones que a lo largo de la historia se han dado de la ciudad: "Ordenamiento y control de la naturaleza por el hombre en su máxima expresión", "espejo de instituciones", cima de la historia universal, forma y símbolo de una relación social integrada, un cierto número de ciudadanos, la más comprehensiva de las obras del hombre, nada de lo que se refiere al hombre le es ajeno... Hay muchas definiciones posibles que de alguna forma nos hablan de la ciudad, pero no dan cuenta, plenamente, de todo lo que la ciudad es, no resuelven el problema de encontrar lo que es propiamente lo urbano, del por qué un conjunto humano se llama pueblo y otro ciudad o de cómo, de un día para otro, ese pueblo comienza a ser ciudad... Por otra parte, hay muchas cosas distintas a las que se ha llamado, históricamente, ciudad: la *polis* griega es distinta de la ciudad medieval, que lo es de la villa cristiana, de la medina musulmana, de la ciudad-templo de Pekín o de una metrópolis comercial como Nueva York. Si tratamos de reconstruir la historia de las ciudades en el mundo y en el pensamiento occidentales, vemos que para Aristóteles la *polis*, como conjunto de ciudadanos, se asocia con el surgimiento del Estado; para Alfonso X se trata de los edificios que se encuentran dentro de los muros de la ciudad medieval, hablándonos de control, de poder, de fronteras... la ciudad barroca es residencial, señorial, consu-

midora...lo opuesto a lo que es el campo, el espejo en el que los hombres se ven enfrentados a la naturaleza desde un espacio creado artificialmente, la naturaleza sometida a la cultura.

El ámbito doméstico cobra un sentido nuevo y distinto en la ciudad, variando entre lo que sería, en el mundo occidental, la ciudad doméstica y la ciudad pública, básicamente la anglosajona y la latina. Para el latino la ciudad es para salir y encontrarse con los otros, es ágora, plaza, mercado, lugar de reunión, de discusión de asuntos colectivos. El latino mediterráneo no acierta a comprender que una aglomeración urbana pueda llamarse ciudad si no hay vida exterior y civil, para él la civilización anglosajona es una civilización sin ciudades. La ciudad anglosajona es una ciudad cerrada, en donde continúa desarrollándose la mayor parte de la vida en el interior de las casas, en un ámbito privado. La ciudad mediterránea es abierta, se vive hacia fuera y hasta las casas parecen abrirse y desbordarse hacia las calles por balcones, ventanales y puertas abiertas sobre las plazas; la ciudad abierta es claramente opuesta al poblado rural.

Entre la ciudad doméstica y la ciudad civil, queda la ciudad islámica, que nos interesa por la influencia que tuvo en España y, consecuentemente, en nuestras ciudades latinoamericanas. Aquí, la casa es estrictamente privada, con el patio como desahogo, no ve hacia la calle. No hay fachadas ni calles, no hay plaza como elemento de relación pública; sólo adquieren vida el patio de la mezquita, centro de la vida religiosa, y el zoco o mercado, que es el único lugar realmente bullicioso. Este modelo de ciudad es el producto de una organización social con la vida privada como eje y con un profundo sentido religioso de la existencia. Así, podemos pensar cada tipo de ciudad como la cristalización, en estructuras materiales, de determinadas formas de organización social.

En una primera aproximación, vemos que la ciudad occidental traza las calles y en torno a ellas construye las casas; la ciudad musulmana construye las casas y en torno a ellas las calles van buscando su acomodo entre los huecos que las casas dejan. En España se combinan las dos cosas y se da una clara diferenciación por géneros en el modo de vida urbano: la mujer se queda en casa y espía la calle a través de rejas o balcones; el hombre sale a la plaza, a la calle, y participa de la vida pública.

El carácter de la vida pública no es, pues, lo que define a la ciudad, o al menos hay tres tipos diferentes; no se trata de la extensión o de la cantidad de habitantes, en lo que hay variaciones aún mucho mayores. ¿Qué es lo que distingue a la ciudad de la aldea? Para Spengler se trata de la presencia de un "alma de la ciudad",

...destácase el alma de la ciudad como un alma colectiva de nueva especie, cuyos últimos fundamentos han de permanecer para nosotros en eterno misterio. Y una vez despierta se forma un cuerpo visible. La aldeana colección de casas, cada una de las cuales tiene su propia historia, se convierte en un todo conjunto. Y este conjunto vive, respira, crece, adquiere un rostro peculiar y una forma e historia internas...constituye la imagen urbana en su unidad el objeto de un idioma de formas y de una historia estilística, que acompaña en su curso todo el ciclo vital de una cultura (131; en Chueca: 17).

El aldeano y el ciudadano son seres distintos y no se comprenden el uno al otro. Y sí, podemos pensar que el habitante urbano de una gran metrópoli tiene más elementos en común con urbícolas de otras ciudades del mundo que con los habitantes rurales de su misma nación, sin embargo, esto no significa que el rostro de cada ciudad no esté marcado por la particular historia y cultura nacional que le dio origen, o que se pierda la posibilidad de hablar de una cultura nacional.

Con la Revolución Industrial las ciudades crecieron, aumentando más de cien veces, sin identificarse con la más mínima de las instituciones que caracterizan a la ciudad. Sólo dominó la ley de la producción y del beneficio económico, incluso en el trazo, en el cual la cuadrícula y las calles iguales únicamente beneficiaron a los especuladores de solares.

Modernamente hay ciudades mixtas, en una gran variedad de combinaciones. La ciudad contemporánea se presenta como un monstruo enormemente desintegrado, no es la ciudad pública a la manera clásica, ni una ciudad campesina y doméstica, no es una ciudad integrada por una fuerza espiritual. La primera impresión que se tiene es la de algo desintegrado, caótico, disperso, sin una figura propia. Consta de áreas indeciblemente congestionadas, con zonas diluidas en el campo circundante. En las primeras no puede darse la vida en relación, por la asfixia, en las otras por descongestión. El hombre, en su vida diaria, sufre tan contradictorios estímulos, que él mismo acaba por encontrarse totalmente desintegrado.

Sin embargo, ¿podríamos encontrar a nuestra ciudad y encontrarnos a nosotros mismos en el espejo de la historia, o de las historias, que desembocan en lo que hoy tenemos enfrente?

La ciudad medieval surgió por la necesidad de las murallas y de organizar un sistema de contribuciones para mantenerlas, según Henri Pirenne, era una "comuna comercial e industrial que habita dentro de un recinto fortificado, gozando de una ley, una administración, una jurisprudencia excepcionales

que hacían de ella una personalidad colectiva privilegiada" (Chueca: 26). En el caso de España, coexistían ciudades de este tipo con las ciudades de tipo islámico, los barrios árabes, introducidos durante setecientos años de colonización, que modificaron definitivamente el carácter, sobretudo, de las ciudades de Andalucía.

Los pueblos mesoamericanos, antes de la llegada de los conquistadores españoles, tenían sus propias ciudades, con una concepción y un carácter propio que respondía a los requerimientos de su organización política y social. El trazado semicircular de la ciudad de México, con su sistema de canales y de chinampas, requería de una precisa división del trabajo para mantener el correcto flujo del agua y evitar que ésta se estancara o se desbordara. Tenía una distribución jerárquica del espacio, desde el centro hacia la periferia, horarios y fórmulas propias para el uso de la ciudad: la zona ceremonial y la de los nobles, los barrios de los artesanos, la zona del mercado, los callejones de servicio, los sistemas de recolección de basura, etcétera. Era, además, una ciudad con un mercado impresionante, los cronistas lo describen como el más grande, surtido, variado, ordenado y concurrido de cuantos habían conocido. La ciudad de Tenochtitlan era una ciudad de consumo desde hacía, al menos, seiscientos años, y no era un consumo de productos locales o regionales de primera necesidad, sino que había artículos suntuarios y de todas clases que venían de las distintas regiones de Mesoamérica, de la región maya y hasta de Perú.

Sobre esa realidad, y con sus antecedentes propios, los conquistadores comenzaron la construcción de la ciudad colonial: el centro se impuso sobre todo símbolo del viejo orden y credo y el trazado reticular de las calles, amplias y abiertas, se utilizó para garantizar el control, para evitar concentraciones de gente, inoportunas o peligrosas, en lugares ocultos. No obstante, se repartieron lotes a las familias de los conquistadores, andaluces y extremeños, y ellos fueron transformando los amplios espacios y los lotes cuadrados, para lo cual introdujeron el callejón, la fuente, la comunicación de las casas por los traspatios...todo lo que les permitiera evocar sus pueblos o sus ciudades, tan lejanos. Los servicios se organizaron buscando nuevamente proveer de elementos de control y aclarando simbólicamente las condiciones del nuevo orden. Se establecieron las mercedes de agua para los conventos, que otorgaban al resto de los habitantes su usufructo, en la forma en que lo consideraban conveniente, a través de hidrantes colocados a los lados de sus edificios.

En los siglos XVII y XVIII, tanto en Europa como en las colonias de ultramar, se trató de racionalizar la ciudad, de hacerla más geométrica, considerando que el crecimiento anterior había sido obra del azar. Entonces las ciudades se con-

virtieron en obras de arte, aunque siempre fueron bellas, por ser el reflejo de una concepción del mundo. En el periodo barroco se comenzó a desarrollar la perspectiva y una concepción del espacio artístico, reflejo del poder absoluto del príncipe y de la economía consumidora de la corte.

En Europa durante el siglo XIX, y durante la primera mitad del siglo XX en México, todos los demás valores humanos se supeditaron al despotismo de la producción: se dio un crecimiento desordenado, nuevas instituciones, nuevos habitantes que vinieron de culturas diversas, fábricas...pero todo esto se estableció sobre algo que había previamente, fue otro eslabón en la cadena de una sola historia.

La ciudad se implantó en una tierra que adquirió el carácter de patria, carácter sagrado ya sea por la religión o por la historia. Esta no es opuesta a la noción de campo, es una especie de elaboración o de segunda etapa de esa noción, de la relación del hombre con la naturaleza. La ciudad tiene un ser histórico que se manifiesta en una particular organización física —en instituciones, calles, edificios, luces, tranvías, teléfonos, hospitales, escuelas, etcétera— y en lo que se ha llamado el “alma de la ciudad”, en el conjunto de costumbres, tradiciones, sentimientos...Con todo esto, una ciudad adquiere un carácter y una individualidad por los que siempre es la misma y nunca es lo mismo.

La antropología en la ciudad

Debido a las dimensiones de la ciudad y a las técnicas tradicionalmente empleadas por la antropología y por la sociología, se ha tendido a descalificar a la primera. Sin embargo, hay varias razones que apoyan el desarrollo de la antropología en el medio urbano, como son la construcción de nuevas técnicas y herramientas de análisis, las cuales aportan elementos únicos y muy importantes para la comprensión de los fenómenos urbanos. La antropología logra la exotividad de lo familiar al verlo como un estilo de vida más entre los muchos posibles y, con esta extrañeza frente a lo cotidiano, posibilita un pensamiento fresco e incisivo. Al considerar como unidad de observación a los sistemas de las relaciones sociales y no a los grupos de individuos, como hace la sociología, puede ayudar a encontrar un sentido en el aparente caos de las ciudades modernas. Integrando las relaciones sociales y la cultura, podemos obtener nuevos resultados en el estudio de las ciudades, resultados diferentes de aquellos a los que se puede llegar a través de las formas de acercamiento utilizadas por los urbanistas o por los sociólogos.

Ya Wirth, en *El urbanismo como modo de vida*, en los años cincuenta, puso el énfasis en la densidad y en la heterogeneidad de la población del medio urbano y

en cómo, al depender de las instituciones, más que de las personas, para la propia supervivencia, se establecen relaciones "secundarias" entre los hombres que son despersonalizadas, básicamente, porque se ha renunciado a conocerse. La proximidad física aumenta la distancia social, "como el urbícola está permanentemente expuesto a la heterogeneidad de la ciudad y se mueve entre diversos individuos y grupos llega a aceptar la inestabilidad y la inseguridad como normales".

Una de las aportaciones principales de Lewis fue la idea de que la vida social no es un fenómeno de masas, sino que tiene lugar, en su mayor parte, en grupos pequeños, dentro de la familia, dentro de los hogares, dentro de los barrios, dentro de la iglesia, en grupos formales e informales, etcétera. Plantea que el estudio de la vida social, en la ciudad, debe basarse en el estudio cuidadoso de los pequeños grupos que la forman y en la manera en que éstos se articulan entre sí. Sin embargo, pienso que Wirth no se equivocaba del todo y que lo importante es notar que, en la ciudad, hay una gran variabilidad en el tipo de relaciones que se pueden dar y que, de hecho, se dan. Recientemente, Hanerz habla de que hay que considerar diferentes modos posibles de vida urbana y que el urbícola puede transitar entre varios de ellos a lo largo de su vida.

Hay críticas puntuales de mayor o de menor relevancia a ambos planteamientos, pero la que me parece más interesante mencionar es la que hace Pocock a Wirth, en el contexto de la sociedad hindú. Pocock considera que los planteamientos de Wirth son etnocentristas y que la dicotomía campo-ciudad se da sólo en aquellas ciudades creadas por la cultura occidental, pues no está presente en la India, en donde las ciudades son una continuidad de las aldeas. El sistema de castas llegaba a su máximo desarrollo en la ciudad y en ella el espacio estaba organizado según el orden del universo y no según las necesidades territoriales del comercio o del poder. Considero que este planteamiento tiene elementos interesantes para repensar el caso de la ciudad de México, en donde la nueva ciudad se asentó sobre una cultura urbana profundamente arraigada que, al igual que en la India, no necesariamente se había originado en la idea de la dicotomía rural-urbano.

Para una visión antropológica del urbanismo se deben tomar en cuenta los papeles y las situaciones sociales. En esta búsqueda de la ciudad y de la antropología urbana, hay una estrecha colaboración con los historiadores de la vida cotidiana y de las mentalidades. Planteamientos como los de Goffman se fundamentarían en este tipo de análisis.

Retomando el estudio del espacio y de su territorialización, es importante observar los mensajes implícitos en cada uno de los elementos del paisaje urbano y cómo a partir de ellos se van delimitando los sentimientos, las acciones y

las reacciones de los habitantes de la ciudad, de unos hacia otros y de todos hacia su entorno. Sin conocer la amplia gama de panoramas que la ciudad nos presenta y sin analizar el lugar que cada territorio tiene en el entramado de las relaciones de poder locales, regionales y nacionales, no se puede tener una idea clara de lo que significa cada una de las manifestaciones de la cultura urbana.

Bibliografía

Augé, Marc

1987 *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro*, Gedisa, Buenos Aires.

1993 *Los "no lugares", espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona.

Chueca Goitia, Fernando

1972 *Historia del urbanismo, Siglo XXI*, Barcelona.

García Canclini, Néstor

1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.

1995 *Consumidores y ciudadanos*, Grijalbo, México.

Hannerz, Ulf

1986 *La exploración de la ciudad*, Fondo de Cultura Económica, México.

Lomnitz, Claudio

1995 *Salidas del laberinto*, Joaquín Mortiz, México.

Spengler, Oswald

1972 *Decadencia de Occidente*, III tomos, en Fernando Chueca Goitia, *Breve historia del urbanismo, siglo XXI*, Barcelona.

Wirth, Louis

1960 "El urbanismo como modo de vida", en *American Journal of Sociology*, número 44.

Intervención de comunicación y mediación cultural
en el espacio de las frecuencias del canal 27 de México
y la comunicación de audio 5.02

¿Qué es la comunicación?

La comunicación es un proceso que permite el intercambio de información entre dos o más personas. Este proceso puede ser verbal o no verbal, y puede darse en diferentes contextos y situaciones. La comunicación es esencial para el desarrollo de la sociedad y para el bienestar de las personas.

La comunicación es un proceso que permite el intercambio de información entre dos o más personas. Este proceso puede ser verbal o no verbal, y puede darse en diferentes contextos y situaciones. La comunicación es esencial para el desarrollo de la sociedad y para el bienestar de las personas.

Miscelánea

Intimidad, comodidad y modos de habitar en las casas de las haciendas del Valle Ixtlahuaca-Atlacomulco en el siglo XVII

Rocío Castañeda González*

Resumen: Este artículo representa un intento de acercamiento a la vida doméstica de quienes habitaban las casas de las haciendas del valle Ixtlahuaca-Atlacomulco en el siglo XVII, a través de los objetos que aparecen detallados en los inventarios de las testamentarías, de los arrendamientos y de las dotes. El menaje de la casa y algunos indicios de la disposición de los espacios permiten tratar de descubrir aspectos como la intimidad y la comodidad en este periodo.

Abstract: This paper is an attempt to describe to domestic life of those who inhabited the haciendas' dwellings in the Ixtlahuaca-Atlacomulco Valley in the seventeenth century; the author does this throughout the objects that were registered in the inventories of testaments, leases and dowries. These objects, as some indications about space usage, help us to discover aspects such as intimacy and comfort in a Mexican rural area during this period.

Desde la década de 1580 se produjo una oleada de concesiones de tierra que dio paso a una ocupación progresiva del Valle Ixtlahuaca-Atlacomulco, que se extiende hacia el noroeste del Valle de Toluca. Alrededor de 1630 el proceso de apropiación de la tierra por parte de los españoles estaba prácticamente culminado. Sin embargo, la mayoría de las propiedades se seguían denominando estancias o caballerías de tierra, lo que denotaba una ocupación aún informal de la tierra. Con el término informal quiero decir que la mayoría de las propiedades carecían de instalaciones productivas y de viviendas como centros rectores de la producción. A partir de la citada década de 1630 comenzó un periodo caracterizado por el auge de la construcción de casas y de edificios destinados a la producción. Conviene enfatizar que ese proceso de construcción

* ENAH-INAH

de viviendas corrió paralelo y fue parte de la consolidación de la hacienda como unidad productiva, con un espacio delimitado, con un nombre específico y con lazos más duraderos entre la fuerza de trabajo y la unidad de producción.

El objetivo de este artículo es brindar una aproximación a las viviendas que habitaron los individuos que llevaron a cabo la empresa de transformar las estancias o caballerías de tierra en unidades de producción más complejas a través de un trabajo progresivo. Se pretende usar la casa como un medio para tratar de internarnos en los modos de habitar de estos hombres, dependiendo de su estatus social y económico. La existencia de ciertos espacios, su distribución, en la medida en que es posible identificarla, y los objetos que formaban parte de cada uno de ellos permiten por lo menos intentar extraer algunas conclusiones acerca de la intimidad, de la comodidad o del lujo disfrutados por esa sociedad.

Las fuentes

Este trabajo está basado en los inventarios que se encuentran tanto en documentos notariales como en algunos litigios por tierras. Eran diversos los motivos por los cuales se elaboraban las relaciones de bienes de las personas y es necesario señalarlos, dado que de ellos se derivan algunos problemas metodológicos respecto a las deducciones a las que se puede llegar sobre el comportamiento de los individuos. Una de las razones para la generación de inventarios era la realización de las testamentarías; los litigios y la repartición de herencias también exigían el enlistamiento cuidadoso de los bienes y, finalmente, los arrendamientos motivaban la relación de las características de la propiedad y de los bienes incluidos. En el caso de los testamentos casi nunca se incluía el valor monetario de los bienes. En los arrendamientos sólo se indicaba el monto global de la renta, pues era innecesario registrar el precio de cada uno de los objetos relacionados. En cambio, la distribución de las herencias y los litigios que con frecuencia se desprendían de las reparticiones sí requerían la asignación de precios a los bienes inventariados. De las distintas características de los documentos utilizados se desprende la imposibilidad de elaborar cuadros comparativos completos. El hecho de que no se registraran en todos los casos los valores de cada uno de los objetos impide confrontar la cantidad de dinero que los individuos dedicaban a su bienestar personal, a los objetos que reafirmaban su estatus frente a los demás, así como el que destinaban a la inversión en factores productivos. Una confrontación exhaustiva de lo que gastaban los individuos en cada uno de esos tres rubros podría indicarnos qué valoración daban a cada uno de esos aspectos de su vida.

Una dificultad más es que aunque se asentara el precio de los bienes en los inventarios, a menudo el valor de la casa no está deslindado del asignado a la tierra y a las instalaciones productivas. Esto imposibilita llegar a conclusiones acertadas acerca de la relación que guardaba el valor de la vivienda con respecto al de los bienes dedicados a la producción y en ese sentido descubrir cuestiones como la ostentación, definida como el uso de objetos no empleados en el trabajo que por su valor reafirman el estatus social del individuo. La muestra de casas utilizada en el trabajo se reduce aún más si se consideran aquellos casos en los que se encuentra el valor de la casa pero no los espacios que la componían.

Así, tanto los inventarios como los documentos jurídicos solamente permiten inferir, a partir de aspectos materiales, que los individuos realizaban tales o cuales actividades, que algunas tareas eran concebidas de determinada forma o bien qué características poseían los espacios en los que se desenvolvían cotidianamente, pero la valoración exacta que se daba a cada uno de los objetos inventariados es algo que se nos escapa. Por otro lado, surge la interrogante acerca de si los objetos relacionados por el testador o que formaban parte del cuerpo de una herencia en litigio eran los únicos que se encontraban en la casa, pues es posible que los individuos que cohabitaban en ella poseyeran otras pertenencias.

Una vez expuestos algunos de los límites del uso de los inventarios como fuentes para el estudio de la vivienda, es conveniente advertir que en este artículo sólo se encuentran señaladas tendencias con base en el material documental disponible. En este sentido, el artículo más que arrojar resultados concluyentes plantea a menudo problemas para una investigación más profunda.

Una élite provincial

Antes de entrar en materia, debe quedar claro quiénes eran o a qué grupo social pertenecían los individuos que habitaban en las viviendas del Valle Ixtlahuaca-Atacomulco. Entre las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII se produjo un cambio en el concepto de la riqueza y en la manera de obtenerla. Durante los años posteriores a la conquista, la forma de hacerse rico en el área rural era a través de las encomiendas, que no involucraban el trabajo de los recién llegados, que implicaban aspiraciones nobiliarias y, además, los encomenderos rara vez vivían en los lugares que les eran encomendados. Se limitaban a tener tratos con los caciques y era común que ni siquiera conocieran el área en la que estaban ubicadas.

Existía otro grupo, el de los segundones o administradores de los encomenderos, que aprovechando su posición para el establecimiento de pequeñas empresas de crianza de cerdos o de pequeñas labores, protagonizaron el proceso de ocupación de las tierras provinciales. Lockhart describe bien las características de estos individuos:

Una característica definida de los granjeros no encomendados y de los ganaderos era su relativa marginalidad en el mundo hispano. Eran con frecuencia iletrados, de origen social humilde, llegados tarde a México, extranjeros (especialmente portugueses), o todas estas cosas juntas... Su posición relativa y su perfil era, pues, exactamente la de los estancieros o empleados rurales de los encomenderos durante el periodo de la conquista (Lockhart: 131-138).

En realidad fueron estos individuos quienes hicieron del área de estudio su lugar de habitación. Si bien los beneficiarios del auge de la concesión de mercedes que se presentó entre 1580 y 1600 fueron los miembros de la élite de la ciudad de México, estos primeros mercendados no establecieron sus viviendas en las nuevas propiedades.¹ Los inventarios de algunas viviendas de fines del siglo XVI indican que aunque los propietarios explotaran directamente sus propiedades, no vivían ahí. Un ejemplo entre muchos lo constituye una estancia de Benito Gómez Maya en la parte occidental de Ixtlahuaca en la que se encontraba una cantidad considerable de ganado y de aperos, pero como menaje de la casa sólo había una mesa con sus bancos, una sartén de cobre viejo, dos jícaras de Michoacán, un candado y dos ollas para leche. Benito Gómez Maya residía en la villa de Toluca y los objetos registrados en su casa de Ixtlahuaca sugieren más bien un uso circunstancial (Iracheta: 56-57).

A medida que las estancias o caballerías de tierra formaban propiedades más complejas y daban paso a las haciendas, el campo se hacía un lugar más propio para habitar, según indica Iracheta: "Éstas ya no son más lugares para albergar ganado o sembrar la tierra únicamente. Ahora pueden adaptarse a la vida do méstica con la mayor comodidad posible o de plano con un lujo ostentoso" (72).

¹ Es muy significativo que en aquellos casos en los que se registró el lugar de vecindad, los beneficiarios de las mercedes eran en su mayoría de la ciudad de México, sólo uno era de la villa de Toluca y el resto era miembro de la nobleza indígena del área. Varios de ellos eran parientes de los encomenderos de la zona o eran los propios encomenderos (Castañeda: 275-280).

Sin embargo, no fue la élite de la ciudad de México la protagonista de esta historia, sino, una vez más, los que desplazados de la ciudad de México buscaban un mejor lugar en provincia, accediendo a la tierra por medio del arrendamiento o por medio de ventas posteriores de tierra.² Estos agricultores y ganaderos residentes en el Valle de Toluca y en el Valle Ixtlahuaca-Atlacomulco se fueron convirtiendo gradualmente en una aristocracia local, gracias a la tendencia de los encomenderos a desplazarse siempre hacia la ciudad de México (Lockhart: 490). En este trabajo el grupo que sirve como parámetro para establecer una jerarquía social el de esta élite provincial que, en gran medida, fue la expresión de los cambios ocurridos en el siglo XVII con respecto a la obtención de beneficios de las tierras conquistadas. Las generaciones posteriores a los conquistadores venían con una nueva mentalidad en lo que se refería a las formas de explotar la tierra y la mano de obra.

La vivienda como elemento simbólico de la hacienda

Cabe señalar que en las primeras décadas del siglo XVII la propiedad se encontraba en una transición de estancias y caballerías de tierra hacia la estructura más compleja de la hacienda. Precisamente en ese periodo de cambio existe ambigüedad en los términos con los que se denominaban las propiedades que se estaban conformando. Nickel utiliza una serie de elementos para caracterizar a la hacienda que incluyen el dominio de los recursos naturales, el dominio de la fuerza de trabajo y el dominio de los mercados regionales-locales (Nickel: 19). Sin embargo, haciendo a un lado esos criterios metodológicos, lo que se trata de entender es a qué denominaban hacienda los individuos de principios del siglo XVII. Así, al enfrentar el problema de la terminología usada en los documentos y de establecer a partir de qué momento un individuo de la época llamaba a una propiedad hacienda, se encuentra uno con que un criterio fundamental era el hecho de que contara con una vivienda (Castañeda: 88).

La presencia de una casa dentro de la propiedad se traducía en el símbolo de un nuevo tipo de dominio social, diferente al que sostenían los encomenderos. La vivienda simbolizaba una relación más cercana con el propietario o con el administrador. A medida que la vivienda evolucionaba y se le añadían nuevos elementos, se reforzaba ese dominio. Por ejemplo, el hecho de que se diera cierta

² En el capítulo dos se enuncian detalles de varias transferencias de las primeras mercedes de tierra. Como se indica, fueron contados los mercendados parientes de encomenderos y de otros miembros de la élite de la ciudad de México que conservaron sus propiedades en el Valle Ixtlahuaca-Atlacomulco (Castañeda).

disposición a los elementos de la construcción implicaba que la hacienda ejercía un dominio que iba más allá del simple control de la mano de obra.³ En este sentido destaca el papel asignado a la construcción de una capilla dentro de la propiedad, pues ésta no sólo significaba prestigio para el propietario, sino también el principio de una identificación de los trabajadores con un nuevo espacio para habitar, diferente al de los pueblos de los que provenían.

También es conveniente mencionar que cuando se unían varias haciendas en manos de una sola persona casi siempre se establecía una relación de dependencia administrativa hacia una de ellas, que se convertía en el centro a partir del cual se tomaban las decisiones económicas y quizá también se erigía en el centro de la vida religiosa de las demás, pues en la vivienda de la unidad productiva principal se encontraba la capilla.

Los arrendatarios desempeñaron un papel fundamental en la construcción inicial y en la evolución de las viviendas del Valle Ixtlahuaca-Atzacomulco. De 76 arrendamientos registrados en el área durante los años de 1630 a 1700, en 11 casos la vivienda era muy precaria, de madera o de césped, a menudo cubierta con zacate y generalmente compuesta de una sola habitación. En nueve casos se estipuló en el contrato de arrendamiento que el arrendatario construiría la casa de adobe y el techo de tejamanil. En otros siete contratos el arrendatario se comprometió a entregar mejoras en la vivienda al final del periodo de arrendamiento, las cuales usualmente consistían en el arreglo o en la construcción de aposentos o de instalaciones productivas; en cuatro casos se señaló que la casa estaba en muy mal estado. Algunas veces se indicó que la casa estaba cayéndose pero no se acordó la realización de mejoras en ella. En 32 casos no se asentaron las características de la casa y sólo en cuatro se mencionó que la casa y en general las instalaciones, estaban en buen estado (Castañeda).

Como se puede apreciar, en casi la mitad de los casos los arrendatarios intervinieron en la transformación de las casas que arrendaron. Sin embargo, es difícil establecer hasta qué punto este sistema afectaba sus condiciones de vida. A simple vista parece que su vida cotidiana era extremadamente precaria, pero antes de llegar a esa conclusión se debe tomar en cuenta quiénes eran los arrendatarios. En algunos casos es posible inferir que éstos no se trasladaban a vivir a la propiedad que arrendaban, en virtud de que se trataba de propietarios del área que por alguna razón decidían arrendar alguna propiedad aledaña a las

³ Bracamonte indica que a medida que las plantas de las haciendas pasaban de su estado formativo a uno de desarrollo, las construcciones simbolizaban cada vez más las diferencias sociales entre propietarios y trabajadores. Por ejemplo, la disposición de las casas de los trabajadores en torno a la casa del propietario (69-70).

suyas, en cuyo caso seguramente no sufrían carencias.⁴ En el caso de los que eran originarios de otras áreas, también es difícil saber si emigraban a la propiedad arrendada o la encargaban a algún trabajador de confianza, por ejemplo, cuando se trataba de curas. De cualquier manera, es dable plantear que en las viviendas arrendadas de construcción más sencilla se carecía de comodidades, ya que normalmente se menciona la casa con un mobiliario mínimo. Por ejemplo, en 1622 José de Covarrubias arrendó a Andrés López una hacienda en la zona de Jiquipilco, con alguna cantidad de ganado, su vivienda y como único mobiliario, una banca y una mesa; aunque aquí nos enfrentamos a la ausencia de información sobre los posibles objetos que pudiera haber llevado el arrendatario (AGNEM: 1, 2012, 2-5).⁵

Algunas viviendas evolucionaron sin que sus propietarios intervinieran en absoluto en la construcción porque casi siempre se trataba de miembros de la élite de la ciudad de México. Por ejemplo la hacienda Toxico, propiedad de don Bartolomé de Sámano Medinilla, hermano del encomendero de Zinacantepec, estuvo arrendada tres veces consecutivas entre 1637 y 1645 y en ese lapso se contruyó la casa, pues en el primer arrendamiento no se mencionó la vivienda, mientras que en 1645 la propiedad fue arrendada con una casa de adobe, cubierta de zacate y en buen estado. (AGNEM: 13, 2, 121-121v; 16, 2, 109-110v; 14, 2, 138-139v)

Algunos arrendatarios terminaron por comprar las propiedades que arrendaban, u otras dentro de la misma zona, convirtiéndose en propietarios residentes en sus pequeñas o medianas propiedades.⁶ En suma, los grupos medios, que según Lockhart constituyeron una aristocracia local, y el grupo de arrendatarios y de pequeños propietarios fueron los que hicieron de las casas de la zona sus lugares de residencia.

¿Ostentación o mesura?

Abordar el tema de las casas de las haciendas del siglo XVII implica hacer referencia, aunque sea somera, al significado que tenía para esa sociedad el entorno material y los valores que giraban alrededor de él. Maravall señala que en la sociedad del siglo XVII, tan jerarquizada, el honor actuaba doblemente como

⁴ De los 76 arrendamientos registrados, en 24 de ellos se trataba de individuos de la misma región, algunos de ellos poseían propiedades y otros eran miembros de familias de la zona que no habían resultado herederos de propiedades.

⁵ El primer número corresponde a la caja, el segundo al expediente y el tercero al número de fojas.

⁶ Pedro de Arzate, un arrendatario del área de Jiquipilco, es un buen ejemplo de los arrendatarios que se hicieron de las propiedades que arrendaban y que después se quedaron a residir en ellas (Castañeda: 183-186).

factor de integración, en primer término como elemento discriminador de estratos y de comportamientos y, en segundo lugar, como principio distribuidor de reconocimiento de privilegios. El honor no sólo comprendía las cuestiones de sangre sino que se expresaba en muchos aspectos de la vida de los individuos. Para ocupar un lugar privilegiado en esa sociedad

[se] debe ser mejor nacido y mejor educado, tener mejores maneras, llevar mejores ropas y llevarlas con más gracia, vivir en una casa más amplia y hermosa, hallar recreo en diversiones más refinadas y exigentes, observar su moral más rigurosamente, estimando sobre todas las cosas un delicado sentimiento del honor: en suma, no olvidar nunca su superioridad sobre la chusma (Maravall: 40-41).

Según Maravall, el honor tenía sus manifestaciones externas a través de las cuestiones materiales de la vida de los individuos. En la misma línea, Durand expone que los españoles que emigraron a América otorgaban una gran importancia a su vida material, lo cual se debía a su necesidad de reafirmarse frente a España. Así, los individuos que llegaron a América en los años posteriores a la conquista gastaron sumas estratosféricas en la construcción de templos y en su ornamento, lo mismo que en casas suntuosas que iban de acuerdo con sus aspiraciones nobiliarias: "Ya en la segunda mitad del XVI, el humanista Cervantes de Salazar escribe que en la calle de Tacuba, las casas sin excepción son magníficas, hechas todas a gran costa, cual corresponde a vecinos tan nobles y opulentos" (Durand: 65). Como siempre, la nueva aristocracia indiana quería ilustrar sus blasones hidalgos con palacios tan grandes como los de España.

La idea del derroche en la vivienda, en el vestuario y en las iglesias ha permeado en gran medida la idea que se tiene de la élite novohispana. Si bien la élite formada por encomenderos y por otros personajes encumbrados de la ciudad de México, como los propietarios de mayorazgos, que también contribuyeron a generalizar la idea del ausentismo en las propiedades rurales, gastaron fortunas en la construcción de verdaderos palacios, no ocurrió lo mismo con la élite provincial que adquirió forma en el siglo XVII. Aunque esta élite se proporcionaba ciertas comodidades a las cuales no tenían acceso individuos ubicados más abajo en la escala social y ello formó parte de su sentido del honor, como lo expone Maravall, en realidad gastaba sumas moderadas en la vivienda y en el menaje de la casa, en comparación con el valor total de las propiedades.

Aunque utilizamos una muestra limitada, de ella se pueden colegir algunas cuestiones interesantes. De 95 propiedades registradas en toda el área de estudio durante el periodo que va de 1630 a 1700, únicamente en nueve casos aparecen cuidadosamente desglosados los precios de todos los bienes que formaban parte de ellas.

En el Cuadro 1 aparece la distribución del valor de cada uno de los rubros que integraban esos inventarios. Es posible observar que sólo en dos casos el valor de la vivienda rebasó el 10 por ciento del valor total de la propiedad, y sólo en el caso de la hacienda Sila la Vieja, que era la de mayor valor, el monto de las joyas alcanzó un 2.1 por ciento del valor total de la propiedad. Un indicador del bajo valor de las casas del Valle Ixtlahuaca-Atlacomulco está dado por la comparación de su precio con el de los esclavos. El valor de la vivienda de la hacienda de San Onofre era casi similar al de dos esclavos (AGN, Tierras: 1737). Los materiales de construcción de la mayoría de las casas del área eran: piedra en los cimientos, adobe en las paredes y tejamanil en los techos. Cuando contaban con corredores, los pilares casi siempre eran de ocotegolote (Villegas: 60).

En una muestra de 11 dotes también encontramos que los rubros que alcanzaban un valor más alto correspondían a factores productivos, trátase de esclavos, ganado o dinero en efectivo (véase el Cuadro 2). En siete de las 11 dotes tales factores representaron un valor superior al 40 por ciento del total de la dote. En cambio, en siete dotes las joyas significaron menos del 10 por ciento y, en dos casos, no incluyeron joyas. En conclusión, el derroche y la ostentación en casas palaciegas no predominaban entre los miembros de la élite provincial.

La intimidad

Braudel señala que si bien la decoración de la casa se llenó de muebles ostentosos en Francia, en Inglaterra y en los Países Bajos en el siglo XVII, la intimidad no apareció sino hasta el siglo XVIII, pues la cama todavía se encontraba en la misma habitación en que comían los habitantes de la casa (261-263). Rybczynsky comparte con Braudel la idea de que la Europa del siglo XVIII se caracterizó, en lo que se refiere a la vivienda, por el deseo de mayor intimidad (95). Por su parte, García González, en un trabajo sobre la casa en la ciudad de Zacatecas en el siglo XIX, indica que las manifestaciones del deseo de mayor intimidad comenzaron a aparecer hasta el siglo XIX, las cuales, en términos arquitectónicos, consistieron en la reducción y en la multiplicación de las habitaciones; en la creación de espacios de comunicación que permitieran entrar sin pasar por las otras habitaciones, por ejemplo, escaleras privadas, pasillos, corredores y

vestíbulos; en la especialización de las habitaciones y en la diferenciación de la vivienda destinada a la búsqueda de la intimidad y en la dedicada al trabajo (39).

Es difícil inferir la existencia del sentido de intimidad, definido como el gusto por lo secreto, únicamente a partir de los elementos arquitectónicos, sin tener conocimiento del número de habitantes dentro de la casa, pues como explica Rybczynsky, la intimidad no estriba sólo en la funcionalidad de las habitaciones, sino en la forma en que la habitación expresa el carácter o las emociones de su propietario, y eso es precisamente lo que se nos escapa en los inventarios (53-54). No encontramos en ellos la disposición del mobiliario ni el número de personas que dormían en una habitación. Sin embargo, los elementos de la construcción nos permiten llegar a algunas conclusiones. En primer lugar, parece que las casas de la élite y de algunos medianos propietarios del Valle Ixtlahuaca-Atlacomulco ya habían alcanzado un nivel de desarrollo que permitía la intimidad familiar en el siglo XVII.

En la introducción del artículo se explicó que desafortunadamente no en todos los inventarios se describe la planta de las casas.⁷ Así, únicamente se especificó la composición de la planta de 36 casas, de las 95 propiedades que se registraron en toda el área de estudio (véase el Cuadro 3). En seis de los 36 casos se menciona la existencia de un patio central en torno al cual se disponían las habitaciones. La presencia de este elemento probablemente reflejaba el deseo de aislar la vida interior de la casa del mundo exterior, sin embargo, la intimidad que proporcionaba a la familia era muy relativa, en virtud de que en las haciendas las viviendas no habían sido concebidas sólo para habitar. Es importante considerar el lugar en el que estaban ubicadas las instalaciones productivas, pues de esto dependía el grado de intimidad de la familia.

En el caso de la hacienda de San Antonio Tlachialoya está claro que la caballeriza, la galera y las zahurdas ocupaban un lugar en torno al patio central, mientras que en otras casas sólo la caballeriza se encontraba dentro de la planta de la casa, en cuyo caso el patio central se convertía en un lugar de trabajo en donde se realizaba el movimiento de los animales de tiro (Seminarios...: 86). De cualquier manera, el hecho de que el resto de las instalaciones productivas se encontraran fuera de la vivienda implicaba que el acceso al patio probablemente estaba limitado a los trabajadores de confianza.

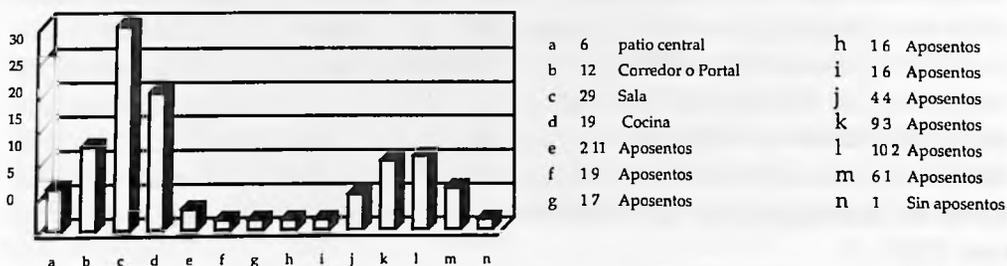
⁷ La lista de las 95 propiedades fue tomada de Castañeda González (305-306). Es conveniente aclarar que las 36 propiedades que aparecen en el Cuadro 3 de este trabajo son las únicas cuyos inventarios incluyeron la descripción de la planta de la casa.

Otras casas, aunque no contaban con patio, contenían otro elemento constructivo que sugiere el aislamiento de los espacios destinados a la familia: el corredor o portal. Este se encontraba presente en 12 de las 36 plantas de vivienda descritas, lo que implica que las habitaciones tenían entrada independiente. No obstante, quizá el corredor servía para restringir la entrada a las personas que no residían en la casa, pues a menudo las habitaciones contaban con puertas que permitían la circulación interna de la familia.⁸

La presencia de la sala podría considerarse como el elemento más contundente del deseo de aislar el resto de la casa de la mirada de los extraños, en esta etapa en la que la planta de la hacienda aún se podía considerar en estado formativo. En 29 de las 36 casas registradas en el Cuadro 3 existía una sala, incluso en las viviendas más pequeñas y con menor grado de especialización en las habitaciones.

La propia especialización en las habitaciones implica un sentido de intimidad entre los miembros de la familia. Las casas variaban en cuanto a su tamaño, pero en 19 de ellas se registró la existencia de una cocina y la mayoría de ellas contaba con dos ó tres aposentos. Las más desarrolladas tenían siete, nueve y hasta 11 aposentos. Algunas contaban con elementos tan especializados como una despensa, una recámara junto a la sala y oficinas de trabajo (Véase la Gráfica 1).⁹

Gráfica 1. Distribución de los elementos de las viviendas en el Valle Ixtlahuaca-Atlacomulco, siglo XVII



⁸ Villegas indica que el clima frío del área de Toluca, que abarca también el Valle Ixtlahuaca-Atlacomulco, hacía necesario que las casas en esa zona contaran con comunicación interna (62).

⁹ Aparentemente la recámara era un aposento destinado a guardar los vestidos. *Diccionario de autoridades*, 1964, III: 511. En cambio, Ariès indica que la cámara era un espacio aledaño a la sala, pero separado de ella por una puerta con cerradura y con cerrojo en donde se encuentra una cama. La cámara era un lugar íntimo por excelencia, pues en él se realizaban cosas que proporcionaban placer en secreto, a diferencia del espacio destinado al público, que era la sala (III: 219-220).

Si bien los elementos arquitectónicos ya señalados, es decir, el patio, el corredor y la sala, apuntan a la separación de los espacios a los que podían tener acceso los extraños de los que estaban reservados a la familia, la intimidad existente entre sus miembros requiere el estudio de las costumbres relativas a la estructura de las familias residentes en las viviendas, esto es, si se trataba de familias nucleares o de familias extensas y el promedio del número de hijos.

Las leyes de la herencia que se aplicaban en la Nueva España señalaban la división igualitaria de los bienes entre todos los hijos de un matrimonio, pero casi siempre se hacían arreglos para que sólo uno de ellos se quedara con la casa o bien ésta se remataba con el propósito de dividir el efectivo en partes equitativas. A menudo uno de los hijos de la familia adquiría la propiedad por remate.¹⁰ Con todo, se requiere de una investigación profunda a fin de saber si en cada vivienda sólo residía la familia nuclear. Además, se debe averiguar si los sirvientes o los esclavos destinados al servicio doméstico habitaban en la casa (Aguirre: 57). Por lo tanto, es dudoso que en las viviendas de dos ó tres aposentos cada miembro pudiera aislarse completamente del resto de la familia. Es decir, parece que el nivel de intimidad alcanzado en esta etapa en la mayoría de las viviendas se reducía a aislar de los visitantes las habitaciones en las que dormía la familia. Éstos sólo podían llegar a la sala.

El aislamiento o la intimidad entre los miembros de la familia era más factible en las casas de la élite provincial más encumbrada. Por ejemplo, la casa de la hacienda de San Nicolás, que contaba con 11 aposentos, era propiedad de don Nicolás Sotelo de Betanzos, uno de los herederos de la encomienda de Jiquipilco (AGNEM-Not: 1 14 2, 203v-205v). Nixini, una de las haciendas que formaba parte del complejo de unidades productivas del mayorazgo de Cuevas, contenía siete aposentos. En estas casas se encontraban elementos adicionales destinados a lograr una mayor intimidad, por ejemplo, en el inventario de la hacienda de San Nicolás se enlistaron un pabellón y dos antepuertas. En el inventario del menaje de la casa de la hacienda de San Onofre también se mencionó la existencia de dos antepuertas¹¹ (AGNEM-Not 1: 32, 2, 444-446 y 479-488v; AGN, Tierras: 1737).

A partir de 1670 también comenzaron a aparecer chapas o aldabas en las puertas. En los inventarios no se indica si las puertas estaban colocadas en las sa-

¹⁰ Algunos casos de transferencias y de los mecanismos de eliminación de algunos de los miembros de la familia para que sólo uno se quedase con la propiedad se encuentran en Castañeda: 116-120.

¹¹ La antepuerta se define como la cortina que se ponía en las puertas por abrigo o por decencia, para que no se registrara desde afuera el aposento (*Diccionario de autoridades*, I: 306).

lidas exteriores o si también las había en las comunicaciones interiores, no obstante es posible afirmar que se trataba de otro elemento que contribuía a reforzar el aislamiento del interior de la casa del mundo exterior.¹² En algunos casos incluso se enfatizaba el retraimiento de la vivienda. Tal fue el caso de la descripción de la casa de la hacienda de San Antonio Cañiza: “sala con puertas y llave, galera, portal, en el portal una cocina chica, caballeriza con puerta sin llave, sala, aposento y recámara, todo cerrado” (AGNEM-Not 1: 24, 2, 40v 42).

La sacristía sólo aparece en dos casas, la de la hacienda de San Nicolás y la de Nixiní, ambas pertenecientes a dos de los propietarios más prestigiados de la región, como se mencionó en páginas anteriores. En la última de ellas la sacristía tenía salida al patio central de la casa y es posible que la de San Nicolás también la tuviera. Así, en estas casas el único espacio abierto a los trabajadores era el de la capilla, pero los habitantes de la casa ni siquiera tenían que salir para tener acceso a ella.

La construcción de viviendas aledañas a la principal para el uso de los trabajadores de confianza parece que fue un elemento inusual en las casas del siglo XVII, pues sólo se registró en dos casos y en uno de ellos, el de la hacienda de Nixiní, fue de una fecha relativamente tardía, pero muestra que el deseo de intimidad de la familia iba ganando terreno.

La comodidad

Muchos objetos inventariados sugieren que en las casas de la élite se daba importancia a la comodidad de sus habitantes, lo cual a su vez refuerza la idea de que en estas viviendas el sentido de la intimidad estaba más desarrollado, ya que prestaban atención a la ropa blanca y otros elementos de las habitaciones que no se mostraban al público, pero que sí estaban destinados al disfrute personal. En el Cuadro 2, referente a las dotes, se muestra que la ropa de las habitaciones ocupaba en la mayoría de los casos un lugar más importante que las joyas.

Un recorrido por algunas de las casas de la élite nos muestra la existencia de objetos que proporcionaban comodidad a sus ocupantes. Sin embargo esta impresión cambia al establecer una relación entre el tamaño de la vivienda y la can-

¹² Véanse, por ejemplo, los inventarios de las haciendas de San Miguel (1670), de la Concepción (1674), de San Isidro Nenaxi (1684) y de San Antonio Cañiza (1699), en: caja 1, exp. 31 4, fojas 70-73v; caja 32, exp. 3, fojas 204-205v, y caja 36, exp. 6, fojas 1-14.

tividad de ropa de cama y los muebles de los aposentos, pues entonces se aprecia que en realidad los interiores de las casas no se caracterizaban por el abigarramiento de lujos. Por ejemplo, en la casa de la hacienda de Santa Isabel, que tenía nueve aposentos, sólo había siete colchones y dos camas, una de madera ordinaria y otra de nogal. Se inventariaron solamente dos colchas y tres sábanas, dos deshiladas y una de paño blanco. Solamente había dos armarios, aunque se registraron varias cajas. Las seis sillas que había en toda la casa eran viejas y de vaqueta (AGNEM- Not 1: 23, 5, 61-74v). Este mobiliario, mínimo para una casa de tal tamaño, nos remite al problema planteado al principio del artículo: saber si los demás miembros de la familia poseían otros objetos existentes en la casa o bien si, como sugiere Ariés, el mobiliario se concentraba sólo en las habitaciones principales, por ejemplo las camas, lo que nos conduce a preguntarnos sobre las costumbres relativas a los modos de dormir.¹³ La presencia de dos escritorios indica, por otra parte, que el propietario contaba con un lugar especializado para realizar las tareas relativas a la administración de la propiedad.

El inventario de la hacienda de San Onofre, propiedad de Manuel de la Banda, hijo de Miguel de la Banda, uno de los ganaderos más acaudalados del Valle Ixtlahuaca-Atlacomulco, revela que su casa contaba con mayores comodidades que la de Santa Isabel, si bien gran parte de los objetos se calificaron como “viejos”. Había dentro de la casa siete colchones viejos y aunque no se registraron camas, había 17 sábanas, 11 de ellas viejas, y nueve colchas, varias de ellas muy usadas. La presencia de dos acericos¹⁴ indica que posiblemente se tenía más cuidado de la comodidad en la habitación principal. La presencia de libros, un escritorio y una escribanía sugieren que el propietario contaba con alguna habitación o un lugar destinado al refugio personal (AGN, Tierras: 1737). Usualmente los escritorios contaban con llave, e igual que las cajas de madera, contenían los objetos personales de sus propietarios.

En el inventario de la hacienda de San Nicolás sólo aparecen registrados un pabellón y una colgadura. Esto reafirma la conclusión de que la atención a la comodidad y a la decoración se concentraba en una sola de las habitaciones. En dicha casa tampoco correspondía el número de habitaciones, que eran 13, con los ocho colchones que había, lo que refuerza la idea de la concentración del mobiliario de dormir en algunas habitaciones. No obstante, el registro de cuatro escri-

¹³ Ariés indica que en la vivienda rural de la Francia del siglo XVII incluso en las casas más amplias, con varias piezas disponibles, las camas podían encontrarse en una sola habitación y una cama podía ser compartida por varios miembros de la familia (III: 516).

¹⁴ Almohadillas.

torios y de varios libros evoca la idea de aislamiento y disfrute de momentos de intimidad (AGNEM-Not 1: 32, 2, 444-446 y 479-488v).

La sala, como sitio en el cual se recibían las visitas y en el que se cifraba la imagen de la casa frente a los extraños, también contenía objetos que tenían como finalidad tanto ofrecer comodidad como mejorar la apariencia de la habitación. En cada una de las tres haciendas mencionadas aparece registrada una alfombra junto con las sillas, mesas de diferentes tamaños y taburetes, que parecían constituir el mobiliario de la sala. En cambio, la mesa destinada a comer aparece acompañada de bancos.

En la hacienda de San Juan, propiedad de Antonio Gómez Blanco, pariente político de los Gómez Maya, una de las familias más prestigiadas del Valle Ixtlahuaca-Atlacomulco, se repite el patrón del número de elementos de comodidad que ya se ha mencionado en las otras viviendas: un dosel, cuatro cojines, dos almohadas, un acerico, cinco sobrecamas, cuatro sábanas, tres colchones, tres frazadas, dos antepuertas y un armario proporcionaban la comodidad en los aposentos. Doce sillas de vaqueta leonada, seis taburetes que aparecen junto a la alfombra y un tapete parecían conformar el mobiliario de la sala. Un escritorio constituía el mobiliario de trabajo (AGNEM-Not 1: 19, 2, 7-13). Vale la pena señalar que excepto en la hacienda de Santa Isabel, en la que había dos camas, en las demás no se registró la existencia de éstas y sólo aparecen colchones.

Aunque no eran abundantes, las sobremesas y los manteles brindaban una mejor apariencia al entorno. En la casa de la hacienda de San Juan había una tabla de manteles, doce servilletas y una sobremesa. En otros inventarios aparecen también los paños de manos, lo que sugiere la elegancia y la distinción de los habitantes al comer.¹⁵ Parece que la tendencia a cubrir los muebles, trátase de rodapiés, de colchas, de manteles o de sobremesas, obedecía no sólo a la necesidad de crear una imagen visual agradable, sino también a un sentido de la decencia.¹⁶

El mismo criterio, además de la religiosidad, podría aplicarse al recubrimiento de las paredes con cuadros de imágenes de santos, los cuales formaban parte fundamental del menaje de la casa. En la hacienda de San Nicolás, por ejemplo, había 50 cuadros de diferentes imágenes; en la hacienda de San Onofre sólo se registraron seis pinturas en la casa, excluidas las que se encontraban en la capilla; en la hacienda de Santa Isabel se encontraban 12 cuadros; en la hacienda de San Juan no había ninguno, aunque en la hacienda de Santo Domingo, también

¹⁵ Pounds señala que la ausencia de cubiertos hacía necesarios los paños de manos (279).

¹⁶ Por ejemplo, la finalidad de la sobrecama no era sólo el abrigo y la comodidad, sino que proporcionaba decencia a la cama (*Diccionario de autoridades*, III: 127).

propiedad de Antonio Gómez Blanco, se encontraban 24 cuadros y 14 lienzos de diferentes imágenes (AGNEM-Not 1: 19, 2, 7-13). El número de cuadros variaba en cada vivienda, sin embargo, parece que el derroche en ellos tampoco era generalizado.

Las comodidades prácticamente no existían en las viviendas de los individuos que ocupaban un escaño inferior en la escala socio-económica. El parámetro de clasificación no era, de hecho, la cantidad de tierra que poseían ni la familia de que provenían, ya que muchos de los vástagos de familias prominentes se venían abajo debido a malos manejos en sus propiedades, o bien por los mecanismos de la herencia se veían precisados a convertirse en arrendatarios (Castañeda: 169-190).

Un ejemplo de una casa mucho más modesta era la de la hacienda de Bixhexé, propiedad de don Marcelino Alfonso, un principal del pueblo de Jocotitlán. Sólo contaba con dos bancas y dos mesas de madera ordinarias y viejas, dos colchones, dos colchas, dos frontales viejos y seis cuadros de imágenes que se encontraban distribuidos en una casa que constaba de altos y bajos (AGNEM- Not 1: 36, 6, 1-14). El mobiliario de la casa de Felipe de Arzate, un pequeño propietario de una caballería y media en el área de Jiquipilco, constaba únicamente de siete colchones. Es probable que haya poseído otras cosas, aparte de su ropa, y que sólo se consideraran dignos de inventariarse los colchones.

La cocina

Rybczynsky señala que la importancia concedida a la cocina en la casa holandesa en el siglo XVII reflejaba el papel central que había adquirido la mujer en esa sociedad, gracias a la separación de la casa del lugar de trabajo, en donde el hombre era la figura principal, y al limitado uso de sirvientes (81). En las casas de las haciendas del Valle Ixtlahuaca-Atacomulco la cocina era el lugar más relegado. Según el orden en que aparece en los inventarios, se ubicaba casi siempre junto a las caballerizas y en las casas más sencillas a menudo no era de adobe sino de césped o de palopique. Pounds señala que probablemente la lejanía de la cocina con respecto al resto de la casa se debía al peligro de incendio que representaba (281). Sin duda también era un problema el humo que producía la combustión de la leña. Así, en la medida de lo posible, la cocina debía ser el lugar más escondido de la casa.

Por lo demás, las esclavas eran las que se ocupaban de las labores domésticas en las casas de la élite. En el Cuadro 2 se puede apreciar que frecuentemente las esclavas formaban parte de las dotes de las mujeres al casarse y, en algunos in-

ventarios, por ejemplo en el de la hacienda de Sila la Vieja, se indica que una de las esclavas era “muy buena cocinera, lavandera y tejendera” (AGN, Tierras: 1737).

Los instrumentos de la cocina eran mínimos. En la hacienda de Santa Isabel consistían en un asador de hierro, cuatro cazos de cobre, una paila para hacer jabón y un almirez (AGNEM Not 1: 23, 5, 61-74v). En la hacienda de San Onofre había cinco cazos, una olla, dos calderetas, un garabato, un asador, un hacha pequeña y un almirez viejo. En la cocina de la hacienda de San Nicolás también había un braceró de cobre. Asimismo, en las dotes se reflejaba que la cocina no era el centro de atención de las mujeres de la élite, pues era mínimo el porcentaje que ocupaba los instrumentos para cocinar (véase el Cuadro 2).

Solamente se registró la presencia de dos hornos, uno en la hacienda de San Matías y otro en la hacienda de Nixiní (véase el Cuadro 3). Ambas haciendas pertenecían a miembros de la élite de la zona. La primera era propiedad de doña Isabel de Haro y Esparragoza, dueña también de la hacienda de Santa Isabel, y la segunda formaba parte del mayorazgo de Cuevas. Pounds señala que el horno ofrecía otras posibilidades de alimentación puesto que permitía, además de la elaboración del pan, el horneado de comidas (274). La escasez de este elemento indica que contar con uno de ellos probablemente significaba un lujo. Eso nos lleva a preguntarnos si usualmente se consumía pan en otras haciendas y cómo lo hacían.

Contrario a lo que se podría esperar, debido a la imagen de derroche que se ha difundido de la élite novohispana, los objetos de plata no abundan en los inventarios de las haciendas que se han estado analizando, que son los más completos que conocemos. En la hacienda de San Onofre el menaje de plata consistía en un salero, un cucharón, seis cucharas y un llavero; en la de Santa Isabel se reducía a un salero y 11 cucharas chicas y en el inventario de la hacienda de San Juan no se registró ningún objeto de plata. En la hacienda de San Nicolás eran más numerosos: 12 platillos, ocho cucharas chicas, un juego de cubiertos, una tembladera y dos candelero.

Consideraciones finales

Al concluir el siglo XVII el Valle Ixtlahuaca-Atlacomulco estaba casi plenamente ocupado por propiedades españolas y, en gran medida, el establecimiento de viviendas en cada una de ellas se había constituido en el símbolo de la ocupación española. La empresa fue llevada a cabo por individuos que en la escala de la sociedad de finales del siglo XVI pertenecían a la marginalidad, pero que gracias a los cambios ocurridos en las formas de explotación de la tierra se fueron

Cuadro 1. Distribución del valor de algunas propiedades del Valle Ixtlahuaca- Atlacomulco

Propiedad	Propietario	Tierras	Instal.	Casa	Joyas	Ganado	Aperos	Esclavos	Total
Sila la Vieja	Bartolomé de Vallejo	7,600	596	600	468	7,037	3,524	1,850	21,675
Hacienda Blanca	Bartolomé de Vallejo		197	595		872	100		1,764
Hacienda de San Bartolomé	Bartolomé de Vallejo		45	200		493	20		
San Onofre	Manuel de la Banda	3,000	65	800 882*		5,970	603	2,530	13,915
San Nicolás Tolentino	Manuel de la Banda	3,000		300		354	32		3,686
Hacienda Santa Isabel	Isabel de Haro y Esparragoza	5,500**		605.25*	163	3,722.5	65		9,892
San Juan	Antonio Gómez Blanco			665*		1,861		360	
Santo Domingo	Antonio Gómez Blanco	6,000**		376.75*		3,721	6,078		16,176
Bixehe	Don Marcelino Alfonso	1,970**		390 54*		309	52.5		2775.5

Fuente: AGN, Tierras, 1737; AGNEM-Not 1. Caja 23 exp. 5, fojas 61-74v; caja 19 exp. 2, fojas 7-13 y caja 66 exp. 6, fojas 1-14,

*Menaje de la casa

**El valor de la casa no está desglosado del de la tierra y el de las instalaciones.

constituyendo en una élite local. El entorno material característico de su estatus socio-económico no era comparable con el de la élite de la ciudad de México y los resultados de este trabajo sugieren que no dedicaban a su bienestar personal cantidades de dinero que estuvieran fuera de sus posibilidades.

Si bien ciertos elementos indican que les interesaba la apariencia de su casa, la cual era el reflejo de su estatus social, los inventarios y las dotes señalan que gastaban en ella menos de lo que dedicaban a los factores productivos y a los objetos que les proporcionaban bienestar en la intimidad, como eran los muebles y la ropa de cama. Por otra parte la descripción somera de los interiores de las casas de algunos de los miembros más destacados de la élite local apunta que aunque existían lugares y objetos que se disfrutaban en la intimidad, su entorno material no era suntuoso.

La especificación de la composición de las plantas de las haciendas sugiere que la intimidad personal en esta etapa estaba reservada a los miembros de la élite más encumbrada, mientras que en la mayoría de las viviendas la intimidad

Cuadro 2. Distribución monetaria de una muestra de dotes

Nombre	Ropa blanca	Ropa	Joyas	Cocina	Casas	Muebles	Otros
Francisca Sánchez Nieto	108.5 9 %	289.75 20.6 %	67 4.7 %	53.62 3.8 %	700 50 %	58.5 4 %	100 efectivo 7 %
Inés Flores	297 17 %	148 9 %	30 1.7 %	10 0.5 %		12 0.6 %	1246 esclavos 71.5 %
Mariana de Baldenebro	186 16 %	138 12 %			250 22 %	40 3.6 %	494 ganado 44 %
Gertrudis de Medina	80 16 %	140 29 %	40 8.3 %			42 8.7 %	150 ganado 8 cuadros 31.2 % (gan)
María de Jardón Altamirano	84 8 %	374 36 %	18 1.7 %	3.25 0.3 %		57 5.4 %	484 ganado 21 cuadros 6.4 % (gan)
María Lusardo	226 22 %	75 7.3 %	122 12 %	9.50 1 %		84 8 %	500 efectivo 8 cuadros 49 % (efect)
Isabel de Cáceres	156 17 %	295 33 %	67 7.5 %			100 11 %	250 esclava 32 cuadros 27 % (sscl)
Agustina Enriquez Magariño	184 16.7 %	194 11.6 %	149 13.5 %	6 0.5 %		57 5.15 %	350 esclava 144 ganado, 16 cuadros 45 % (gan y esclava)
Leonor Bernal de la Parra	250 21 %	82 7 %	30 2.5 %	4 0.3 %		55 4.6 %	500 esclava 250 efectivo 64 %
Isabel de Iniesta	117 12 %	292 30.1 %				60 6 %	500 esclava 51 %
Juana de Ibarra Valenzuela	202 17.3 %	287.5 24.6 %	38 3.2 %	77 6.6 %		129 11 %	400 efectivo 33 imágenes 34.3 %

Fuente: AGNEM-Not-1, cajas 23 y 24.

se limitaba a la familia y al aislamiento de los espacios reservados a ella de aquellos a los que podían llegar los extraños. Existe una fuerte evidencia de que a diferencia de lo que pasó en Europa, en donde según Braudel y Rybczynsky la intimidad apareció hasta el siglo XVIII, en las casas del Valle Ixtlahuaca- Atlacomulco ya estaba presente cierta especialización de las habitaciones que permitía poner límites entre la privacidad familiar y lo que podía exponerse a los ojos de los demás.

El grado de intimidad variaba en relación directa con la posición económica de los individuos, pues algunos arrendatarios contaban apenas con los elementos indispensables para resolver sus necesidades materiales de la vida cotidiana. No obstante, en estos casos no se trataba tanto de un estado de evolución de la vivienda en una época y en una región determinadas, sino de una cuestión de recursos económicos escasos que no permitía a los individuos proporcionarse ciertas comodidades, y eso no ha cambiado, pues como expone Braudel, los interiores de las casas de los pobres apenas cambian con el tiempo (238).

Cuadro 3. Casas de las haciendas del Valle Ixtlahuaca-Atzacmulco, siglo XVII

Propiedad	Propietario	Superficie	Casa
Sin nombre (1617)	Canónigo Antonio de Salazar		6 aposentos, patio central, cerca y zaguán
Sitio Roque Rodríguez (1636)	Br. Antonio Hernández del Rincón	1M	Casas de madera, ermita
San Juan del Monte (1645)	Ana Iseo de Herrera	8.5M	2 aposentos, caballeriza vieja de adobe
San Jerónimo (1645)	Ana Iseo de Herrera		2 piezas, 2 aposentos y caballeriza
Santa Juana (1645)	Antonio Gómez Blanco	2m, 6c, 0.5M	Sala, aposentos, despensa, capilla Cuarto de los mayordomos: aposento, sala, caballeriza, cocina
Sin nombre (Mayorazgo de Cuevas, 1654))	Matías de Cuevas, Sandoval	1M	2 ranchillos de palos para los indios
La Estanzuela (1658)	Juan de Vallejo		Sala y aposento nuevos
Santa Isabel (1662)	Isabel de Haro y Esparragoza	3m, 4c	Sala, 9 aposentos, cocina, caballeriza, troje
San Matías (1664)	Isabel de Haro y Esparragoza	10c	Sala, 5 aposentos, portal, cocina, horno
Sin nombre (1663)	Félix Díez de Malpica	1m	Sala, aposento y recámara, todo cerrado
San Miguel (1670)	Catalina de Villanueva y Castillo		Sala y 2 aposentos en los bajos, sala y cocina en los altos, portalillo, puertas y ventanas, pesebrera, suelo envigado
La Concepción (1674)	Francisco Antonio Payo de Rivera	1m, 2c	Sala, 3 aposentos, cocina, despensa, portal y tarugos, caballeriza, capilla cubierta de zacate
Santa María (1675)	Don Nicolás de Villegas	2c	Aposentillo, cocina y caballeriza
San Nicolás (1678)	Don Nicolás Sotelo de Betanzos	4c	13 piezas, incluidas salas, aposentos, oficinas, patio, huerta, capilla y sacristía
San Mateo (1670)	Matías Gutiérrez Altamirano	4c	Sala, 2 aposentos, caballeriza, patio y hera
Sin nombre (1679)	Marcelo Chimal de León		Sala y cocina

Cuadro 3. Casas de las haciendas del Valle Ixtlahuaca-Atlacomulco, siglo XVII

Propiedad	Propietario	Superficie	Casa
Sila la Vieja (1679)	Bartolomé de Vallejo	1m, 28c	Sala grande, 3 aposentos grandes, aposento de xarcia, portal, gallinero, una caballeriza envigada, 3 trojes y una zahurda grande
Hacienda Blanca (1679)	Bartolomé de Vallejo		Sala, 2 aposentos, caballeriza, troje y zahurda
Hacienda San Bartolomé (1679)	Bartolomé de Vallejo		Sala, 2 aposentos, caballeriza, troje y zahurda
Santa María (1684)	Beatriz del Puerto y Aguirre	1m, 4c	Sala, 2 aposentos, corredor, cocina, caballeriza
Comalco (1684)	Antonia Maldonado e hijos	24c	Sala, 3 aposentos, caballeriza, troje de madera Rancho con portal y caballeriza
San Isidro Nenaxi (1684)	Beatriz del Puerto y Aguirre	1m	Sala, 3 aposentos, cocina, caballeriza, patio cercado
Cheminyó (1684)	Don Marcelino Alfonso	1m, 2.5c	3 aposentos, cocina y caballeriza
San Antonio Tlachialoya	Capitán Simón Velázquez Bonifaz		Sala con su recámara, 3 aposentos, cocina, patio, galera, caballeriza, zahurdas
La Compañía (1693)	Francisco Gómez Maya	1M	Sala, 3 aposentos, desvanes, corredor con pilares de ocotegolote
Nuestra Señora de la Asunción (1695)	Antonio de Arana		11 aposentos, dos cuartos que sirven como caballeriza, cocina, pesebre, 3 trojes, 2 zahurdas
Atotonilco (1695)	Juan de Villegas		Sala, 4 aposentos, cocina, galera, caballeriza, aposento para la recua, todo con portal afuera
San Lucas (1695)	Pedro de Quiroz	1m, 3c	Sala, 2 aposentos
San Nicolás del Monte (1696)	José Antonio de Cuevas	8.5M	2 aposentos, una caballeriza vieja de adobe

Cuadro 3. Casas de las haciendas del Valle Ixtlahuaca-Atzacmulco, siglo XVII

Propiedad	Propietario	Superficie	Casa
Santa Inés de las Manzanas (1697)	Juan González de Barreto		Sala y un aposento muy viejo
Custo (1697)	Francisco Gómez	1m, 4c	Sala, 2 aposentos, cocina de palopique, caballeriza, 3 trojes y 1 zahurda.
Rancho sin nombre (1697)	José Ruiz Vaca	1m	Salita, aposento, cocinita y caballeriza
San Diego Maboro	Br. José Gómez Maya	- 1.5M	Sala, 4 aposentos, 3 galeras, jabonería, cocina, jabonería, saladero, 3 caballerizas, corral para gallinas, 2 trojes, 2 cebaderos
San Antonio Cañiza (1699)	Hipólito, Pascual y Francisco de Valdés		Sala, galera, portal, una cocina en el portal, caballeriza
Nuestra Señora de Guadalupe Jurindó (1701)	Don Luis Ibáñez Dalmao Pinto de León	11 c	Sala, dos aposentos
Nixiní (1733)	Antonio N. de Cuevas		Sala, recámara, 7 aposentos, 2 caballerizas, corral, horno, galera, zaguán, capilla, sacristía, patio central Casa contigua: sala, 3 aposentos, cochera, caballeriza, zahurdas. Casa contigua: salita, 3 aposentillos y 2 trojes
Sila (1733)	Antonio N. de Cuevas	4c	Sala, 3 aposentos, cocina, caballeriza y troje
Santa Lucía (1733)	Antonio N. de Cuevas	4c	Sala, 3 aposentillos, cocina, caballeriza y troje
Xoquitzingo	Antonio N. de Cuevas	4c	Salita con su recámara

Fuente: AGNEM-Not 1, cajas 7 a 44 y AGN, V y M, 240 y Tierras, 1787.

Superficie M: Sitio de estancia de ganado mayor

m: Sitio de estancia de ganado menor

c: Caballería

Archivos utilizados

Archivo General de la Nación (AGN), Ramo Tierras, expediente 1737, único.

Archivo General de Notarios del Estado de México, Notaría número 1, (AGNEM Not 1).

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1994 *El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Fondo de Cultura Económica.

Ariés, Phillipe y Dulvy Grages

1989 *Historia de la vida privada*, volumen III, Taurus, Madrid.

Bracamonte y Sosa, Pedro

1990 "Sociedades de sirvientes y uso del espacio en las haciendas de Yucatán, 1800-1860", en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, México.

Braudel, Fernand

1984 *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII*, Alianza Editorial, Madrid.

Castañeda González, Rocío

1993 *Economía y estructura agraria en el centro de la Nueva España. Propietarios y arrendatarios en el Valle Ixtlahuaca-Atzacmulco, 1630-1700*, Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México.

"Lista de arrendamientos", manuscrito inédito.

Durand, José

1956 "El lujo indiano", en *Historia Mexicana*, II volúmenes, El Colegio de México, México.

García González, Francisco

1992 "Los muros de la vida privada y la familia: casa y tamaño familiar en Zacatecas. Primeras décadas del siglo XIX", en *Estudios demográficos y urbanos*, El Colegio de México, México.

Iracheta Cenecorta, Pilar

1984 "Tierra y operaciones comerciales en el Valle de Toluca, 1580-1645",
Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México.

Lockhart, James

1979 "Españoles entre indios, Toluca a fines del siglo XVI", en *Revista de Indias*, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Maravall, Antonio

1979 *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Siglo XXI, Madrid.

Nickel, Herbert

1988 *Morfología social de la hacienda mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México.

Pounds, Normand

1992 *La vida cotidiana: historia de la cultura material*, Editorial Crítica, Barcelona.

Rybczynzky Witold

1989 *La casa, historia de una idea*, Nerea, Madrid.

Seminarios de Estudios de Historia del Arte

1985 "Arquitectura para la producción: las haciendas en Tlaxcala", en *Historias*, número 10, INAH, México.

Villegas, Víctor Manuel

1957 "La casa colonial popular de Toluca", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, número 25, México.

1964 *Diccionario de Autoridades*, Real Academia Española de la Lengua, Gredos, Madrid.

Composición étnico-cultural de Iberoamérica

Francisco Lizcano Fernández*

Resumen: En el presente trabajo las naciones iberoamericanas son clasificadas en cinco tipos: *afromestizo*, *afrocriollo*, *indomestizo*, *mestizo* y *criollo*; según él o los grupos étnico-culturales prevaletentes en el aspecto demográfico en cada una de ellas. En las veinte entidades políticas contempladas, los grupos dominantes se reducen a cuatro: *mestizo*, *indígena*, *criollo* y *mulato*. El texto termina con un breve estudio sobre la evolución de la composición étnico-cultural de Iberoamérica durante los dos últimos siglos.

Abstract: In this article, Iberoamerican nations are classified in five types, according with ethnic-cultural groups which demographically prevail in every nation: *afromestizo*, *afrocriollo*, *indomestizo*, *mestizo* and *criollo*. In the twenty societies studied, dominant groups are reduced to some of the following four: *mestizo*, *indígena*, *criollo* and *mulato*. The text finishes with a brief study about the evolution of Iberoamerican ethnic-cultural composition during the two last centuries.

Los actores principales de este artículo son los cuatro grupos étnico-culturales mencionados: indio, mestizo, criollo y mulato. El primero está integrado por los descendientes más directos de quienes habitaban la región antes de la llegada de los europeos. En este grupo predominan los rasgos prehispánicos. El grupo mestizo¹ integra raíces prehispánicas y europeas, pero en tal síntesis prevalece lo occidental. Por lo tanto los mestizos, como la mayoría de los mulatos y la totalidad de los criollos, son considerados como parte integrante de la civilización occidental y más concretamente de su versión ibérica, pues en su sistema cultural (cuyos elementos están organizados jerárquicamente) imperan los ras-

¹ Con respecto al grupo mestizo quizá sea conveniente recordar que sus integrantes no se caracterizan por ser, en el sentido etimológico del vocablo, más o menos mestizos que los otros grupos mencionados. En realidad, desde hace muchos siglos todos los grupos étnico-culturales del mundo son híbridos. La utilización del sustantivo mestizo para referirse a un grupo étnico-cultural concreto tiene como única razón el hecho de que no se haya encontrado ninguno más oportuno que éste, ya consagrado por la tradición escrita y oral.

* Universidad Autónoma del Estado de México, UAEM

gos occidentales sobre los no occidentales. El grupo criollo está conformado por los herederos más evidentes de los europeos que se asentaron en estos territorios americanos, ibéricos en su mayor parte. Entre los criollos los elementos no occidentales —prehispanicos o africanos— son inexistentes o insignificantes. El grupo mulato, por su parte, conjuga características europeas y del África subsahariana. Aunque se considera que éstas prevalecieron en la mayoría de los casos, existen sectores mulatos en los que sería difícil establecer el predominio de una sola de sus dos raíces constitutivas.

A estos cuatro grupos que integran la casi totalidad de la población iberoamericana, cabría añadir otros tres que constituyen minorías con cierta importancia demográfica en algunos países de la región, si bien ninguno de ellos alcanza a representar el 5 por ciento de las respectivas poblaciones nacionales. El primero es el de los asiáticos que tiene su origen en los flujos migratorios que partieron de diversos países de Asia durante la segunda mitad del siglo pasado y la primera mitad del presente. En el cuadro se hace constar, a modo de ejemplo, la importancia demográfica actual de este grupo en naciones iberoamericanas muy dispares como Brasil, Cuba, Panamá y Perú. El segundo está compuesto por los *creoles* o angloafricanos, es decir, por personas que, procedentes en su mayor parte de Jamaica, tienen sus raíces constitutivas en lo anglosajón, de donde procede su lengua y su religión mayoritarias, y en lo africano.

A diferencia del grupo asiático, que se asentó a lo largo y a lo ancho de Iberoamérica, el *creole* tuvo como destino casi exclusivo su porción centroamericana y, más concretamente, su vertiente caribeña. Por lo tanto, no resulta extraño que la relativamente pequeña América Central sobresalga por la complejidad de su composición étnico-cultural en el ya de por sí abigarrado contexto iberoamericano. En efecto, en ella conviven los cuatro grupos básicos de iberoamericanos: mestizos, indios, criollos y mulatos, con asiáticos, *creoles* (los representantes en Iberoamérica del grupo mayoritario en el Caribe inglés) y garífonas (grupo asentado de manera casi exclusiva en la vertiente caribeña centroamericana y que constituye uno de los escasísimos ejemplos en todo el continente de un grupo netamente zambo, o sea, conformado en lo fundamental por rasgos indígenas. En este caso, proveniente de los pobladores autóctonos de las Pequeñas Antillas, de donde tomó su lengua, y de africanos, sin una influencia europea apreciable en su configuración original).

Otro hecho insólito en el contexto iberoamericano contribuye a la complejidad cultural de Centroamérica: en su fachada atlántica se asientan, asimismo, comunidades de indígenas anglicados, los cuales tienen como segunda lengua, e incluso como primera, el inglés en alguna de sus variantes *creoles*; además, pro-

fesan religiones protestantes desde hace varias décadas. Estos indígenas, junto con los *creoles*, conforman el mundo anglomestizo enclavado en Iberoamérica. Con todo, las cuatro minorías catalogadas como no estrictamente iberoamericanas —asiática, *creole*, garífona e indígena anglizada— han experimentado en las últimas décadas un proceso notorio de hispanización.²

Ninguno de los cuatro grupos principales de Iberoamérica es uniforme, debido, entre otras cuestiones: a la heterogeneidad de cada una de sus raíces constitutivas —prehispanica, ibérica y africana—; a las distintas formas en que éstas se entremezclaron; a los variados entornos naturales en donde surgieron y se desarrollaron cada uno de los grupos a los que dieron lugar tales raíces; a las diferencias socioeconómicas de sus integrantes y a las dispares ideologías nacionalistas que los atravesaron. No obstante, las siguientes reflexiones acerca de la heterogeneidad de los grupos étnico-culturales de la Iberoamérica actual tienen como finalidad primordial precisar ciertos aspectos en relación con la clasificación propuesta y con las definiciones involucradas en ella, por lo que se ciñen a los grupos indígena, criollo y mulato. De acuerdo con la intensidad y con la naturaleza de las influencias europeas recibidas, se divide a los indios de Iberoamérica en tres subgrupos: hispanizado,³ tribal y anglizado. Este último tiene, al margen de su carácter más anglosajón que ibérico, como quedó anotado, una importancia ínfima y muy localizada en Iberoamérica, en los indígenas hispanizados se conjugan con similar significación los rasgos prehispanicos e ibéricos, mientras que en los tribales es preponderante lo prehispanico. Estos dos subgrupos se pueden relacionar, *grosso modo*, con la clasificación tripartita utilizada por Mayer y Masferrer, quienes dividen a los indígenas en: 1) urbanos con organización campesina; 2) articulados a la sociedad nacional y 3) autosuficientes con organización tribal. Según tales autores, los dos primeros tipos de indígenas, que podrían identificarse con los aquí denominados hispanizados, englobarían alrededor del 95 por ciento de los indios iberoamericanos, y los autosuficientes, obviamente identificables con los aquí llamados tribales —aunque sean mayoría entre los indígenas de Paraguay, Brasil, Colombia, Venezuela y Panamá— constituirían el 5 por ciento restante (Mayer y Masferrer: 220-221, 234-238).

Con respecto al grupo criollo, cabe señalar que tiene su origen en la población ibérica asentada en la región durante la Colonia, que se amplió y consolidó con

² Véase: Leander "La población negra en el istmo centroamericano"; "Universo cultural centroamericano en la segunda mitad del siglo XIX". También las notas del cuadro contenido en este texto.

³ Se prefirió el término hispanizado al de iberizado, quizá más exacto pero un tanto forzado, porque la única ventaja de utilizar éste sería la de incluir a los indígenas brasileños, con una influencia portuguesa intensa. Sin embargo, esta ventaja es poco relevante, pues tales indígenas apenas constituyen el 23 por ciento del cuarto de millón de indios que en 1978 habitaba Brasil (Mayer y Masferrer).

la inmigración llegada en el siglo XIX y en las primeras décadas del XX desde diversos países europeos, incluidos España y Portugal, y que fue la cultura ibérica la que terminó por prevalecer en él. En relación con el grupo mulato, buena parte de su heterogeneidad actual se debe a la mayor o menor importancia relativa de sus dos componentes constitutivos: el africano y el ibérico. En este sentido quizá sea conveniente dividirlo en dos subgrupos: uno mayoritario en el que predominan los rasgos occidentales, y otro minoritario en el que dicho predominio no estaría tan claro. Por la presunta pertinencia de tal división se decidió respetar, en el cuadro estadístico correspondiente, la diferencia que algunas fuentes establecen entre negros y mulatos, pues aunque los criterios empleados para distinguirlos sean biológicos, tal vez se podrían vincular, aunque de manera muy aproximada, con la división cultural que aquí interesa.

Las fronteras entre los principales grupos étnico-culturales de Iberoamérica no se caracterizan por su nitidez. En todos los países de la región existen personas y comunidades cuya adscripción a uno sólo de ellos presentaría dificultades ingentes, pues se encuentran ubicadas en franjas de enrevesada delimitación, como las existentes entre indígenas hispanizados y mestizos, criollos y mestizos, o mulatos y criollos. Sin embargo este problema, que constituye una manifestación más de la heterogeneidad de estos cuatro grupos, no ha sido abordado en el presente trabajo pues, por su carácter sintético, ha tenido que partir de las estimaciones estadísticas elaboradas, las cuales, justo es decirlo, son muy discutibles porque, entre otras cuestiones, se basan en criterios dispares. Con todo, se quiere dejar constancia de él y aprovechar la ocasión para señalar la existencia de una frontera que habría que añadir a las que se deducen de lo hasta aquí expuesto. Me refiero a la que separa mestizos y mulatos en los países y en las zonas en donde conviven. Esta frontera, tan difusa como las otras, nos pone frente a la evidencia de personas y de grupos que integran las tres raíces constitutivas de lo iberoamericano: prehispánica, ibérica y africana.

Clasificación

Antes de clasificar a estos países según las características étnico-culturales de su población, debo aclarar que aunque el trabajo pretende tener un cariz eminentemente cultural, no tiene más remedio que basarse en cuantificaciones que privilegian lo biológico. En efecto, la información del cuadro estadístico que ilustra este trabajo tiene generalmente dicho sesgo, salvo en el caso de los indígenas, los cuales son definidos con frecuencia por sus características culturales. Sin embargo, se considera que dicha información biológica tiene una cierta traduc-

ción cultural que puede servir, aunque sea de manera muy aproximada, para establecer la importancia relativa de los grupos étnico-culturales que nos interesan. El grupo que presenta menos problema es el indígena pues, como ya se anotó, es el único definido usualmente por sus facetas culturales. En relación con los grupos mestizo, criollo y mulato no parece muy descabellado pretender una correlación más o menos íntima entre sus características biológicas y culturales, siempre y cuando se hagan cuatro puntualizaciones. En primer lugar, según se anota y corrige en el cuadro mencionado, en algunos países como Panamá y Venezuela se considera mestizos a los mulatos. En segundo lugar, en ciertos países centroamericanos el rubro de negros engloba o incluso se identifica con los *creoles* y con los garífonas, como se señala también en el cuadro correspondiente. En tercer lugar, se estima que la categoría biológica de blancos sólo es equiparable a la cultural de criollos en aquellos países o partes de países en donde se sabe que ha predominado totalmente la cultura europea y en donde, por lo tanto, los blancos son ampliamente mayoritarios. Cuando esto no sucede porque han coexistido durante largo tiempo mestizos o indígenas con blancos, se considera que en realidad éstos son culturalmente mestizos, pues tal convivencia se ha traducido con seguridad en la asimilación de rasgos prehispánicos por parte de los blancos. Por último y por razones similares, no se otorga demasiada significación a los mestizos en los países eminentemente criollos.

La clasificación propuesta divide a los países iberoamericanos en cinco tipos: afromestizo, afrocriollo, mestizo, indomestizo y criollo, según los grupos étnico-culturales imperantes en cada nación. El predominio evaluado es demográfico e implica que el grupo en cuestión, como mínimo ronde el 10 por ciento. A partir de este parámetro, los únicos grupos que entran en juego son los cuatro catalogados como principales —mestizos, indios, criollos y mulatos—, pues los otros, como los asiáticos, *creoles* y garífonas, en ningún país se acercan, ni de lejos, a dicho porcentaje. En el grupo afromestizo dominan los mestizos y los mulatos; en el afrocriollo, los criollos y los mulatos; en el indomestizo, los indígenas y los mestizos; en el mestizo sólo los indohispanos, y en el criollo sólo los descendientes directos de los europeos. Por lo tanto, en el primero es el único en donde se dan cita las tres raíces constitutivas; en el último sólo dominaría una de ellas, y en los tres restantes dos: la europea y la africana o la indígena y la europea.

Antes de analizar cada uno de estos tipos conviene recordar que, en general, los grupos étnico-culturales no se distribuyen uniformemente en los respectivos territorios nacionales. Por el contrario, es común distinguir zonas étnico-culturales diferenciadas en el interior de cada uno de ellos, aun cuando sólo en casos excepcionales, como en la vertiente caribeña de América Central, resulten predo-

minantes grupos o conjuntos étnico-culturales distintos a los definidos como principales. De esta manera y al margen de que en cada país hay zonas en donde predominan los grupos o los conjuntos de grupos que los definen en la tipología mencionada, en las naciones afroestizas es frecuente que existan zonas de predominio mestizo o incluso indígena; en las afrocriollas no es extraño que en ciertas regiones predominen únicamente los criollos o los mulatos; en las indomestizas las hay de claro predominio indígena o mestizo; en las mestizas existen zonas indígenas o incluso criollas, como en México, y en las criollas, zonas mestizas.

El tipo afroestizo, con numerosos contingentes de mestizos, de mulatos y de criollos, está integrado por Panamá, Colombia y Venezuela. Estos países vecinos y parcialmente caribeños son los únicos de Iberoamérica en donde las tres raíces culturales originales mantienen una presencia amplia en la actualidad. El obstáculo principal al estimar la importancia relativa de los grupos étnico-culturales en estas tres naciones consiste en que los mulatos son incluidos total o parcialmente en el rubro de los mestizos en los recuentos correspondientes. En realidad los mulatos tienen una presencia notable en los tres países, entre 20 y 40 por ciento; al igual que los mestizos: en torno a 30 por ciento en Panamá y entre 40 y 60 por ciento en Colombia y en Venezuela. En estos dos países los criollos suman alrededor de 20 por ciento, pero los indios apenas alcanzan 1 ó 2 por ciento. En Panamá los criollos tienen una importancia algo menor que en los países vecinos, pero el grupo indígena se eleva sobre el 5 por ciento (ver cuadro).

El tipo afrocriollo acoge en su totalidad a Lusoamérica y al Caribe insular hispanohablante, es decir, al enorme Brasil, Cuba, Puerto Rico y República Dominicana. En estas cuatro entidades sólo hay dos grupos demográficamente significativos, el criollo y el mulato, testimonios de la pervivencia y el mestizaje de dos raíces: la europea y la africana. La raíz indígena es prácticamente irrelevante, como lo demuestra el hecho de que los grupos indio y mestizo sean insignificantes (en Puerto Rico y en República Dominicana lo son ambos, en Cuba el indio y quizá el mestizo, en Brasil el indio) o de importancia muy discutible, como el mestizo en Brasil. En cuanto al predominio de criollos o mulatos en estos países, cabe señalar que los primeros son mucho más numerosos que los segundos en Cuba y en Puerto Rico. En República Dominicana se da la situación inversa, el porcentaje de mulatos es muy superior al de criollos, mientras que Brasil se encuentra en una posición intermedia: los criollos aventajan a los mulatos pero por un margen relativamente estrecho (ver cuadro).

Un país mesoamericano y tres andinos encarnan el tipo indomestizo: Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia. En los cuatro la población indígena es mayoritaria, al margen de que quizá no en todos los casos alcance a superar el 50 por ciento

de las poblaciones nacionales respectivas, mientras que los mestizos oscilan entre 30 y 40 por ciento. Independientemente de que por las razones mencionadas en este tipo de países no se otorgue mayor importancia al número de criollos, éste oscila alrededor del 5 por ciento en Guatemala, en torno al 10 por ciento en Ecuador y en Perú, y al 15 por ciento en Bolivia. Pero si las raíces indígena y criolla están profundamente afianzadas en estos países, no sucede lo mismo con la africana, pues los mulatos sólo constituyen minorías apreciables, aunque en ningún caso deben ser estimadas en más de 5 por ciento en Ecuador y en Perú (ver cuadro).

Los países predominantemente mestizos son cinco: México, tres centroamericanos —Honduras, El Salvador y Nicaragua— y sólo uno sudamericano, Paraguay. En todos ellos el grupo mestizo abarca el 90 por ciento de la población, salvo en México, en donde no sería inferior al 70 por ciento y cuyo número de indios y de criollos es algo más elevado que en los otros cuatro países. En éstos la población indígena oscila entre 3 y 7 por ciento, pero en México se eleva hasta el 10 por ciento. Los criollos no alcanzan el 5 por ciento salvo en México, en donde pueden situarse en un porcentaje similar o algo superior al de los indígenas y en donde, a diferencia del resto de su grupo y de los países del grupo anterior, imperan en una parte amplia del territorio nacional. En este grupo de países la presencia africana sólo es significativa en Honduras y en Nicaragua, en los cuales está casi totalmente identificada con los *creoles* y con los garífonas. El único país sudamericano de este grupo tiene una característica sin parangón en la región: su grupo dominante, considerado de manera unánime como mestizo, usa cotidianamente una lengua indígena: el guaraní (ver cuadro).

Cuatro son las naciones definidas como criollas: Costa Rica, Argentina, Uruguay y Chile. En las tres primeras imperan ampliamente los criollos (en torno al 90 por ciento) pese a que las distingue una diferencia importante: en Argentina y en Uruguay este predominio está relacionado con la mencionada recepción masiva de inmigrantes europeos después de la Independencia, en tanto que Costa Rica no conoció nada similar. En Chile, por el contrario, la importancia de los criollos es ostensiblemente menor a la de los otros tres países y mayor la de los mestizos, los cuales rondan en aquellos el 10 por ciento. Por su parte, los indígenas sólo tienen alguna importancia en Chile, los mulatos en Uruguay y los *creoles* en Costa Rica (ver cuadro).

Evolución en los siglos XIX y XX

Antes de dar por concluido este trabajo, conviene señalar cómo evolucionó la composición étnico-cultural de Iberoamérica en los dos últimos siglos. Al respecto se pueden distinguir tres periodos: en la primera mitad del XIX no hubo

cambios de especial significación; entre 1850 y 1950, aproximadamente, se produjeron las grandes transformaciones que dieron lugar a la situación actual, la cual abarca la segunda mitad del siglo XX. En este tercer periodo, por lo tanto, los cambios tampoco fueron notables. Así parece atestiguarlo tanto la comparación entre los porcentajes nacionales de los distintos grupos étnico-culturales referidos a fechas diferentes desde mediados de la presente centuria (ver cuadro) como las estimaciones sucesivas sobre la población indígena global en Iberoamérica: 10 por ciento en 1940, 9 por ciento en 1950 (Rosenblat, I: 20), 8 por ciento en 1962 (Esteva: 379), 7 por ciento en 1960, 8 por ciento en 1978⁴ y 10 por ciento en 1990 (Jordán: 33). Esta permanencia en la composición étnico-cultural de Iberoamérica fue resultado, entre otras cuestiones, de políticas estatales menos agresivas que en el periodo anterior con respecto a los grupos menos occidentales, del aumento de la capacidad organizativa y defensiva de éstos y del cese de la inmigración masiva.

Según ciertas estimaciones, al final del siglo XVIII la población iberoamericana tenía la siguiente composición: 63 por ciento de indios, 19 por ciento de blancos, 6 por ciento de mestizos y 11 por ciento de negros y de mulatos, repartidos en proporciones similares (Esteva: 271-276). Otra estimación hecha alrededor del año 1825 ofrece datos discordantes, excepto en relación con los blancos (también 19 por ciento): indios 36 por ciento, castas (mestizos, mulatos, etc.) 27 por ciento y negros 18 por ciento (Rosenblat, I: 36). A partir de la información nacional contenida en esta fuente, sin duda muy fragmentada, se podría aventurar, con respecto a dicha fecha, una clasificación de las naciones iberoamericanas en sólo tres tipos: países indomestizos (México, República Federal de Centroamérica, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile), países afromestizos (Panamá, Colombia, Venezuela, Paraguay, Uruguay, Argentina y Brasil) y países afrocriollos (Cuba, Puerto Rico y República Dominicana).

Al comparar la situación prevaleciente en el siglo XIX con la actual se ponen en evidencia cambios profundos determinados por la tendencia predominante en el periodo de 1850 a 1950, pero también ciertas permanencias relativas vinculadas parcialmente con la tendencia secundaria durante el mismo periodo. El cambio principal consistió en el descenso de la importancia relativa de los grupos menos occidentales a favor, obviamente, de los más occidentales. Con respecto al conjunto de Iberoamérica, entre 1825 y 1950 los grupos indio y negro, disminuyeron en términos relativos, aunque aumentaron en términos absolutos: los indígenas aumentaron de 8 a 14 millones, pero su porcentaje disminuyó de 36 a 9 puntos; los negros ascendieron de 4 a 14 millones, pero su importancia relativa

⁴ Mayer y Maferrer reiteran que las estimaciones para 1978 son moderadas y que representan sólo el "núcleo irreductible" de la población india (220-221, 242). *Boletín Demográfico*: 10.

se redujo de 18 a 9 puntos. Simultáneamente, el número de criollos, de mestizos y de mulatos se incrementó en mucha mayor proporción hasta representar, en 1950, 44, 26 y 12 por ciento respectivamente (Rosenblat, I: 20, 36). El descenso relativo de indígenas fue drástico en México, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Chile, Costa Rica, Paraguay, Argentina y Uruguay, y el de los negros y mulatos en los cuatro últimos. De esta manera fueron surgiendo los dos tipos de países que no existían en 1825: el mestizo y el criollo.

Como se señaló, estos cambios estuvieron determinados por la tendencia predominante en este periodo, que consistió en un intenso proceso de occidentalización. Tal proceso, íntimamente vinculado con la generalización de proyectos nacionales de carácter decididamente homogeneizador tuvo dos causas principales, ambas impulsadas por los propios Estados iberoamericanos de entonces. La primera fue la represión contra los grupos de procedencia no occidental, africana o americana. Al margen de que el pasado prehispánico fuera oficialmente ensalzado, pues ofrecía elementos importantes para fortalecer las identidades nacionales que en ese momento prevalecían sobre la identidad iberoamericana común, en contra de los indios existentes se emprendieron políticas que fueron desde la eliminación de sus dos pilares básicos de subsistencia, la propiedad comunal de la tierra y el autogobierno local, hasta su aniquilación física, como en Uruguay en 1831-1832 y en la Patagonia argentina en 1879. La segunda consistió en fomentar la inmigración europea. Ésta estuvo compuesta por franceses, ingleses, judíos y alemanes, pero sobre todo por italianos, portugueses y españoles, y tuvo como principales países de destino a Brasil, Argentina, Uruguay, Cuba, Puerto Rico y, en menor medida, Chile y Venezuela (Sánchez-Albornoz: 129-142; Lambert: 83-108).

Pero las transformaciones y la tendencia predominante mencionadas no deben hacernos olvidar que entre 1825 y 1950 se detectan también permanencias, en relación parcial con una tendencia de menor magnitud y contrapuesta a la anterior. En efecto, en Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia se mantuvo la gran importancia del grupo indígena; en Brasil y en el Caribe hispanohablante la de lo africano, y en Panamá, Colombia y Venezuela la de las tres raíces constitutivas. La permanencia del ascendiente africano estuvo condicionada por una de las manifestaciones de la que he llamado tendencia secundaria, el arribo masivo de esclavos hasta después de mediar el siglo XIX, en especial a Brasil, Cuba y Puerto Rico. Esta tendencia secundaria, que consistió en el fortalecimiento del componente no occidental de Iberoamérica, se manifestó asimismo en la incorporación de un nuevo grupo étnico-cultural, el asiático, llegado también para desarrollar los trabajos más duros (Sánchez-Albornoz: 122-126).

Composición étnico-cultural (porcentajes)^a

	Mestizos	Indios	Blancos	Mulatos	Negros	Otros
Argentina ^b	1.9	0.1	98.0			
Bolivia ^c	31.0	45.0	15.0			9.0
Brasil ^d	12.0	0.1	53.0	22.0	11.0	1.9
Colombia ^e	58.0	1.0	20.0	14.0	4.0	3.0
Costa Rica ^f	7.0		86.8			6.2
Cuba ^g			66.0	21.9	12.0	0.1
Chile ^h	70.0	5.0	25.0			
Ecuador ⁱ	40.0	51.5	8.0			0.5
El Salvador ^j	94.0	5.0	1.0			
Guatemala ^k	42.0	53.0	4.0			1.0
Honduras ^l	90.0	4.0	1.0		5.0	
México ^m	55.0	30.0	15.0			
Nicaragua ⁿ	69.0	4.0	14.0		8.0	5.0
Panamá ^o	59.5	7.5	12.0		14.0	7.0
Paraguay ^p	90.8	3.0	1.7			4.5
Perú ^q	32.0	54.2	12.0			1.8
Puerto Rico ^r			75.0	10.0	15.0	
República Dominicana ^s			15.0	75.0	10.0	
Uruguay ^t	3.0		90.2	1.2		5.6
Venezuela ^u	69.0	2.0	20.0		9.0	

Fuentes y notas:

^a Excepto las de Chile (Coy: 191), las cifras de este cuadro fueron tomadas del *Anuario Iberoamericano 1996*, de la Agencia EFE, las cuales son idénticas a las presentadas por esta misma publicación periódica desde 1990. Los términos que encabezan las columnas estadísticas de este cuadro son los utilizados en dicho texto, excepto el de indios, denominados amerindios en él. En las notas, estos datos se confrontan con los ofrecidos por otras fuentes, tanto de carácter nacional como regional. Estas últimas pueden dividirse en dos conjuntos. El primero está integrado por tres textos y presenta datos en torno a la mitad del siglo XX: los de Rosenblat (20) y Esteva (378-379) ofrecen una visión global de la composición étnico-cultural de Iberoamérica, el de Rosenblat con relación a 1940 y 1950 y el de Esteva con respecto a 1962, pero el *Anuario Indigenista* (1962) se ciñe al sector indígena de las poblaciones nacionales consideradas y, en general, sus datos se refieren a la situación prevaleciente en torno a 1960. El segundo conjunto de fuentes con una perspectiva regional ofrece datos más recientes y está integrado por cinco textos. Tres contemplan de manera global la temática que nos ocupa: Coy (191) y la *Gula Mundial*, en sus ediciones de 1993 y de 1995 (en principio, cuando sólo se mencionan los datos de esta última edición es porque los de la de 1993 son idénticos o muy similares). Los dos restantes se refieren sólo a la población indígena: Mayer y Masferrer (220-221) y Jordán (35). Los términos utilizados por Rosenblat, Esteva, Coy y la *Gula Mundial* para denominar a los grupos étnicos iberoamericanos coinciden con los que encabezan

las columnas estadísticas de este cuadro, con las excepciones siguientes: Esteva emplea indistintamente el de blancos y európidos al tiempo que junta a negros y mulatos en una sola columna definida como "negros o negroides", en la que incluye a negros, mulatos y zambos; Cói prefiere los conceptos de indígenas europeos y africanos-mulatos, que también consideran conjuntamente a los de sus sinónimos obvios. Según se desprende de la información proporcionada por la Agencia EFE y la *Guía Mundial*, el componente español es básico en el grupo blanco de todos los países estudiados, pero en ocasiones a él se suman el italiano (en Argentina, Uruguay, Chile y Brasil), el portugués (en Brasil) y el alemán (en Chile y Paraguay).

^b Argentina. Las variaciones más importantes, aunque no son muy significativas para la interpretación que ahora interesa, se refieren a los porcentajes de blancos y mestizos, pues de los otros grupos sólo el de los indios alcanza 1% en alguna de las fuentes consultadas (Mayer y Masferrer; Coy, Jordán), aunque sin sobrepasar el 2% en ninguna de ellas. Los porcentajes más bajos de criollos los ofrecen Rosenblat y Esteva, autores que los estiman en torno a 90 puntos, así como la *Guía Mundial 1993*, que los evalúa en 85%. En contrapartida, el de los mestizos es calculado por los dos primeros autores en alrededor de 10%, en tanto que la *Guía Mundial 1993* no concreta su importancia relativa.

^c Bolivia. El 45% de indios incluye 25% de quechuas y 17% de aymarás. Todas las fuentes coinciden en que el grupo mayoritario es el indio (el cual ascendería a 55% según Rosenblat, Coy y la *Guía Mundial 1995*; a 60-65% según el *Anuario Indigenista*, Esteva, Mayer y Masferrer; o incluso a 71% según Jordán), seguido en orden de importancia por el mestizo (en torno a 30% según todos los textos consultados) y el criollo (alrededor de 15% según todos los autores, salvo Esteva: algo menos de 7%). Ninguna de las fuentes señala que exista otro grupo que alcance 1%. Por todo ello, buena parte del 9% de "otros" señalado en este cuadro quizá pueda añadirse al grupo indio. Los negros y mulatos sólo aparecen en Rosenblat y Esteva, pero según estos mismos autores no alcanzarían, ni siquiera sumados, el 1%.

^d Brasil. En el rubro de "otros", 0,8% corresponde a japoneses. En todas las fuentes el grupo mayoritario es el criollo, que ha sido calculado entre 50 y 57%. Le sigue el negro-mulato, cuya importancia relativa ha sido evaluada entre 33-41% (Rosenblat y Esteva, así como la Agencia EFE) y 44-50% (Coy y *Guía Mundial 1995*). Los mestizos son estimados por Rosenblat y Esteva entre 10 y 8%, pero no son considerados por Coy y la *Guía Mundial*, textos que, como se ha visto, anotan un porcentaje más alto para el grupo negro-mulato. De acuerdo con tales apreciaciones se puede concluir que en la actualidad, y en el supuesto de que pudiera ser delimitable, el grupo mestizo tendría una importancia demográfica sensiblemente menor a la indicada en este cuadro. Por último, los indios no rebasan el 1.1% en ninguno de los textos consultados.

^e Colombia. El grupo mestizo, mayoritario, es calculado entre 45-50% (Rosenblat, Esteva y Coy) y alrededor de 60% (Agencia EFE y *Guía Mundial 1995*). El segundo grupo en importancia sería, según las distintas fuentes, el criollo, el cual oscila entre 20 (según las fuentes más recientes) y 26-30% (Rosenblat y Esteva), o el negro-mulato, que ha sido calculado entre 18% (Agencia EFE y *Guía Mundial 1995*), 23-27% (Esteva y Rosenblat) y 29% (Coy). Por último, los indígenas oscilan entre 1 y 2.2%.

^f Costa Rica. Todos los autores coinciden en que los criollos han representado entre 85 y 92%, excepto Esteva: 53%. Asimismo todos los autores estiman la importancia mestiza entre 7 y 11%, salvo Esteva, que la eleva a 45%. En estos casos parece que la mayoría tiene la razón. La presencia india ascendería, cuanto más, a 1%, no así la africana, calculada por Rosenblat en 4%, por Esteva en 1% y por la *Guía Mundial* en 2%. Este último porcentaje podría ser el más cercano a la realidad actual y está compuesto, en lo fundamental, por los descendientes de los jamaicanos llegados a Costa Rica en las últimas décadas del siglo pasado y en las primeras del presente, aunque progresivamente han ido perdiendo sus rasgos lingüísticos y religiosos anglosajones (Lizcano, 1993: 35, 47-48, 58).

^g Cuba. El rubro de "otros" está integrado por chinos. De los otros dos textos que ofrecen estimaciones estadísticas sobre la composición étnico-cultural de la isla, las de la *Guía Mundial 1995* son casi idénticas a las expuestas en este cuadro, que se consideran suficientemente fidedignas, y las de Esteva señalan 69% de criollos, 26% de negros y mulatos y 5% de mestizos.

^h Chile. La Agencia EFE no ofrece datos al respecto, pero afirma que predomina la raza blanca. Las cifras del cuadro fueron tomadas de Coy (191). Según Rosenblat y Esteva, la población india oscilaba entre 2 y 3%, pero de acuerdo con el primero, los mestizos constituían 50% y los criollos algo menos, mientras que Esteva estima que estos representaban algo más de la mitad de los chilenos, y los mestizos 44%. La *Guía Mundial 1995* propone 68% de mestizos, 30% de blancos y 2% de indios, pero según otros cálculos, éstos ascenderían a 6% (Mayer y Masferrer), e incluso a 8% (Jordán).

ⁱ Ecuador. Los indios son quechuas en casi su totalidad. El grupo mayoritario es el indígena, salvo para Coy y la *Guía Mundial 1993*, textos que calculan de manera idéntica la importancia demográfica de indios y mestizos. Los indios oscilarían entre 34 (Mayer y Masferrer), 40 (Rosenblat y Coy), 43 (Jordán), 48 (Esteva) y 52% (la *Guía Mundial 1995*, además de la Agencia EFE). El de los mestizos, entre 30 (Rosenblat), 37 (Esteva) y 40% (Coy y la *Guía Mundial 1995*, así como la Agencia EFE). El de blancos, entre algo menos de 10% (Esteva y la *Guía Mundial 1995*, además de la Agencia EFE), 15% (Coy) y algo menos de 20% (Rosenblat). El grupo negro-mulato es estimado en torno a 10% (Rosenblat y *Guía Mundial 1993*) y parece que de forma más fidedigna, en 5% (Esteva y Coy).

¹ El Salvador. El predominio mestizo es indiscutible: entre 75% (Rosenblat), 85% (Esteve), alrededor de 90% (Coy y la *Guía Mundial 1995*), o incluso algo más (Agencia EFE). Los indios han sido estimados en 2% (Mayer y Masferrer), 4-5% (*Anuario Indigenista*, Esteve y la *Guía Mundial 1995*, además de la Agencia EFE), 7% (Jordán), 10% (Coy) y 20% Rosenblat; así como los criollos en 1% (Coy y la Agencia EFE), 5% (Rosenblat y la *Guía Mundial 1995*) y 11% (Esteve). Aunque el cálculo de la importancia demográfica de los indígenas salvadoreños es especialmente difícil porque debieron ocultar sus manifestaciones culturales para intentar sortear la represión sistemática que padecieron durante décadas, parece plausible establecerla en torno al 5% (Lizcano, 1996: 141-143).

² Guatemala. Los indios son principalmente mayas. El grupo mayoritario es el indígena, que representaría 53-55% (*Anuario Indigenista*, Rosenblat, Esteve, Coy y la *Guía Mundial 1995*, además de la Agencia EFE), 60% (Mayer y Masferrer) ó 66% (Jordán). El segundo lugar está ocupado, según también todas las fuentes, por los mestizos: 42%, salvo en Rosenblat (30%). Y el tercero por los criollos: 4-5%, salvo en Rosenblat, 15%. El 1% de "otros" que aparece en el cuadro incluiría pequeños grupos de *creoles* o angloafricanos y garífonas o caribes negros (Lizcano, 1993: 35-37).

³ Honduras. El predominio mestizo es indiscutible: 80% (Rosenblat), 85% (Esteve) o en torno a 90% (el resto de las fuentes). En general los indios son ubicados en segundo lugar: 3% (Mayer y Masferrer), 4% (la Agencia EFE), 5% (Coy); 6-7% (*Anuario Indigenista*, Rosenblat para 1950, Esteve y la *Guía Mundial 1995*), 9% (Rosenblat para 1940) y parece que de manera muy exagerada, 15% (Jordán). El tercer lugar es disputado entre los criollos (1% en Coy, la *Guía Mundial 1995* y la Agencia EFE, pero 5% en Esteve, 7% en Rosenblat para 1940 y 14% en Rosenblat para 1950) y el grupo negro-mulatos (casi inexistente en Rosenblat para 1950, 2% —en Coy y la *Guía Mundial 1995*, 4%— en Rosenblat para 1950 y Esteve, y 5% en la Agencia EFE). En realidad este último grupo se suele identificar con los angloafricanos, que representan un porcentaje ínfimo de la población nacional, y los caribes negros, que apenas constituyen el 2%, si bien es Honduras el país iberoamericano en donde los garífonas tienen mayor importancia demográfica (Lizcano, 1993: 35-37).

⁴ México. Los mestizos constituyen el grupo mayoritario: 55-60% (la *Guía Mundial 1993*, la Agencia EFE y Rosenblat), 70-75% (*Guía Mundial 1995* y Coy) y 85% (Esteve). En general el segundo lugar es adjudicado a los indios, que parecería rondan en realidad el 10% (*Anuario Indigenista*, Esteve, Mayer y Masferrer, Coy e incluso los datos censales desde 1950 recopilados por Puga, Peschard y Castro: 59), aunque algunas fuentes los estiman en 14% (Jordán), 20-23% (Rosenblat) y hasta alrededor de 30% (la Agencia EFE y la *Guía Mundial 1995*). Los criollos son evaluados entre 5% (Esteve), 15% (Coy, la *Guía Mundial 1995* y la Agencia EFE) y 17-20% (Rosenblat).

⁵ Nicaragua. El rubro de "otros" está integrado por zambos, aunque tal estimación, como se anota, parece errónea. El predominio mestizo también es indiscutible: 69% (la *Guía Mundial 1993* y la Agencia EFE), 75-77% (Rosenblat para 1950, Coy y la *Guía Mundial 1995*), 82 y 88% (Rosenblat para 1940 y Esteve, respectivamente). El porcentaje de criollos, que casi siempre es considerado superior al de indios y negros, oscila entre 4-5% (Rosenblat para 1940 y Esteve), 10-12% (Coy y la *Guía Mundial 1995* y Rosenblat para 1950) y 14-17% (la Agencia EFE y la *Guía Mundial 1993*). El porcentaje del grupo negro-mulato oscila entre 4% (Esteve) y 8-11% (el resto de las fuentes), y el de indios suele ser evaluado en 3-4%, excepto por Mayer y Masferrer (2%) y Jordán y la *Guía Mundial 1993*, que lo hacen en 5%. Con todo, si se considera que en Nicaragua la presencia de negros, zambos e indios se ciñe comúnmente al departamento de Zelaya, que la población total de este departamento nunca alcanzó el 10% de la nacional, que buena parte de esta población departamental es mestiza y que en Zelaya los indios son mucho más numerosos que los negros, parece lógico concluir que, como máximo, los indios de Nicaragua (excluidos, como suele hacerse, los muy mestizados de su vertiente pacífica) no excederán el 4% (porcentaje que incluiría al grueso de los zambos, integrado en general dentro de las comunidades indias miskitas), ni sus negros el 2%, integrados fundamentalmente por *creoles* (Lizcano, 1996: 140). Por todo ello, y suponiendo que el grupo criollo es también más reducido que lo señalado en este cuadro, es probable que, como indica Esteve, el porcentaje de mestizos se sitúe en torno a los 90 puntos.

⁶ Panamá. El rubro de "otros" incluye 4% de asiáticos. La cuantificación de indios y criollos no enfrenta mayores problemas. En general los indios son estimados entre 6 y 8% (excepto en Coy: 5%; y la *Guía Mundial 1993*: 10%) y los criollos entre 12 y 15%, salvo en Rosenblat (30%), la *Guía Mundial 1993* (18%) y la *Guía Mundial 1995* (10%). El mayor problema radica en la estimación de las importancias relativas de mestizos, mulatos (afrohispanos) y *creoles* (angloafricanos), pues el rubro de mestizos suele incluir, total o parcialmente, a los mulatos y a los negros, no distingue entre los que tienen una influencia europea de tipo hispánico y aquellos otros cuya influencia europea es de tipo anglosajón. Estos últimos, los *creoles*, podrían ser evaluados en 5%. A pesar de que en las fuentes consultadas la suma de los mulatos y negros nunca excede el 25%, los afrohispanos podrían ser estimados en torno al 40%, cifra en absoluto exagerada si se recuerda que al final del siglo XVIII más del 60% de la población era de origen africano. En contrapartida, la población mestiza, que suele ser estimada entre 56 y 67%, debería reducirse a 30% (Lizcano, 1993: 34, 52).

⁷ Paraguay. Básicamente las raíces de los mestizos son española y guaraní. El rubro de "blancos" está integrado por alemanes. El número de indios es evaluado en 3% por todas las fuentes, excepto por el *Anuario*

Indigenista (4%) y Mayer y Masferrer (2%). Las mayores discrepancias surgen al estimar las importancias relativas de mestizos y criollos. Según Rosenblat y Coy, los mestizos representarían 70 ó 76% y los criollos 26 ó 20%, respectivamente. Pero en este sentido parecen más fidedignas las otras fuentes, que coinciden en estimar a los mestizos en más de 90% y a los criollos en un porcentaje inferior a los cinco puntos.

• Perú. El 54% de indios incluye 47.1% de quechuas y 5.4% de aymarás. Según todas las fuentes, el grupo mayoritario es el indio, que es evaluado entre 37 y 47% por todas ellas, excepto por la que sirvió para confeccionar el cuadro. En segundo lugar se ubica el mestizo: 30-32% según todos los textos, salvo en Coy (42%) y la *Guía Mundial* 1993 (38%). Las fuentes más recientes coinciden en señalar 12% para los criollos, pero Rosenblat y Esteva los calculan entre 19 y 27%. Los negros y mulatos son estimados entre 1 y 2% por Rosenblat y Coy, en 5% por Esteva y en 4%, incluidos los asiáticos en este caso, por la *Guía Mundial* 1993. Dentro de estos últimos, los japoneses son evaluados en 0.4% por Morimoto Hayashi (315).

• Puerto Rico. La *Guía Mundial* 1995 estima a los criollos en 80% y a los negros en el 20% restante.

• República Dominicana. Los datos de la *Guía Mundial* 1995 coinciden en lo fundamental con los expuestos en este cuadro.

• Uruguay. Rosenblat es el único autor que estima la importancia relativa de los criollos de manera mínimamente diferente a la presentada en este cuadro: 93% en 1940 y 97% en 1950. Este mismo autor también hace una estimación más alta para los negro-mulatos, cercana a 3%. En general, los mestizos son evaluados entre 3 y 8%.

• Venezuela. Casi todas las fuentes coinciden en señalar la importancia relativa de indios (en torno a 2%) y criollos: alrededor de 20%, excepto Rosenblat para 1950 (37%) y Esteva (32%). Sin embargo, excepto en Rosenblat, el rubro de mestizos suele incluir a los mulatos. De acuerdo con este autor, el grupo negro-mulato puede estimarse entre 30 y 40%, lo que supondría que los propiamente mestizos oscilarían entre 40 y 50%.

Bibliografía

Coy, Peter

1987 "Población. Actuales perfiles étnicos y supervivencia amerindia", en Collier, Simon, Harold Blakemore y Thomas E. Skidmore (directores), *Enciclopedia de Latinoamérica*, volumen I, Universidad de Cambridge, Asuri, Bilbao.

Esteva Fábregat, Claudio

1988 *El mestizaje en Iberoamérica*, Alhambra Mexicana.

Jordán Pardo, Roberto

1990 *Poblaciones indígenas de América Latina y el Caribe*, Instituto Indigenista Interamericano, FAO, México.

Lambert, Jacques

América Latina. Estructuras sociales e instituciones políticas, Ariel, Barcelona.

Leander, Birgitta (coordinadora)

1989 *Europa, Asia y Africa en América Latina y el Caribe*, Siglo XXI-UNESCO, México.

1993 "La población negra en el istmo centroamericano", en Martínez Montiel, Luz María (coordinadora), *Presencia africana en Centroamérica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Mayer, Enrique y Elio Masferrer

1979 "La población indígena de América Latina en 1978", en *América Indígena*, volumen XXXIX, número 2, México.

Morimoto Hayashi, Amelia

1989 "Migración y comunidad de origen japonés en Perú", en Leander, Birgitta (coordinadora), *Europa, Asia y Africa en América Latina y el Caribe*, Siglo XXI-UNESCO, México.

Puga, Cristina, Jacqueline Peschard y Teresita Castro

1989 *Hacia la sociología*, Alhambra Mexicana, México.

Rosenblat, Ángel

1954 *La población indígena y el mestizaje en América*, volumen I, Nova, Buenos Aires.

Sánchez-Albornoz, Nicolás

1994 *La población de América Latina. Desde los tiempos precolombinos al año 2025*, Alianza, Madrid.

1996 *Anuario Iberoamericano 1996*, Agencia EFE.

1981 *Boletín Demográfico*, número 27, Centro Latinoamericano de Demografía, Santiago de Chile.

1993 *Guía Mundial 1993*, Cinco-Abril-EDILA, Santa Fe de Bogotá.

1995 *Guía Mundial 1995*, Cinco-Abril-EDILA, Santa Fe de Bogotá.

1996 "Universo cultural centroamericano en la segunda mitad del siglo XIX", en *Ciencia "ergo sum"*, volumen III, número 2, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Los extranjeros y el origen del liberalismo mexicano

Anne Staples*

Resumen: El presente ensayo plantea el importante papel que tuvo, a partir de la independencia, la creciente presencia de extranjeros en la difusión de nuevas ideas y actitudes en los diversos sectores y grupos de población. La convivencia con gente con distintas creencias, costumbres y convicciones motivó un cambio decisivo en la mentalidad de una población antes limitada a la creencia tradicional de que sólo existía un medio (el providencial, representado por la ortodoxia católica) de realizar el destino del hombre. Este cambio fomentó en especial la difusión del liberalismo, doctrina basada en la iniciativa y en los intereses materiales.

Abstract: This article analyzes the important role of foreigners while spreading new attitudes and ideas on different population groups since Mexican independence. Coexistence of people with different customs, beliefs and convictions produced a decisive change in the understanding of a population which previously lived under a traditional belief, the existence of only one way (the providential, represented by the orthodox catholic church) to achieve men's destiny. This change improved the spreading of liberalism, a doctrine based on individual initiative and material interests.

Antes de que circularan por la República Mexicana las ideas y las actitudes que identificamos hoy en día como características del liberalismo decimonónico, se fue infiltrando en la colonia una nueva mentalidad. Alrededor de 1750 algunas ciencias, en particular la física moderna, empezaron a experimentar con nuevos métodos para adquirir conocimientos y con textos innovadores que abrieron los horizontes intelectuales, contribuyendo con ello a crear costumbres que se acomodaran más a la vida secular.

Los comienzos de la Ilustración, paso obligado hacia el liberalismo, han sido rastreados en la Nueva España hasta lugares y personajes insospechados. El historiador José Miranda encontró sus huellas en el equipaje de los viajeros que con sigilo introducían en el país los libros prohibidos por la Inquisición. Se percató de indicios sutiles en las modas promovidas por sastres, peluqueros, relojeros y mú-

* El Colegio de México

sicos europeos y en el gusto de los cocineros franceses que acompañaban a las altas autoridades eclesiásticas y civiles durante su permanencia en tierras americanas (González, 1: 16). También escuchó el eco de las conversaciones habidas entre los oficiales del ejército formado para reprimir destellos individualistas de súbditos revolucionarios (Miranda: 22-30). Algo tenían en común estas manifestaciones de un movimiento ideológico renovador y esperanzado en el progreso humano surgido a mediados del siglo XVIII: venían de allende el mar.

Aunque la Ilustración no fue un movimiento originario de la Nueva España, echó raíces profundas en ciertos sectores de la población, como el de los vascos. Sus esfuerzos por extender la Ilustración y sus postulados, la creación de las Sociedades Vascongadas de Amigos del País o Sociedades Económicas, como también se les llamaba, que agrupaban a los individuos de actitudes más modernas y progresistas del imperio, así como la gran pujanza de sus empresas, demuestran su compromiso con estas metas. Los vascos tuvieron un fuerte impacto en la difícil tarea de arrastrar tanto a España como a su más rica colonia hacia el racionalismo, el bienestar y la aceptación del valor del individuo (Garritz). Dejaron fértil la tierra sobre la cual caerían las semillas del liberalismo unas generaciones después.

Hay un paralelo en el origen foráneo de la Ilustración y del liberalismo. Éste también llegó a la Nueva España por conductos varios y de tierras lejanas. Excelentes historiadores como Charles Hale han identificado las definiciones y los objetivos del liberalismo, de modo que sus deudas intelectuales y la influencia que tuvieron en México son conocidas. Lo que se ha considerado poco es la influencia que tuvieron los extranjeros, cuya presencia en el México recién independizado aumentó enormemente en comparación con los siglos anteriores. Éstos contribuyeron a la creación de una nueva manera de pensar y de organizar la sociedad aun cuando no dejaron testimonios concretos de su impacto en el ambiente social o intelectual de aquel entonces.

Que algunos mexicanos tuvieran que aceptar nuevas situaciones y vencer el miedo a las innovaciones y a las novedades es un hecho que evidentemente se aceleró con la presencia de extranjeros en México. La Ilustración, igual que el liberalismo, se difundió más en el ámbito informal que en el académico. Éste fue una versión modificada de la Ilustración, hecha sobre la misma base pero con mayor énfasis en el papel del individuo en la sociedad. El liberalismo tomó un matiz secular que, si no lo volvió totalmente anticlerical, sí lo llevó a adoptar una actitud crítica hacia la Iglesia, como tradición y como corporación.

En este trabajo trataré de precisar cómo reaccionaron los grupos o individuos que no habían tenido trato con forasteros. Intentaré hacer un pequeño mues-

treo de los extranjeros llegados a México durante los primeros años de independencia, para relacionar su presencia con el interés creciente por las libertades individuales, la formación de una opinión pública por medio de la prensa, la exaltación de la propiedad privada, los esfuerzos por imponer la tolerancia religiosa y por crear una política de inmigración más liberal.

El liberalismo subraya el valor del individuo y no del grupo. La sociedad novohispana se había dividido en etnias, cofradías, pueblos, grupos familiares y castas delimitadas teóricamente hasta en la proporción de los componentes sanguíneos: mestizos, mulatos, lobos, salta pa'atrás. El encontrarse con hombres que no encajaban en las categorías tradicionales o antiguamente temidas, como protestantes o judíos obligaba, por lo menos a algunas personas, a admitir la existencia de seres distintos a quienes se tenía que respetar, tal como predicaba la declaración francesa de los derechos del hombre, pilar del liberalismo.

Había una corriente de opinión favorable a los extranjeros, tanto entre hombres de ideas conservadoras como Lucas Alamán, como entre los liberales más radicales como Lorenzo de Zavala. Tenían en común un interés por promover la colonización, término íntimamente ligado con la inmigración en esos años. Todos los políticos querían crear riqueza y el mejor método para ello, pensaban, era atrayendo mano de obra calificada de Europa. Por definición, decían, un país fuerte era rico y bien poblado. Gobernar era poblar, aunque fuera (o especialmente) con gente nacida en otras tierras. Durante las primeras décadas de independencia se pensó en la inmigración como en una manera de impulsar la economía, pero no en el cambio de mentalidad que su presencia pudiera conllevar al entrar en contacto con la población mexicana. Después de la guerra de Reforma se perdió este consenso y los liberales acusaron a los conservadores de estar en contra de la inmigración y, en consecuencia, en contra del progreso. Los conservadores vieron en una inmigración indiscriminada, no católica, una amenaza a la hegemonía de la Iglesia y una política para fortalecer el Estado liberal a expensas de las instituciones tradicionales.

Para analizar el papel que desempeñaron los extranjeros en el cambio de mentalidad etiquetado con el nombre de liberalismo, habría que definir este término. En el contexto que se emplea aquí significa destacar al individuo como actor principal, y tal vez único, frente al Estado, sin la intermediación de grupos (étnicos, comunitarios, laborales, clasistas o regionales). Significa buscar la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley; su corolario era la destrucción de corporaciones que representaban los intereses de sus agremiados como conjunto y que captaban su lealtad en primera instancia, cuando lo que buscaba el Estado liberal era captar esa lealtad directamente para sí.

El segundo paso es identificar a quienes compartían estas actitudes y actividades. Éstos formaban dos grandes grupos: el de los mexicanos cuyo oficio les desarraigaba de sus comunidades, así como los influidos por ideas llegadas de fuera, como los masones; y el de los extranjeros, cuya variedad y número no se había visto jamás en suelo mexicano. Entre éstos había ante todo comerciantes. Junto con ellos llegaron mineros, diplomáticos, naturalistas, aventureros y uno que otro no católico. Su sola presencia, aunque no hubieran opinado acerca de ningún tema, era suficiente para influir en el concepto que las personas con las cuales entraron en contacto tenían del mundo exterior.

Entre los mexicanos del primer grupo, los contrabandistas y los arrieros eran ferozmente individualistas; atravesaban todo el país pasando la mitad del año o más fuera de sus lugares de residencia y lejos de sus familias. Portadores de noticias y de novedades, eran la sangre de las arterias nacionales. Rudos, avispados, tenían la capacidad de ajustarse y de acomodarse a situaciones novedosas, pues de esa capacidad dependía su sobrevivencia.¹ Los mineros constituían otro grupo caracterizado por su rudeza, su habilidad para internarse en las zonas más inhóspitas y aisladas del país, su religiosidad poco ortodoxa, su vida despilfarradora. Sumamente individualistas, celosos de secretos como la localización de los yacimientos mineros, estaban acostumbrados a vivir solos, sin dueño, sin lealtades más allá de sus propios sueños. Especialmente los gambusinos o buscones estaban hechos a la idea de dejar transcurrir su existencia fuera de la sociedad, junto a sus minas, en donde una familia difícilmente sobreviviría. Se encontraban fuera de los cánones sociales, no se agrupaban en gremios, eran reacios a los dictados del gobierno (nada más hay que recordar sus levantamientos ante el incremento de impuestos; la expulsión de los jesuitas en 1766 y 1767 y la primera huelga de mineros en América Latina, en Pachuca). Estaban muy lejos de seguir el modelo tradicional español de familia asentada y civilizada, citadina, que promovían en México el Estado y la Iglesia desde los tiempos de las congregaciones forzadas de comunidades rurales, en el siglo XVII. A estos hombres que emigraban de real en real, por su misma naturaleza no se les intentó reducir a grupos más fácilmente controlables.²

Entre los extranjeros que constituían el segundo grupo había varios mineros que llegaron a México a raíz de la declaración de Independencia. Los alemanes eran frecuentemente protestantes, practicaban su religión en privado pero con el obvio conocimiento de sus empleados y vecinos. Otro grupo importante lo con-

¹ Nada más hay que pensar en la novela de Inclán, *Astucia, o los hermanos de la hoja*, o en la de Manuel Payno, *Los bandidos de Río Frío*.

² Desde tiempos de la colonia las cuadrillas de plebe iban de mina en mina (Wood, Staples). Quien habla del despilfarrador es Sartorius.

figuraban los ingleses que se distribuyeron en los reales de los estados de México, Oaxaca, Jalisco, Guanajuato y Zacatecas (Ward). Sus prácticas religiosas diferían tan notablemente de las del país, que aun cuando eran católicos se les consideraba herejes. De hecho cualquier extranjero adquiriría este epíteto. El mineralogista alemán Joseph Burkart observó que había un fuerte odio hacia los extranjeros y que los curas habían enseñado a sus fieles a renegar de ellos: “Las palabras judeo, hereje, inglés, extranjero fueron alguna vez utilizadas por el populacho como sinónimos de blasfemias” (citado en Turner y von Mentz: 388). Convencerlos de lo contrario fue parte de la educación informal que insensiblemente tuvo lugar con la llegada de fuereños que pudieron demostrar, con el tiempo, que eran también hombres y mujeres como los demás.

Los acontecimientos a veces obligaban a los mexicanos a cuestionar sus propias creencias culturales. En 1825 hubo una epidemia de sarampión y el ministro plenipotenciario inglés Henry George Ward donó mil pesos para la curación de los pobres, generosidad que no fue imitada por los católicos. A partir de este hecho el muy leído panfletista Fernández de Lizardi escribió: “¿qué debemos pensar de este protestante que sí ayuda, frente a los nuestros que dan la espalda al sufrimiento del hermano?”³ El sólo formular la pregunta hubiera sido impensable en tiempos de la Inquisición, de muy reciente memoria.⁴ El incidente daba a entender que los extraños, los otros, incluso podían tener mayores virtudes que los “nuestros”, educados en el seno de la Iglesia y obligados a practicar la caridad. Se iba venciendo la resistencia inicial a lo novedoso, a lo extranjero, a lo previamente condenado al ver la reacción de los ingleses, de los alemanes, de los estadounidenses y de otras nacionalidades ante los sinsabores de la vida.

El conocimiento del mundo más allá de la patria chica aumentaba con la presencia extranjera, se modificaban opiniones y se corregían prejuicios tradicionales. El viajero inglés George Lyon contó que él fue el primero de su nacionalidad que vieron las monjas de Santa María de Gracia, Guadalajara, y que el hombre que le acompañaba en su visita al convento

les informó gratuitamente de que [por ser judío] yo tenía —según se cree de los judíos por mucha gente del campo!— cola, cosa que las reverendas hermanas creyeron al parecer; una de ellas preguntó, muy vivamente, si las colas de los herejes se les caían al convertirse a la fe católica (Ignuiniz, 1: 37; citado en *Historia de Jalisco*, III: 19).

³ Puede ser que hayan sido cuestionables los motivos que generaron el donativo, pero lo que importa es la interpretación que le dio el autor (Lizardi: 405-406).

⁴ La Inquisición fue abolida en Nueva España entre 1813 y 1814, y definitivamente a partir de 1820.

Los comerciantes extranjeros causaron enfrentamientos diplomáticos y legales no sólo con su tránsito por tierras mexicanas, sino con su muerte. ¿Qué hacer en un país cuya constitución prohibía el ejercicio de cualquier religión que no fuera la católica romana, con los cadáveres de los ingleses que murieran en suelo mexicano?⁵ Esta duda retrasó la firma del Tratado de Amistad, Comercio y Navegación un par de años. Por lo menos un muerto fue enterrado en el jardín del primer *chargé d'affaires*.⁶ No quedó más remedio que aceptar, aunque fuera a regañadientes, la formación de un cementerio inglés para los protestantes que por serlo no pudieran ser enterrados en camposantos.

Para medir el impacto de la alteridad, del otro, de lo diferente, habría que saber cuántos extranjeros se encontraban en México. Su vida cotidiana, sin necesidad de hacer proselitismo, era suficiente para alertar a la población acerca de la existencia de formas distintas de ser. Un vistazo al catálogo del *Ramo Pasaportes* (AGN) arroja un saldo interesante. A partir de 1824 llegaron a tierras mexicanas extranjeros cuyos apellidos denotan un origen no latino y, en consecuencia, una procedencia cultural distinta a la predominante en aquel entonces. David Allen, Eduardo Cochices, Carlos Espita de Bremen, Robert Manning, Guillermo Netherall, James Pawes, Arturo Wawell, George Winterbottom son apenas algunos de los nombres que aparecen en ese año. En 1825 empezaron a desembarcar los mineros alemanes e ingleses. Otro dato es el número de pasaportes expedidos. Fueron unos dos mil nada más entre 1824 y 1826 (*Ramo Pasaportes*, AGN). Si se toma en cuenta el hecho de que la Corona española había restringido en gran medida el ingreso de extranjeros a su colonia, esta nueva libertad de movimiento y de tránsito significaba un rompimiento importante con el pasado.

Otro indicio del gran número de extranjeros que había en México inmediatamente después de la Independencia se encuentra en los archivos de notarías. Los nombres allí localizados pertenecen a hombres que hacían más que simple turismo. Radicaban en México el tiempo suficiente como para volverse hombres de negocios y registrar sus transacciones en los protocolos notariales. Durante el año de 1829 y a pesar de la expulsión de españoles decretada el año anterior, la mayoría de los extranjeros que firmaron protocolos ante un notario, unos 176, fueron peninsulares, más 38 franceses y unos 5 latinoamericanos. Pero las cifras de anglosajones son todavía más llamativas. El grupo más numeroso y que mayor impacto pudo haber tenido en la imaginación popular fue el de los ale-

⁵ El Artículo Tercero de la constitución de 1824 decía: "La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica y romana. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio del cualquier otra".

⁶ Ward describe el incidente.

manes, con casi 40 representantes.⁷ Había unos 30 ingleses e irlandeses y cerca de 25 estadounidenses, o sea casi 100 ciudadanos de países con tradiciones culturales y religiosas muy distintas de las mexicanas. Este grupo, según información sacada de las guías de protocolos, se dedicaba al comercio, a la explotación de minas, a la colonización y firmaba documentos relacionados con hipotecas, testamentos, formación y disolución de compañías, protestas de letras, contratos de avío, concesión de tierras y de negocios, poderes generales y cobro de deudas y herencias, otorgamiento de fianzas, en fin, las mismas transacciones legales que hacían los nacionales (Potash: 236-245).

Entre 1810 y 1840 se fundaron en la ciudad de México más de 20 casas comerciales alemanas, muchas de las cuales se transformaron y siguieron funcionando con otros dueños durante décadas.⁸ Emplearon un número considerable de connacionales, así que su presencia se tuvo que sentir en la capital del país y en las ciudades con sucursales. Éstos actuaron como bancos, como inversionistas en minas, en la industria, en fábricas de cerveza, en sombreros, en muebles finos, en pianos, en el comercio internacional y en ventas al menudeo.

Para estudiar el impacto de estos extranjeros y buscar una posible relación con los orígenes del liberalismo se tendrían que examinar las actividades individuales de algunos de ellos y ver en qué regiones del país las desempeñaban. Varios visitantes apuntaron en sus memorias que les parecía ver en el semblante de los mexicanos una gran sorpresa ante su presencia. Decían que era sin duda la primera vez que éstos habían visto un blanco o un pelirrojo, de allí el desconcierto de los observadores nacionales.

El impacto que tuvieron los visitantes de fuera se podría medir con varias escalas, por ejemplo: lo aislado de la región y consecuentemente la poca frecuencia de visitas de europeos; la duración de la estancia del extranjero, que a veces se extendía a décadas; y lo extraño de sus costumbres en el contexto local.

Entre estos casos está el del botánico suizo Juan Luis Berlandier, quien murió en Matamoros, Tamaulipas, en 1851. Durante tres años, a partir de 1826, viajó por San Luis Potosí, Nuevo León y Coahuila, antes de internarse en Texas, estado que recibiría sus despojos mortales.⁹ La zona norte del país era la que más contacto tenía con los extranjeros por su proximidad con los Estados Unidos, de modo que

⁷ Resulta problemático hablar de alemanes en esta época con un sentido actual. No se trata aquí de grupos humanos en relación con una unidad nacional, puesto que Alemania, hasta 1867, estaba formada por una diversidad de pequeños reinos con grandes tensiones entre sí; se trata de una unidad mantenida a través del idioma común, el alemán, así como de algunos rasgos culturales afines" (Turner y von Mentz: 365).

⁸ Ver el "Directorio de establecimientos comerciales e industriales en manos de alemanes en la ciudad de México", en von Mentz, Radkau, et al.: 447-470.

⁹ Fue coautor del *Diario de viaje de la Comisión de Límites, México, 1850*, de modo que, obviamente, participó en sus trabajos (*Diccionario Porrúa*).

la larga estancia de Berlandier no impactó tanto como si hubiera viajado por el centro. De todos modos, San Luis Potosí era una zona fronteriza en aquel entonces y la presencia de un extranjero que estudiaba la flora de la región podía haber apoyado el afán ilustrado de descubrir y de cuantificar el mundo natural.

Algunos extranjeros no se conformaban con tener sólo una influencia superficial o incluso circunstancial dentro de la sociedad mexicana. El minero alemán Eduard Harkort llegó contratado para trabajar en la Mexican Company — compañía minera inglesa— en Oaxaca, pero en 1832 se adhirió a la causa liberal y peleó en contra de los picaluganos, Anastasio Bustamante y Lucas Alamán. Había sido ayudante personal de Antonio López de Santa Anna, pero cuando éste se volvió conservador huyó a Texas, en donde murió en 1834.¹⁰

Seguramente hay otros casos de extranjeros que participaron directamente en los procesos políticos y sobre todo en los bandos de ideas liberales o modernistas. El caso más renombrado sería el de Joel R. Poinsett, el primer ministro plenipotenciario estadounidense en México, cuyas actividades públicas fueron tan notorias que ameritaron su expulsión del país. Tampoco se ha olvidado su papel en la formación de la Logia Yorkina en México, hervidero del liberalismo exaltado del periodo. Al mismo tiempo, no sería justo dejar de lado a la parte contraria, la presencia y los escritos de alguien como el austriaco Isidoro Löwenstern, cuya obra sobre México exaltaba la religión y las virtudes de los españoles para contrastarlas, en términos negativos, con el republicanismo y el liberalismo, “principales males” de México (Covarrubias: 31). Obviamente hubo de todo. Los extranjeros no participaban de una sola corriente política ni filosófica.

Otra categoría de extranjeros radicados en el país y que puede aportar pistas para rastrear los orígenes del liberalismo mexicano es la de los revolucionarios exiliados de su tierra natal. Mathieu de Fossey huyó de Francia después de participar en la revolución de 1830; el arquitecto Eduard Mühlentpfordt vino a trabajar con la ya mencionada Mexican Company en Oaxaca después de participar “activamente en los movimientos nacionales y subversivos de las dos primeras décadas del siglo XIX en Alemania” (Covarrubias: 50). Amigo de Harkort, no tuvo escrúpulos en aceptar un puesto público por parte del gobierno de Oaxaca y expresar sus ideas profederalistas.¹¹ Fue nombrado director de la empresa que trataba de construir un camino entre Tehuacán y Oaxaca, de modo que tuvo mu-

¹⁰ Las reflexiones de Harkort se publicaron en 1858 en una obra titulada *Aux mexikanischen Gefängnissen*, editada por Gustav Kuhn en Leipzig (Covarrubias). Los picaluganos eran los que habían aprobado el encarcelamiento de Vicente Guerrero, acto de traición pagado posiblemente por Alamán, llevado a cabo por el capitán de barco, el italiano Picaluga. Posteriormente a su captura, Guerrero fue fusilado.

¹¹ El autor recuerda que a los europeos se les hacía “oportuno y fructífero participar en los conflictos políticos de México en forma activa”. Además, ambos tuvieron “que salir del país por su abierta actividad en el área pública” (Covarrubias: 52-54).

cho trato con los indígenas de la zona. Les tuvo aprecio y habló con bondad de su cultura y de sus costumbres. Es probable que ellos, a su vez, aprendieran algo de él. Carlos Sartorius fue otro alemán que estuvo involucrado en su país con grupos estudiantiles rebeldes, pero no se inmiscuyó en la política mexicana. Sin embargo sus proyectos utópicos eran reflejo de sus inclinaciones políticas anteriores. Participó desde su juventud en actividades para fomentar el nacionalismo, el cual se manifestaba en el proyecto de transformar la antigua forma de Estado en otra que fuera de acuerdo con los principios revolucionarios de igualdad y democracia. Además fue acusado de promover una rebelión campesina (Covarrubias: 96-97). Desde luego, su experiencia anterior influyó en su manera de ser y de pensar, y su decisión de venir a México de alguna manera muestra su ideal de vida con un fuerte sabor liberal y utópico, resultado de sus inquietudes originales.

Sartorius deseaba que su colonia fuera un círculo de amigos en un bello lugar, con rústicas ocupaciones, con formas de convivencia dictadas por la propia voluntad y no por la presión de la costumbre y de la conveniencia y que permitieran "el desarrollo de la individualidad" (Wilhelm Pferdekamp, citado en Covarrubias: 98, 113). Las ideas liberales promovían la libertad individual en su máxima expresión.

Dentro de este mismo grupo de revoltosos juveniles se encuentran otros dos mineros alemanes, el contador de la Compañía de Minas Alemana, Friedrich Grube y sobre todo Wilhelm Stein, cuya familia tendría gran importancia en el beneficio de metales en el Estado de México durante tres cuartos del siglo XIX (Covarrubias: 98). Su influencia fue mayor, pues la convivencia fue más larga. La familia Stein radicó durante unos 75 años, con su propio cementerio, en la hacienda de beneficio de metales Los Arcos (Staples: 217-222). Hubiera sido imposible que sus socios a lo largo de tantos años no observaran el empuje, el individualismo y la disciplina de esta familia, portadora y reproductora de la ética del trabajo protestante.

Al hacer un balance de la influencia que tuvieron los primeros extranjeros llegados a México después de la Independencia, pienso que su presencia obligó a los mexicanos que estuvieron en contacto con ellos a reconocerlos como semejantes, fueran protestantes o judíos o no practicaran el catolicismo en su variedad mexicana, y significó un abanico de costumbres y de valores mayor que el habido en tiempos coloniales, lo que conllevó al desarrollo de criterios más amplios. El reto de entender a los recién llegados o de saberlos tratar hacía necesaria una mentalidad abierta que era característica de lo ilustrado y, por extensión, de lo liberal. Además, la presencia extranjera influyó en la manera de entender el papel del

individuo en la sociedad, sobre todo con el arribo de hombres con experiencias revolucionarias en sus países natales.

Por mucha influencia que pudieran haber tenido los extranjeros durante los primeros años del México independiente, tampoco hay que darles un peso desmedido. Sin duda la sociedad mexicana quiso buscar su propio camino, sin interferencias. La negación de la experiencia colonial, las numerosas expulsiones de peninsulares¹² y el resentimiento provocado por las cinco intervenciones extranjeras en el siglo XIX restaron atractivo y simpatía a los elementos de fuera. Aún así, el liberalismo se impuso, por lo menos en los círculos oficiales y en los ambientes urbanos, y entre sus múltiples orígenes están seguramente las costumbres, los valores, las actitudes, los estilos de vida, la religión, la manera de hacer negocios y el concepto del tiempo y del dinero, de la ola de extranjeros que llegó a tierras mexicanas en las primeras décadas de su conformación como Estado-Nación.

Bibliografía

Covarrubias Velasco, José Enrique

1989 *México, país y gente, según tres autores alemanes del siglo XIX. Las obras de Landeskunde de Mühlensfordt, Sartorius y Ratzel*, Tesis de licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Fernández de Lizardi, José Joaquín

1995 "Generosidad de los ingleses y baile benéfico a los apestados", en "XIII folletos (1824-1827)", *Obras*, UNAM, México.

Fossey, Mathieu de

1994 *Viaje a México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección mirada viajera, México.

Garritz, Amaya (compiladora)

1996 *Los vascos en las regiones de México, siglos XVI-XX*, 2 volúmenes, UNAM, Ministerio de Cultura del Gobierno Vasco, Instituto Vasco-Mexicano de Desarrollo, México.

González Navarro, Moisés

1993 *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero 1821-1970*, volumen 1 (1821-1867), El Colegio de México, México.

¹² Nada más hay que recordar la expulsión, por distintas razones, del médico catalán Manuel de Codorniu en 1825; los españoles a partir de 1828; el ya mencionado Joel R. Poinsett en 1829; el matemático francés Lissaute, y los que estaban "en el caso" en 1833.

Hale, Charles A.

1972 *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, Siglo XXI Editores, México.

Ignuiniz, Juan B.

1981 *Guadalajara a través de los tiempos. Relatos y descripciones de viajeros y escritores desde el siglo XVI hasta nuestros días*, 2 volúmenes, Banco Refaccionario de Jalisco, Guadalajara, 1950, citado en "De la primera república centralista a la consolidación del Porfiriato", *Historia de Jalisco*, Gobierno de Jalisco, Guadalajara.

Miranda, José

1995 *Humboldt y México*, UNAM, México.

Potash, Robert A.

1982 *Guide to the notarial records of the Archivo General de Notarías, Mexico City for the year 1829*, Amherst, Massachusetts.

Sartorius, Carl Christian

1990 *México hacia 1850*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Staples, Anne

1994 *Bonanzas y borrascas mineras, el estado de México, 1821-1876*, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec.

Turner R., Guillermo y Brígida von Mentz

1982 "Ideología de la clase dominante mexicana y del grupo alemán sobre la inmigración y colonización europea de México en el siglo XIX (1823-1874)", en Mentz, Brígida von, Verena Radkau, Beatriz Scharrer y Guillermo Turner R., *Los pioneros del imperialismo alemán en México*, Ediciones de la Casa Chata, número 14, México.

Ward, Henry George

1981 *México en 1827*, Fondo de Cultura Económica, México.

Wood, Stephanie

1984 *Cooperate adjustments in Colonial Mexican Indian Towns: Toluca region, 1550-1810*, Tesis de doctorado, University of California, Los Angeles.

1995 *Diccionario Porrúa: Historia, biografía y geografía de México*, Editorial Porrúa, México.

1980 *Ramo Pasaportes. Guías y catálogos*, Archivo General de la Nación, número 35, México.

Impresiones en torno a una nueva creencia. El espiritismo en México durante sus primeros años: 1870-1890*

Yolia Tortolero Cervantes**

Resumen: Este artículo comienza con un estudio sobre el origen del espiritismo en Estados Unidos, para después hablar de las peculiaridades de esta creencia en Francia y en México. Centra su atención en los propagadores mexicanos, analizando cómo confrontaron el espiritismo con el positivismo, la psicología, la ciencia, la religión católica o las teorías evolutivas del siglo XIX.

Abstract: This article begins studying the origin of spiritism in the United States and then specifies the peculiarities of this belief in France and Mexico. It focuses its attention on Mexican propagators to discuss the way they confront spiritism with positivism, psychology, science, Catholic religion, or the 19th century theories of evolution.

En 1848 unas hermanas estadounidenses, de apellido Fox, empezaron a escuchar ruidos en su casa y al poco tiempo recibieron un mensaje del espíritu del inquilino que había habitado ahí anteriormente, para decirles que había muerto asesinado y que su cuerpo se encontraba en la bodega de la casa. Los padres de las menores, al encontrar el cadáver en el sitio anunciado, revelaron el hecho de inmediato y certificaron la aptitud que tenían sus hijas para interiorizarse en el mundo espiritual (Fernández, 1912: 107-108).¹ A partir de ese momento se descubrió

* El presente artículo forma parte de un proyecto más amplio sobre el espiritismo en la vida de Francisco I. Madero. Desde enero de 1999 esta investigación ha sido apoyada por el Fondo Nacional para la Cultura y las Artes a través del Programa de Proyectos y Convenciones Culturales.

**El Colegio de México

¹ Véase otra versión muy parecida en García: 162. Rogelio Fernández Güell afirmó que en 1850 habían en Estados Unidos 20 congregaciones; 105 sociedades; 400 oradores y médium públicos y 10 millones de adeptos. De Estados Unidos se divulgó el espiritismo en Europa: en Francia desde 1849; en Inglaterra desde 1869 y en España desde 1855 (1912: 109).

una nueva facultad humana que se denominó mediumnidad, la cual sólo algunas personas podían desarrollar después de comunicarse con espíritus de individuos que habían vivido en el pasado. A esas personas se les llamó médium² porque poseían “el don de evocar los espíritus de los muertos, de producir sus manifestaciones y servirles de intermediarios en sus relaciones con los seres humanos” (García: 162).

En un principio la historia de las hermanas Fox fue puesta en duda por sus contemporáneos, se prestó a la mentira y motivó que muchos cometieran fraude diciendo ser médium o asegurando poseer alguna facultad semejante (Shepard: 1267). A pesar de esas reacciones de rechazo y de escepticismo a partir de lo sucedido a las Fox, surgió en Estados Unidos el espiritualismo moderno,³ en parte porque después de haberse dado a conocer el acontecimiento diversas personas confirmaron ser médium o aseguraron haber tenido alguna experiencia similar; pero también porque desde entonces se incrementó el número de adeptos, comenzaron a nombrarse comisiones científicas para investigar la veracidad de los hechos, se publicaron un sinnúmero de periódicos especializados y crecieron las congregaciones y las sociedades que propagaron el espiritualismo, primero en Estados Unidos y poco después en Europa (Fernández: 107-108).⁴ La práctica más común entre los seguidores de esta nueva creencia consistió en organizar reuniones presididas por un médium, los asistentes se sentaban en torno a una mesa y, tomados de las manos, invocaban espíritus para recibir o descifrar sus mensajes.

La propagación de ideas sobre la comunicación con los espíritus y el consiguiente furor que desató en los Estados Unidos se llamó espiritualismo, aunque hay autores o fuentes que denominan espiritismo y no espiritualismo a este credo.⁵ En Estados Unidos o en Gran Bretaña es muy común encontrar títulos como el *Espiritualismo en América y en Inglaterra*, o bien el *Espiritualismo y los derechos de la mujer en el siglo XIX*,⁶ para referirse con ello al movimiento que se originó en Estados Unidos con el fenómeno de invocar espíritus, de escuchar ruidos o de realizar sesiones de médium. Incluso existen publicaciones que llaman espi-

² Del latín, en medio.

³ Como lo llaman Clare Goldfarb y Russell M. (36), y Shepard (1267). En algunas fuentes se asegura que el espiritismo no surgió en el siglo XIX, sino que sus orígenes se remontan a los hombres primitivos que creyeron en el animismo o en los fenómenos asociados con la brujería y con la posesión de cuerpos.

⁴ Algunos de los primeros periódicos espiritistas publicados en Estados Unidos fueron: *The Spiritual Magazine*, 1860; *The Spiritualist Newspaper*, 1869; *The Pioneer of Progress*, 1874 y *The Spiritualist*, 1881 (Shepard: 1275).

⁵ Véase García: 180; Fernández: 105, así como Buckley y Castellan.

⁶ Ver el capítulo “Mid-Century Spiritualism in America and in England”, en Goldfarb: 26, 68. También el libro de Ann Braude.

ritualismo a la propagación de estas ideas que se divulgaron desde Estados Unidos hacia otros países, incluyendo Francia.⁷

En Francia, sin embargo, al espiritualismo de origen estadounidense se le llamó espiritismo, en especial porque desde la perspectiva historiográfica estadounidense, cuando el espiritualismo de su país adquirió rasgos propios en Francia, se fundó una nueva escuela espiritualista, hasta cierto punto independiente y distinta del espiritualismo estadounidense o inglés, que se conoció con el nombre de espiritismo (Shepard: 1277). Para homogeneizar los conceptos y evitar confusiones, en este ensayo utilizaremos espiritismo como sinónimo de espiritualismo estadounidense, precisando, si es necesario, si lo estamos analizando desde esta perspectiva o desde la francesa.

Volviendo al espiritualismo (o espiritismo) en Estados Unidos, éste no se inició únicamente como parte del descubrimiento de fenómenos aislados de comunicación con los espíritus, sino también como una consecuencia más de la crisis religiosa experimentada durante la primera mitad del siglo XIX (Goldfarb: 4). Entre 1830 y 1850 se buscaron alternativas para revivir la fe mediante otras opciones que sustituyeran a la ortodoxia cristiana, por eso proliferaron los grupos religiosos o las iglesias, como el movimiento Swedenborgiano en los años '40; la comunidad de los Shakers entre 1837 y 1844 y el Mesmerismo, tres de los principales grupos que contribuyeron de alguna manera al surgimiento del espiritualismo (Goldfarb: 28-29).⁸ Los trabajos del sueco Emmanuel Swedenborg (1787) se consideraron pioneros en la investigación espiritual a partir de su indagación acerca del estado en el que se encontraría el hombre después de la muerte y a partir de que definió cuál era el mundo de los espíritus.⁹ Los Shakers entraban en un trance parecido al de los médium durante sus rituales (Goldfarb: 28). El Mesmerismo estaba basado en la teoría de Franz Antoine Mesmer (1766) acerca de las fuerzas magnéticas a través de las cuáles se descubrió, por un lado, el trance hipnótico en el que debían entrar los médium durante sus sesiones y, por el otro, el "fluido eléctrico o magnético" que era el que transmitían los espíritus a los médium para manifestarse (Shepard: 1268).¹⁰

Entre las prácticas y las habilidades que giraron en torno al espiritualismo estadounidense no únicamente destacaron los efectos magnéticos, el hipnotismo

⁷ Ver las distinciones que se hacen del espiritualismo (es decir, espiritismo) en Estados Unidos, Gran Bretaña, Alemania, Francia e Italia, en Shepard: 1269-1278.

⁸ Otro de esos grupos renovadores de la ortodoxia fueron los milenaristas, que esperaron el fin del mundo en 1843.

⁹ Ver el capítulo "Qué es el mundo de los espíritus", en Swedenborg: 199. Ver también lo que dice al respecto Goldfarb: 29.

¹⁰ Sobre el fluido eléctrico véase Goldfarb: 30.

y la mediumnidad, también hubo otra serie de prácticas asociada a éste, como el sonambulismo, la clarividencia o la capacidad para percibir ideas más allá de los hechos conscientes, la levitación de los cuerpos mediante la concentración mental o la traducción de los mensajes que los médium recibían de los espíritus en uno o varios idiomas (Shepard: 1267-1270).¹¹ Además, los espiritualistas debían descifrar los ruidos o golpes que escuchaban durante las sesiones, para lo cual se valieron de instrumentos como la guija o tabla, que se usó desde 1870 para conocer los dictados de los espíritus; sin olvidar los intentos que se hicieron para fotografiar a los espíritus que se manifestaban durante las invocaciones, todo para darle mayor credibilidad a su doctrina.¹²

Diversas comisiones científicas se encargaron de estudiar los fenómenos de comunicación con los espíritus a la par que los seguidores del espiritualismo estadounidense procuraron adecuar sus creencias a las teorías prevalecientes en la ciencia. Desde el origen del espiritualismo en este país se conformó un grupo de adeptos cuya idea fue dar una orientación científica a su doctrina porque creían posible investigar, analizar, clasificar y demostrar los hechos o las manifestaciones de la parte espiritual de la vida.¹³

Como en esa época la sociedad estaba abierta a nuevas opciones de pensamiento e interpretación de la realidad social y religiosa, los preceptos espiritualistas recién descubiertos se relacionaron de uno u otro modo con el abolicionismo, el feminismo, el socialismo u otros movimientos ideológicos de ese tipo (Goldfarb: 30-31). En Estados Unidos las aspiraciones de igualdad social, ya fueran raciales como en el abolicionismo, de género como en el feminismo o de clase como en el socialismo, se asociaron con el espiritualismo porque éste reconoció que, espiritualmente, no había distinciones entre hombre y mujer, blancos y negros o patronos y obreros (Gaustad: 83).¹⁴

Aparte de la perspectiva igualitaria, en el espiritualismo estadounidense había una fuerte concepción individualista: puesto que cada alma era independiente del cuerpo y de la posición social o de clase que éste tuviera, cada una de esas almas era inmortal y podía progresar con el tiempo hasta alcanzar la perfección moral (Gaustad: 90). De ahí que el espiritualismo estadounidense

¹¹ Otros de esos fenómenos eran la telepatía a distancia, las premoniciones o los estados de trance en general.

¹² Sobre el tema de los ruidos y de la guija véase Goldfarb: 37. Para un estudio detallado sobre la fotografía de espíritus, ver Doyle, 1996.

¹³ La Asociación Nacional Espiritualista de Estados Unidos de América aseveró esto en 1885 y agregó que, dependiendo de cómo se interpretara, el espiritismo podía considerarse una ciencia, una filosofía o una religión sobre la continuidad de la vida (Shepard: 1264).

¹⁴ A diferencia de otras religiones o creencias, para el espiritismo después de la muerte física del individuo éste no era condenado en un Juicio Final. Tampoco tenía una idea preconcebida del cielo o del infierno.

contribuyera a fomentar la emancipación de la mujer a fines del siglo XIX debido a que ésta pudo tener acceso a una práctica religiosa¹⁵ personalista y experimentar en las sesiones de médium un contacto espiritual propio, lejos de lo que cualquier otra religión le imponía o hacía creer como dogma; por eso cuando se dejó a la mujer convencerse por sí misma de la comunicación con los espíritus, ésta se sintió motivada para asumir cierto liderazgo en la sociedad (Braude: 6-9). Esa fue por lo menos la tesis que desarrolló Ann Braude al estudiar que, dentro del contexto estadounidense, muchas mujeres influidas por el espiritualismo fungieron como activistas políticas en pro del sufragio y de la lucha por los derechos de la mujer, a partir de mediados del siglo XIX (192-197).

En Estados Unidos el espiritualismo también estuvo asociado con otras disciplinas, como la psicología. Algunos psicólogos, como George Beard, se interesaron en el espiritualismo no tanto porque creyeran en él sino por la relación que guardaba con el conocimiento de la mente humana (Gaustad: 98). Y como vía para comprender las funciones mentales también el estudio de la frenología, que analizaba la forma del cráneo humano para delinear el carácter, estuvo estrechamente relacionado con el auge del espiritualismo (Goldfarb: 30). Se instauraron asociaciones para propagar o estudiar conjuntamente el espiritualismo y la psicología, la más conocida fue la American Society for Physical Research, fundada en 1888 (Shepard: 1271).

Espiritismo francés

Tres rasgos del espiritismo francés serán aquí objeto de nuestra atención. Uno de ellos es la idea de la reencarnación del espíritu; otro, el vínculo que hubo entre algunos presupuestos espiritistas y ciertos argumentos del pensamiento evolucionista del siglo XIX. El último rasgo es el intento por conciliar algunos fenómenos espiritistas con argumentos de tipo científico. Nos hemos limitado a destacar estos tres aspectos porque son los que retomaron, básicamente, diversos personajes mexicanos de fines del siglo XIX.

Algunos estudiosos de la ciencia a mediados del siglo XIX en Francia se interesaron por el espiritualismo estadounidense como vía para explorar la presencia de los espíritus en las sesiones de médium. El más conocido de ellos fue el médico, literato y naturalista León Denizard, quien a partir de 1855 asistió a sesiones mediumnámicas. En una de esas sesiones recibió la comunicación de que

¹⁵ Así llamada por Braude: 6. En general, para los especialistas el espiritismo no alcanza el rango de religión sino más bien de creencia o de doctrina de tipo espiritual (Royston: 179).

se había llamado Allan Kardec cuando vivía en la época de los Druidas, en la antigua Galia (Fernández: 113). Desde entonces tomó ese nombre para dedicarse a propagar estas prácticas y comenzó a desarrollar una teoría sobre la reencarnación de los espíritus.

En 1856 Kardec escribió *Le livre des sprits*, cuyo contenido llevó al espiritualismo francés a tomar un rumbo muy distinto respecto al espiritualismo en Inglaterra y en Estados Unidos (Shepard: 1277). A raíz de la publicación de su libro Kardec introdujo la idea de que el espíritu, al separarse del cuerpo en el momento de la muerte física del individuo, podía reencarnar en otro ser humano y así sucesivamente a lo largo de varias vidas (1959: 19, 87).¹⁶ Esta concepción sobre la reencarnación espiritual, que también se llamó pluralidad de existencias (Kardec, 1863: 505), fue la característica distintiva de la teoría de Kardec respecto al espiritualismo estadounidense o inglés. De ahí la razón por la que desde la perspectiva estadounidense, Kardec fue el fundador de una nueva escuela de pensamiento espiritista conocida con el nombre de espiritismo (Shepard: 1277).

Para otros autores Allan Kardec es conocido, por su teoría reencarnacionista, como el padre del espiritismo moderno.¹⁷ Este nombramiento se debió también a que a fines del siglo XIX escribió los principales tratados sobre el tema¹⁸ y ocupó el cargo de director de la Sociedad Espiritista de París (Fernández: 113).¹⁹ En 1859 fundó la *Revue spirite*, la principal publicación periódica francesa sobre espiritismo (1859-1891), consagrada también a los estudios psicológicos.²⁰

Los principios básicos del espiritismo francés residieron en llevar a cabo sesiones en las que el médium pudiera evocar a los espíritus que por lo general habían vivido antes en la tierra (Rivail: 17), por eso los asistentes podían comunicarse con quienes habían sido personajes ilustres, amigos o parientes (Rivail: 20). La intención era atraer a los espíritus buenos o superiores, es decir, a los que ya habían alcanzado mayor pureza luego de pasar por una serie de reencarnaciones (Rivail: 21). Era preferible la evocación de este tipo de espíritus porque los consejos que ellos daban “respiran la más profunda sabiduría, teniendo siempre por objeto nuestro perfeccionamiento y el bien de la humanidad” (Rivail: 21).

¹⁶ Véase cómo operaba, según Kardec, el proceso de la encarnación (1959: 19, 87). Los espíritus reencarnaban sólo en el hombre, de ninguna manera en los animales (Rivail y Denizard: 19).

¹⁷ Algunos autores dicen que el espiritismo no era algo novedoso sino que a lo largo del tiempo, desde las sociedades primitivas, “el hombre siempre ha creído en la posibilidad de comunicarse con los desencarnados y [que] siempre ha estado en comunicación con ellos” (Madero, 1911: 20; Fernández, 1912).

¹⁸ Los principales libros de Allan Kardec fueron: *El libro de los Espíritus*, 1857; *El libro de los Médiums*, 1858; *El Espiritismo reducido a su más mínima expresión*, 1862; *El evangelio según el espiritismo*, 1864; *El cielo y el infierno*, 1865; *El génesis, los milagros y las predicciones según el espiritismo*, 1867 (Fernández: 114).

¹⁹ *Société Parisienne des Études Spirites* (Kardec, 1863: 459).

²⁰ El subtítulo de la *Revue spirite* era *Journal d'études psychologiques*.

Pero para que el médium recibiera por escrito los mensajes de estos espíritus era necesario que se sirviera de un lápiz, el cual, insertado en una tabla de madera o en una especie de canastita

traza por sí mismo caracteres que forman palabras, frases y discursos enteros en muchas páginas; tratando las más elevadas cuestiones de filosofía, moral, de metafísica, de psicología, etcétera, todo lo cual se verifica con la misma rapidez que si escribiésemos con la mano...[Mientras que, por su parte, el médium] no tiene conciencia ordinariamente de lo escrito bajo su influencia, y quien, con mucha frecuencia, ni siquiera oye o entiende la pregunta, puesto que puede ser hecha en un idioma desconocido para él y aún mentalmente, pudiendo ser dada en aquél idioma (Rivail: 16).

Durante los primeros años en los que Kardec propagó el espiritismo ésta doctrina estuvo estrechamente vinculada a las indagaciones que hacían los miembros de la comunidad científica y filosófica. Esto se debió, por un lado, a que la tendencia de la *Revue spirite* desde sus inicios fue tratar de abarcar no sólo los fenómenos espiritistas o psicológicos, sino también todo lo que se refiriera al conocimiento de la "parte metafísica del hombre".²¹ Por otro lado, cuando se fundó la Sociedad Parisina de Estudios Espiritistas en abril de 1858, se dijo que su objetivo era estudiar todos los fenómenos relacionados con las manifestaciones espiritistas y con su aplicación a las ciencias morales, psíquicas, históricas y psicológicas (Kardec, 1863: 459). Por su parte, el espiritismo también tuvo que adecuar sus planteamientos para defenderse de los ataques de la ciencia, por eso debió certificar con pruebas concretas, que después de la muerte física, material, del hombre, sobrevivía un fluido inmaterial, inerte, incoloro y eterno que era el espíritu. Así, en uno de sus libros más conocidos, *La moral espiritista o el evangelio según el espiritismo*, Allan Kardec explicó que

el espiritismo es la nueva ciencia que viene a revelar a los hombres, con pruebas irrecusables, la existencia y la naturaleza del mundo espiritual y sus relaciones con el mundo corporal; nos lo presenta, no como una cosa sobrenatural, sino como una de las fuerzas vivas y que incesantemente obran en la naturaleza como el origen de una multitud de fenómenos incomprensibles, hasta ahora relegados por esta razón, al dominio de lo fantástico y maravilloso (41, 48).

²¹ "Introduction", en *Revue spirite*, enero de 1858: 5. Esta revista se publicó hasta 1891.

Espiritismo francés y evolucionismo

Entre los principios básicos del espiritismo francés destacó la creencia en que el espíritu o alma de cada individuo tenía sus propias impurezas, las cuales debía eliminar cada vez que reencarnaba en una nueva vida. Para Allan Kardec el espíritu, al renacer en otro cuerpo, tenía menos defectos y más virtudes que en la existencia pasada; claro que después de una serie de reencarnaciones, sólo si había alcanzado la perfección el alma o espíritu podía no encarnar más:

La reencarnación en un cuerpo material es consecuencia de la impureza del alma, mientras que las almas purificadas están dispensadas de hacerlo...[así, cada vez que renace] el alma tiene menos defectos, más virtudes y más ideas intuitivas de lo que tenía en su anterior existencia; y que de ese modo, cada existencia implica para ella, un progreso intelectual y moral (1959: 41-48).

Este proceso de purificación se llevaba a cabo de manera ascendente, siempre y cuando en cada existencia los hombres procuraran hacer el bien y trataran de expiar sus penas. Si no lo hacían así, tenían que seguir soportando la carga que ocasionaban sus culpas e imperfecciones. Sobre esto, Allan Kardec agregó que

los espíritus encarnados en un mundo no están sujetos a él indefinidamente, ni cumplen tampoco en él todas las fases progresivas que deben recorrer para llegar a la perfección. Cuando han alcanzado en un mundo el grado de adelanto que él permite, pasan a otro más avanzado, y así sucesivamente hasta que han llegado al estado de espíritus puros; éstas son otras tantas estaciones, en cada una de las cuales encuentran elementos de progreso proporcionados a su adelanto (1959: 35).

Allan Kardec asoció el deambular de los espíritus con las ideas de progreso y de evolución, ideas que prevalecieron a fines del siglo XIX entre los estudiosos de la naturaleza y de la sociedad. La explicación básica de Kardec respecto a la reencarnación, para algunos autores tuvo la característica de ser "esencialmente evolucionista" (1959: 67). Desde este ángulo se recuerda a Herbert Spencer cuando asevera que tanto las especies como las sociedades evolucionan o se transforman para llegar, cada vez, a un estado de desarrollo más adelantado. Spencer fue el principal exponente de la teoría que afirmaba que los grupos humanos salvajes tendían a avanzar desde su estado primitivo, poco a poco, hasta llegar a ser civilizados (Camp: 1085). Esto nos remite directamente a la imagen de los espíritus

vagabundos que luego de una sucesión de encarnaciones, tarde o temprano llegan a ocupar su respectivo estadio superior.

Espiritismo francés en México

El espiritismo es la creencia que trata los espíritus encarnados y desencarnados y sus relaciones con los mundos material y espiritual

ROGELIO FERNÁNDEZ GÜELL (1912)

Así como la vida de la materia es eterna, así es eterna la vida del espíritu

ANTONIO PASTRANA (1894)

El surgimiento del espiritismo en Estados Unidos tuvo alguna influencia en México pero a partir de 1870 su propagación fue muy importante, debido a la difusión de la corriente de la escuela francesa fundada por Allan Kardec y por sus discípulos: Leon Denis y Gabriel Delanne (Ruse; Bowler: 274). Antes de esos años parecía que el espiritismo no había echado raíces en nuestra sociedad, se hallaba en un estado de inacción que amenazaba con no producir jamás frutos tan abundantes como en otros países. Aunque algunas familias lo practicaban en secreto,

teníase a los espíritas²² como gente ilusa y que debía suministrar un fuerte contingente a la casa de dementes; nadie o muy pocos se atrevían a confesar en alta voz su dedicación a las relaciones con el mundo espiritual y en el extranjero se creía que en México tardarían mucho en desarrollarse los gérmenes latentes que crecían, invadiéndolo todo en el resto de la humanidad civilizada.²³

La divulgación del espiritismo se incrementó debido a la traducción de textos franceses sobre el tema. En 1872 uno de los introductores del espiritismo francés en México, el general Refugio González, tradujo al español varios libros: *El Evangelio según el espiritismo* (1872), *El libro de los espíritus* (1875), ambos de Allan Kardec; *La pluralidad de las existencias del alma conforme a la doctrina de la pluralidad*

²² La palabra *espírita* se usó como sinónimo de espiritista.

²³ La corriente dominante en México fue sin duda la del espiritismo francés, pues la mayoría de las agrupaciones, asociaciones, publicaciones periódicas, congresos y discusiones que se llevaron a cabo en torno a él entre 1870 y 1908 se remitieron a las bases que sostuvieron Allan Kardec y sus discípulos (Téllez: 166-168; *Memoria del Primer Congreso Espírita Mexicano*, 1906; *Memoria del Segundo Congreso Espírita Mexicano*, 1908; Madero, 1911; Fernández, 1911).

de los mundos (1873), de Andrés Pezzani; *El alma y sus manifestaciones a través de la historia* (1889), de Eugenio Bounemere ("El espiritismo y sus...", 1872a). El mismo González tradujo el *Estudio en el que se exponen las condiciones de habitabilidad de las tierras celestes discutidas bajo el punto de vista de la astronomía, la fisiología y la filosofía natural* (1872), del espiritualista Camille Flammarion (Telléz: 166).²⁴ Otros libros de los discípulos de Kardec fueron traducidos del francés, uno de ellos por Federico Gamboa con el título de *El espiritismo ante la ciencia*, de Gabriel Delanne; Ignacio Mariscal, Ministro de Relaciones Exteriores del gabinete de Porfirio Díaz tradujo, en 1892, *Después de la muerte*, de Leon Denis, pero por su elevada posición política no quiso revelar su nombre y decidió poner como responsable de la traducción a "un mexicano" (Cárdenas, II: 127).²⁵

En México se copió el estilo de propagación del espiritismo francés ya que algunas publicaciones como la *Revue spirite*, fundada por Allan Kardec en 1859, sirvieron como modelo para publicar *La ilustración espírita* (Téllez: 167), la cual entre 1872 y 1890 fue la principal revista periódica sobre el tema a nivel nacional. Esta se orientó no solamente a hacer propaganda de las doctrinas espiritistas francesas, sino también a publicar artículos traducidos al español, que antes habían aparecido en la *Revue spirite*.²⁶ Además, *La ilustración espírita* intentó congregarse con su propaganda a individuos o agrupaciones que estuvieran interesados en el espiritismo. Para ello, el mismo año de la aparición de *La ilustración espírita* (1872) tres de sus colaboradores, Refugio González, Manuel Plowers y Santiago Sierra fueron comisionados para firmar el acta de fundación de la Sociedad Espírita Central de la República Mexicana, que tuvo como objetivo primordial "promover el espiritismo conforme a la doctrina enseñada por Allan Kardec".²⁷

Otro propósito de la Sociedad Espírita Central de la República Mexicana fue el de luchar para que desaparecieran "ciertas prácticas que desacreditaban al Espiritismo y que sólo tenían origen en la ignorancia supersticiosa o en el egoísmo de los que se servían de él para negocios lucrativos", es decir, se trataba de evitar la presencia de charlatanes para dar más seriedad al espiritismo.

²⁴ Otra obra traducida por Refugio González en 1888 fue *El hipnotismo al alcance de todas las inteligencias*, del Dr. William Harveley.

²⁵ Ver también una carta que escribió Francisco I. Madero a Leon Denis (Kardec) el 6 de mayo de 1906, en la que le dijo que Ignacio Mariscal quiso guardar la incógnita respecto a la traducción de su libro *Después de la muerte a causa de la elevada posición oficial que ocupaba como Ministro de Relaciones Exteriores en el gobierno de Porfirio Díaz* (1985: 153).

²⁶ Al comparar ambas revistas, se observa claramente que *La ilustración espírita* copió el estilo y la temática de la *Revue spirite*. Consultense ambas en el Fondo Reservado de la Hemeroteca Nacional, UNAM.

²⁷ Por ejemplo, el artículo "La materia y el espíritu", publicado en la *Revue spirite* por Rossi de Giustiniani, fue publicado en *La ilustración espírita* el 26 de octubre de 1878 (118).

También tenía como fin procurarse adeptos en todas las clases de la sociedad y establecer vínculos con todos los círculos espíritas posibles. Por medio de ella se buscaba “conservar en toda su pureza y estricta observancia, esta doctrina, defenderla, demostrarla y dilucidarla, empleando en esto los socios toda su instrucción” (“Reglamento ...”: 119) Para ello, tanto los socios como los círculos espíritas debían enviar a esta sociedad central los resultados de sus sesiones de médium o de sus observaciones espiritistas. De tal manera que cuando el comité directivo se reuniera, en sesiones de dos horas cada quince días, se pudieran discutir y analizar las comunicaciones enviadas por los distintos círculos espiritistas del país, para ser o no aceptadas como verídicas.

Para certificar la validez de los fenómenos espiritistas sucedidos a los socios o a los círculos pertenecientes a su agrupación, la sociedad decidió crear una especie de comité dictaminador denominado Círculo Espírita Central, que le sirviera como “cuerpo consultor para tratar todos los asuntos que requirieran aprobación o autenticación de los espíritus”.²⁸ Este Círculo Espírita Central incluso llegó a tener su propio periódico llamado *La luz en México*, en el que se publicaron a partir de septiembre de 1872 las evaluaciones de las sesiones que reportaban los diversos círculos espíritas de diferentes partes de la república (“Reglamento ...”: 119). La Sociedad Espírita Central, con el propósito de conservar sus principios doctrinales, que eran los formulados por Allan Kardec, dictó reglas que establecieron que

todo aquél que se aparte de la común intención que hoy nos reúne, ya sea por pertenecer a otra escuela diferente de la del ilustre Allan Kardec, o bien por oponerse a ella con abierta hostilidad, ya sea de palabra o por escrito...será primero invitado por el consejo a una o más conferencias privadas y si en estas resultare probada su mala causa...el consejo propondrá a la Sociedad su separación, expresando la causa (*La luz en México*).

La ilustración espírita fue el principal órgano de difusión y de registro de las actividades que llevó a cabo la Sociedad Espírita Central de la República Mexicana, ahí se publicaron las sesiones de médium de sus socios, aparecieron artículos especializados explicando lo que era la doctrina espiritista, se tradujeron diversos fragmentos de las obras de Kardec y de otros autores franceses y se defendieron las posiciones doctrinales del espiritismo respecto a otras corrientes de pensamiento (“Reglamento...”: 119)

²⁸ En esa época “instrucción” era sinónimo de “educación” (“Reglamento ...”: 119).

Algunos temas, algunos adversarios de La ilustración espírita

Semejante a la publicación francesa *Revue spirite*, que estuvo dedicada a los estudios psicológicos, *La ilustración espírita* incluyó en sus páginas artículos relacionados con la psicología debido a la estrecha relación existente entre la exploración del espíritu y la de los asuntos relacionados con el conocimiento del alma, de la mente y de las manifestaciones conscientes e inconscientes.²⁹ En esta revista se defendió que la psicología era la ciencia del alma y no como proponían las posturas positivistas, que era tan sólo una rama de la fisiología.³⁰ En el artículo "Psicología y fisiología", publicado en *La ilustración espírita* en 1878, Joaquín Calero criticó un capítulo del positivista francés Emile Littré porque éste pretendía subordinar los estudios psicológicos a la fisiología. Sobre ello Calero añadió que

el papel que juegan los órganos [del cuerpo] en las manifestaciones del pensamiento, las funciones propias de ellos, es lo que pertenece al dominio de la fisiología. Por su parte, la acción del pensamiento durante la generación de las ideas, pertenece a la ciencia psicológica...el pensamiento no es una función vital de los órganos en que se manifiesta, tiene leyes especiales, cuyo conocimiento constituye la ciencia psicológica propiamente dicha, no es una rama de la fisiología como se quiere arbitrariamente afirmar.³¹

En ese mismo sentido *La ilustración espírita* hizo frente común con otras opiniones que en algún momento se opusieron al positivismo, como las apreciaciones expuestas en el periódico *La ilustración católica* cuando afirmó que el dogma positivista "había negado el alma como distinta al cuerpo, echando por tierra así la psicología o ciencia del alma", y que el materialismo, el panteísmo y el positivismo eran considerados como "la reunión más completa de negaciones en la historia del espíritu humano", por lo que se debía preguntar a los positivistas: "¿Con qué nuevo dogma enriquecéis el espíritu humano? ¿Qué ha hecho el positivismo del siglo XIX para que pueda considerársele como el genio de la invención científica?" (Calero: 66). Tanto católicos como espiritistas resaltaron las virtudes del espíritu para luchar contra el cientificismo, pero no por esa coincidencia los católicos dejaron de atacar al espiritismo. Por ejemplo, *La ilustración*

²⁹ Para ampliar los vínculos entre cuestiones espirituales y psicológicas, consultar el libro de Tiberghien.

³⁰ Ver *La ilustración espírita*, 1872-1890.

³¹ Augusto Comte fue quien afirmó que la psicología no era una ciencia y que sólo era una rama de la fisiología (Simon: 45-58).

espírita, en su primer número de febrero de 1872, presentó como artículo principal la refutación de una carta pastoral que había publicado el obispo de Querétaro para impugnar al espiritismo, en la que este personaje insistía en que dichas prácticas eran consideradas en las Sagradas Escrituras como supersticiones prohibidas ("La negación positivista...": 2). Otro ataque que emitieron los católicos hacia el espiritismo fue decir que éste en ningún momento podía considerarse como una religión; en una serie de artículos que apareció en *La ilustración católica* en febrero y marzo de 1880 se criticó a un escritor espiritista que llamó a su doctrina "la ciencia de las religiones" o, en su defecto, una de las "religiones positivas" que se habían desarrollado en los últimos tiempos, mientras que para el articulista, el catolicismo era la "única, verdadera y positiva religión" (*La ilustración espírita*, 1872, febrero).

Por otro lado los abanderados del espiritismo, para afrontar la censura positivista y defenderse de los embates que recibieron de esta corriente de pensamiento, no cesaron de exteriorizar discursos que pretendían dar a su doctrina un respaldo científico, tanto para certificar la validez de sus principios como para cuestionar ciertas bases del positivismo. En 1878 *La ilustración espírita* publicó *Observaciones críticas sobre el positivismo*, en donde menciona que:

El positivismo ha tenido el error de querer hacer del experimentalismo, el único método de conocimiento. Porque, para que el método sea completo y se aplique a todos los géneros de relaciones, es necesario que sea a la vez ideal y real, especulativo y positivo, o en términos más usados: racional y experimental...

La observación y la experiencia nos hacen conocer lo visible, pero lo visible no es todo. Hay el dominio de lo invisible que es inmenso. Este es el mundo de la conciencia y de las cosas inteligibles (Rodrigo).

En la cita anterior hay una coincidencia entre las cuestiones espirituales y las psicológicas respecto al estudio de la conciencia porque ambas pertenecían al mundo de lo invisible. Así, el espiritismo mantuvo ciertos puntos de contacto con disciplinas como la psicología, con la que fue aliada, en ocasiones, en su lucha por desmantelar el método científico o las teorías positivistas cuando con ellos no se podían explicar ni analizar ciertos asuntos mentales o espirituales.

En esos términos, en *La ilustración espírita* aparecieron otros artículos que difundieron, atacaron y en la mayoría de los casos señalaron cuál era la relación de los estudios científicos y de su método con los fenómenos espiritistas ("Observaciones críticas...": 268). Por ejemplo, Santiago Sierra escribió en 1877 un artículo en el que hizo un recuento de algunas teorías evolutivas europeas del siglo XIX;

para ello se basó en las obras de distintos naturalistas como Herbert Spencer, Darwin y Ernest Haeckel y vinculó estas nuevas ideas de la evolución con el espiritismo, fue el primero en decir que

la ley de la evolución no se detiene en la constitución anatómica y fisiológica del hombre; para ella las cualidades del espíritu son simplemente un modo de manifestación de la materia, el resultado de las fuerzas especiales que obran en el cerebro ("Observaciones críticas...": 268).

En seguida Santiago Sierra resaltó el interés que tuvieron diversos científicos seguidores del evolucionismo por la doctrina espiritista. Así, aseveró:

El evolucionismo gana terreno de día en día por su interpretación del mundo físico y orgánico; las autoridades más eminentes como Lyell en la geología, Darwin y Haeckel en la botánica y la zoología, Lubbock y Broca en la antropología, le han prestado apoyo considerable y en general puede decirse, que la inmensa mayoría de los físicos y de los naturalistas ha ido a filiarse bajo la bandera por Darwin, Spencer y antes que ellos, por el célebre sabio espírita Alfredo Russel Wallace,³² miembro de la Sociedad Real de Londres y presidente hoy de la sección de biología en la gran sociedad británica del progreso de las ciencias. [es así como] El evolucionismo orgánico se desarrolla paralelamente a la metamorfosis en que se funda nuestra religión [el espiritismo] (1877: 65).

Las posiciones espiritistas no cesaron de confrontarse con las de tipo científico. Así, otros artículos de *La ilustración espírita* aludieron a la exploración del espíritu en oposición a las teorías que se denominaron materialistas o mecanicistas,³³ las cuales privilegiaban el estudio de las cuestiones materiales en oposición a las espirituales. En 1879 apareció publicado "El espiritismo no es una religión", en el que su autor establecía que las religiones materiales eran las que poseían templos, tenían ritos ceremoniales y habían creado jerarquías como la eclesiástica, mientras que el espiritismo, sin ser una religión, era

³² Alfred Russell Wallace escribió libros relacionados con el darwinismo y con el espiritismo, uno de ellos es *Contributions to the theory of natural selection*, citado por Santiago Sierra en "Darwinismo, positivismo y átomos pensantes" (1875e). En otra de sus obras, *Los milagros y el espiritualismo moderno*, Wallace dijo que "por la doctrina espiritualista se explican ciertos hechos, cuya causa no es posible elucidar por medio de la selección natural" y que desde que se convenció de la verdad del espiritismo, "he sostenido que esta doctrina es la única que puede dar la explicación de ciertos fenómenos, sin ser por esto contraria a la teoría de la evolución por medio de la selección natural" (6-7).

³³ En ocasiones como ésta, el espiritismo se consideró una religión (Sierra, Santiago, 1877: 65).

una doctrina redentora que viene a iluminar al hombre, haciéndole comprender por medio del estudio, las leyes naturales, físicas e inmateriales que le rodean, así como a redimirlo de la ignorancia de las imperfecciones que le alejan de su adelanto moral y espiritual. Es una doctrina cuyos dogmas son verdaderos y eternos.³⁴

A fines del siglo XIX fue común que se discutieran, entre espiritistas, positivistas y otras posturas antagónicas, opiniones en las que se confrontaban materia y espíritu, cuerpo y alma, materialismo y espiritualismo, escuela positivista y escuela metafísica, sentimiento y razón, visible e invisible, tangible e intangible, que en el fondo no eran más que una muestra de las diferencias de pensamiento que había entre los seguidores de las ideas espirituales o espiritistas frente a los abanderados de las ideas científicas, materialistas o positivistas. Bandos rivales que no cesaron de argumentar si había un predominio del alma o del espíritu sobre el cuerpo o bien si era posible, o no, una conciliación entre ambos. En este sentido los espiritistas no se limitaron a explorar el espíritu a través de sesiones de médium sino que también pretendieron comprobar, mediante experimentos o con bases científicas, la presencia de los espíritus. Lo que finalmente hicieron fue tratar de conciliar los principios de la ciencia con las creencias espiritistas. Pero mientras no se pudiera aplicar realmente el método científico en los experimentos de médium, los espiritistas, en general, tenían que limitarse a emitir suposiciones o a discutir cuál debía ser la relación cuerpo/alma o materia/espíritu. Un articulista, en 1879, comentó que la conciliación del espiritualismo—entendido como el estudio del espíritu y de sus manifestaciones— con el materialismo sería posible el día en que se conociera mejor la esencia del ser humano, aunque

es verdad que nuestra época se inclina más a las realidades positivas, pero la Ciencia que procede por el método experimental para llegar a la verdad, no puede ser siempre indiferente ante los hechos espiritualistas y negar *a priori* lo que le parezca imposible (Díaz: 275).

Aquí, aparte de que se insistió en que el método de la ciencia no consideraba aspectos como los que proporcionaba el estudio del mundo espiritual, salta a la vista otra diferencia entre el espiritismo y lo que se dio en llamar espiritualismo,

³⁴ Claudio Bernard, por ejemplo, opuso las interpretaciones espiritualistas, animistas o vitalistas a las de tipo mecánico o materialista. Entre las mecánicas destacó aquellas que creían que el cuerpo humano era un engranaje o una especie de máquina que funcionaba gracias a sus componentes internos (21-27).

entendido por algunos autores como el pensamiento filosófico que “cree en la existencia del espíritu o alma y en su inmortalidad, mas no cree como los espiritistas, en la reencarnación del alma, ni tampoco en la comunicación que podían llegar a tener los espíritus de los muertos con los vivos durante las sesiones de médium” (Giustiniani, 1879: 126). El mismo Allan Kardec para aclarar la diferencia entre espiritualismo y espiritismo, planteó que el espiritualismo

es el término opuesto al materialismo y todo el que cree que tiene en sí mismo algo más que materia, es espiritualista, pero no se sigue de aquí que [el espiritualista] crea en la existencia de los Espíritus o en sus comunicaciones con el mundo visible (Sierra, Santiago, 1879: 1).

Para ampliar las razones de por qué los espiritistas consideraron a los positivistas, a los católicos y a los materialistas como adversarios, veamos la confrontación que sostuvieron varios espiritistas, entre ellos Santiago Sierra, con los defensores de posturas religiosas o científicas, en las conferencias públicas del Liceo Hidalgo en 1875.

Las discusiones de 1875 en el Liceo Hidalgo sobre espiritismo

Las sesiones públicas que se llevaron a cabo entre los meses de abril y marzo de 1875 en el Liceo Hidalgo abrieron el debate sobre el espiritismo. En ellas se trató su relación con la ciencia, con el materialismo y con el positivismo. Según la crónica de Francisco Cosmes (Rivail: 1), quien hizo un seguimiento de las distintas sesiones en el liceo, el primer día se reunieron “varias señoras de la Sociedad Espírita, multitud de estudiantes de la Escuela Nacional Preparatoria; fervientes sectarios de las teorías positivistas de Stuart Mill y Augusto Comte, una gran cantidad de espiritistas y por último, la falange de poetas, espiritualistas en su mayor parte”.³⁵ La reunión estuvo presidida por el director del liceo, Francisco Pimentel, y fue Gustavo Baz quien desarrolló el primer tema, acerca de la influencia del espiritismo en el estudio de las ciencias en general. Gustavo Baz planteó que debía distinguirse entre espiritualismo y espiritismo. Al espiritualismo le

dirigió este proyectil de grueso calibre: el espíritu no existe sino como propiedad de la materia; al espiritismo Baz disparó a quemarropa puesto que el espiritismo no se basa en hechos experimentales, no puede contribuir al pro-

³⁵ Francisco Cosmes era entonces colaborador en el área de literatura del periódico *El Federalista*, en donde publicó sus comentarios durante el mes de abril de 1875.

greso de las ciencias positivas, ni simplificar el tiempo y el trabajo en las investigaciones. [entre las intervenciones del público, hubo la de] un joven espírita, Juan Cordero, quien pretendiendo basarse en hechos experimentales, demostró que el espiritismo era una ciencia positiva (Cosmes, 1875a: 1).

Justo Sierra fue uno de los primeros en manifestarse contra este tipo de confrontaciones públicas entre ideas científicas y espiritistas por creer que era imposible que estas dos corrientes llegaran a un común acuerdo. Como defensor de las posturas positivistas, Justo Sierra comentó sobre la sesión impartida por Gustavo Baz en un artículo periodístico, que

el espiritismo pretende con razón o sin ella el dictado de ciencia y cree apoyarse en hechos. Si no se convierte el Liceo en una sesión de experimentos espíritas, no sabemos cómo podrá discutirse nada. Unos afirmarán los hechos, otros los negarán y en eso quedarán las cosas. Para llegar a ese resultado era inútil tanto ruido.

La discusión tornará pronto a la eterna disputa: ¿existe o no un alma inmaterial e inmortal? Volverán los consabidos argumentos en pro y en contra. Unos afirmarán con Platón la existencia del ente simple, otros probarán con Lucrecio la eternidad de la materia...y como dice el gran Claudio Bernard, a hipótesis espiritualistas se responderá con hipótesis materialistas.

Estas discusiones son estériles hechas de semejante manera; el materialismo no dejará por eso de ser la negación de toda inspiración elevada y el espiritualismo la afirmación última e invencible de la realidad suprema del ideal (1875a: 2).

Este testimonio de Justo Sierra es trascendental debido a que las sesiones del liceo terminaron por convertirse en un diálogo de sordos en el que ni los espiritistas comprendían por qué al método científico le faltaba desarrollar esa parte espiritual, ni los científicos o positivistas entendían la manera como se pretendían aplicar ciertas bases científicas a la creencia espiritista.

Santiago Sierra y el fin de los debates en el Liceo Hidalgo

Santiago Sierra, hermano de Justo, fue un literato que se consagró como defensor del espiritismo en varios artículos periodísticos:³⁶

³⁶ Ver sus artículos: "Kaleidoscopio", "Darwinismo, positivismo y átomos pensantes" y "El principio creador según el espiritismo y la ciencia".

Fue primero poeta y luego estudió gramática; fue primero astrónomo y en seguida aprendió matemáticas; habló francés e inglés y después conoció el castellano; fue escéptico y concluyó por idealista; fue libre pensador y se ha convertido en fanático...espiritista (leyó a Kardec y Flammarion), cree en la superioridad del espíritu.³⁷

La propagación de los planteamientos e ideas de Santiago Sierra fue efímera debido a su temprana muerte en 1880, a los 30 años de edad,³⁸ sin embargo fue uno de los primeros difusores del espiritismo en México a partir de que publicó en su imprenta *La ilustración espírita*, entre 1872 y 1878.³⁹ Además, su labor propagandística destacó porque su fervor por el espiritismo contribuyó, por un lado, a fomentar la crítica que hubo en su época hacia algunos dogmas de tipo católico, materialista, científicista o positivista.⁴⁰ Por otro lado, a la par de estudiar el espiritismo introdujo ciertas discusiones sobre el evolucionismo decimonónico en periódicos y foros públicos de tipo científico y académico; en concreto en *El mundo científico y literario*, que dirigió en 1877.⁴¹ Entre algunas de estas inquietudes, Santiago Sierra propuso llevar las teorías evolutivas al terreno de lo político y de lo social para lograr una mejor comprensión del funcionamiento de la dinámica de las sociedades, al decir que

la ley de evolución, en su manifestación principal que es la lucha por la vida, domina igualmente la marcha, el desenvolvimiento de la familia, de la sociedad, de las naciones. Los fenómenos sociológicos, morales y políticos, son, pues, de un orden más elevado que los fisiológicos, pero pertenecen a la misma clase y se rigen por iguales motivos. El sistema [de la evolución] explica por consiguiente hasta la aparición y desaparición de las razas, la grandeza y decadencia de los pueblos, el progreso, la civilización, la religión (1877).

Una de las intervenciones públicas en las que participó Santiago Sierra para defender su postura espiritista ocurrió cuando Francisco Pimentel, director del Liceo Hidalgo, expuso el tema "Materialismo y espiritismo". En esta ocasión el con-

³⁷ "Los hombres del Federalista. Santiago Sierra". Santiago Sierra fue colaborador de este periódico.

³⁸ Santiago Sierra murió en el duelo que enfrentó con el director del periódico *La Patria*, Irineo Paz (Cárdenas, III: 419).

³⁹ Ver información editorial de *La ilustración espírita*, 1872-1878.

⁴⁰ Ver la postura que tenía como espiritista respecto del catolicismo, del positivismo y del materialismo, en 1879: I.

⁴¹ Véase su artículo "El reino humano", basado en obras como *La especie humana*, de Quatrefages; *La descendencia del hombre*, de Darwin; *El origen del hombre*, de Vogt, y *La psicología como ciencia natural*, de Delboeuf. También publicó una serie de artículos sobre la evolución, según Herbert Spencer, ver "Los fundamentos de la sociología según Herbert Spencer. La evolución superorgánica".

ferencista terminó por “hacer reír al auditorio” luego de criticar los experimentos “científicos” de los espiritistas (en referencia a que la invocación de los espíritus por los médium era un tipo de experimento científico para los espiritistas) y de afirmar irónicamente que si el hombre descendía del mono, entonces el cubano José Martí, ahí presente, era descendiente de un gorila (Cosmes, 1875b). Estas apreciaciones de Pimentel fueron discutidas por Santiago Sierra pero como eran muchos los puntos a defender, aparte de que estaba convencido de que una discusión como la que en aquel recinto tenía lugar no podía conducir a la convicción a ninguna de las sectas filosóficas que luchaban contra el espiritismo, invitó a sus adversarios a continuar la discusión en el terreno de la prensa.⁴²

Fue así que Santiago Sierra respondió, en un artículo periodístico dedicado “al sabio filólogo y distinguido literato Francisco Pimentel”, diciendo que

los espíritas no fueron invitados a hacer experimentos psico-pómpicos (sic) en el Liceo Hidalgo, sino a discutir, es decir, a exponer y defender las razones que para profesar su creencia les asisten.

No es de extrañar —afirmó— que los adeptos de Kardec no hayamos llevado a la discusión aparatos, puesto que no bastaban [o mejor dicho, no importaban las críticas de] nuestros contrincantes para ensayar la virtud de nuestros raciocinios.

También me abstengo de rechazar el cargo, que nos hizo Ud. de contradecirnos al afirmar que el espíritu es incorpóreo y bicorpóreo. El espíritu es un agente cuya naturaleza nos es desconocida, pero que se vale para manifestarse físicamente, en el cuerpo y fuera del cuerpo, de una fuerza especial cuya esencia no es tan inaccesible. Esa fuerza, que es quizá el éther (sic) en cierto modo de vibración, y el ser que la posee, forman dos entes distintos, sin que esto quiera decir que el espíritu sea materia, ni que no lo sea, ni que sea dos cuerpos. Tal es nuestra creencia (1875e: 275).

Y respecto al Darwinismo, Santiago Sierra comentó que

ni la anatomía comparada lleva a probar que nuestro querido amigo el Sr. Martí sea descendiente de un gorila, ni los darwinistas pretenden que todos los animales descienden de un tipo primitivo, sino de cuatro o cinco. [Por su parte] Huxley, el más célebre anatomista contemporáneo, se limitó a decir que “la anatomía prueba cómo hay una distancia mucho menor entre los simianos

⁴² Narrado por Francisco G. Cosmes, quien estuvo presente en dicha sesión del Liceo Hidalgo (1875b).

antropoides y el hombre, que entre los antropoides de diferentes especies” (1875e: 257).

El espiritismo coincidió aquí con la teoría darwinista del origen de las especies y por lo tanto con el tema de la evolución de las especies, no sólo por la injerencia que tenían las ideas de la evolución en el pensamiento de Allan Kardec y de sus discípulos, sino también porque algunos presupuestos espiritistas y darwinistas se prestaron a la burla, en parte porque no era científicamente creíble que el hombre descendiera del mono, ni mucho menos que pudiera haber una comunicación con los espíritus. Pero también porque tanto la creencia del espiritismo en la reencarnación como la teoría de la descendencia de Darwin eran planteamientos contrarios a lo dictado en *La biblia* sobre el origen, el destino y la muerte del hombre. Por eso los dos se prestaron para romper —o intentar romper— con ciertos dogmas católicos. Por eso, también desde el punto de vista religioso, Santiago Sierra enunció a Francisco Pimentel otras inconformidades:

El sistema espírita es rechazado no solamente por la ciencia sino por la religión cristiana. Para aventurar semejante aserto, no tuvo Ud. presente sin duda que muchos sabios y corporaciones científicas, entre ellas la Sociedad Dialéctica de Londres y la Universidad de San Petersburgo, se han ocupado y ocupan de investigar los fenómenos espíritas; ni que las declaraciones de los sacerdotes del cristianismo contra la nueva religión no quieren decir que el cristianismo le sea opuesto, pues el Espiritismo se funda en el Evangelio, así como en los códigos más respetables de otras religiones; y San Pablo, Orígenes, San Agustín, San Justino y muchos padres de la Iglesia han profesado diversas creencias espíritas...Por otra parte, si muchos padres de la Iglesia tuvieron creencias antiespíritas, como dice Ud., eso no significa nada en pro ni en contra del espiritismo (1875e: 257).⁴³

Desgraciadamente no se encontraron registros escritos de la reacción de los grupos católicos hacia esta afirmación de Santiago Sierra sobre la influencia del espiritismo en el cristianismo. Sin embargo, otras fuentes de índole católica nos revelan la crítica que éstos llegaron a hacer a los espiritistas. Por ejemplo, en *La ilustración católica* del mes de febrero de 1880 un articulista, al analizar el libro del espiritista Torres Solanot, escribió que ciertos orientalistas como Solanot preten-

⁴³ Nótese aquí que en el pensamiento científico de fines del siglo XIX en México aún reina la visión de la especie como algo fijo, lo cual es aplicado para emitir juicios científicos y dogmas establecidos que precisamente el darwinismo derribó como tales a raíz de la certeza de la movilidad y de la transformación de las especies.

dían hallar el origen del catolicismo en los libros brahmánicos (que estaban a favor de la reencarnación del espíritu). Pero al juzgarlo, dijo que Solanot

confunde la Religión Natural con el dualismo de los magos y la metempsicosis⁴⁴ y el paganismo egipcio y griego con la Santa dogmática cristiana, tan bella, razonable y sublime. [Entonces, preguntaba el periodista:] ¿Será capaz de acometer tamaña empresa el espiritismo que pretende preparar la fe del siglo XX, copiando la primitiva revelación? (Rodrigo: 2).

Regresando de nuevo a las sesiones del Liceo Hidalgo, destacó también la del 22 de abril de 1875 cuando “todas las localidades estaban agotadas” y hablaron, entre otros, Telésforo García, Joaquín Calero y Gabino Barreda. Barreda dividió su discurso en dos partes: en la primera expuso su sistema positivista y en la segunda atacó al espiritismo, “negándole la influencia que en el estudio de las ciencias pudiera tener”. Barreda dijo que “mientras la ciencia había logrado demostrar la existencia de los fenómenos físicos por medio de leyes constantes e invariables, el espiritismo no había conseguido todavía presentar una sola ley”. Cuando Gabino Barreda terminó su exposición Santiago Sierra se levantó para impugnarlo, ya que Barreda había afirmado que “los espíritas aseguran que debe haber habitantes en los planetas porque esto es muy bonito”. No, contestó Sierra, porque la ciencia demuestra que en cualquier punto del espacio, en donde quiera que existe un átomo organizado, hay existencia (Cosmes, 1875c: 2).

Pero después el debate desvió la atención de lo dicho por Barreda para concentrarse en una disputa que de nuevo entablaron Santiago Sierra y Francisco Pimentel. Así, Sierra leyó algunos pasajes de una obra de Pimentel procurando probar con ellos que este escritor se contradecía al profesar públicamente sus creencias materialistas; mientras que Pimentel expuso que Sierra confundía su idealismo literario con sus supuestas convicciones espiritistas, las cuales “estaba muy lejos de profesar” (Cosmes, 1875c: 2). Como no hubo acuerdo alguno entre sus respectivas posiciones, lo que terminaron haciendo los espiritistas para dejar en claro sus principios fue publicar en la prensa, a nombre de la Sociedad Espírita Central de la República Mexicana, el credo religioso y filosófico de dicha sociedad con el fin de que el público conociera “cuál es la doctrina que el Liceo Hidalgo presentó para hacer brillar las dotes intelectuales de impugnadores y defensores convencidos (Cosmes, 1875c: 2). Esta declaración apareció publicada

⁴⁴ Paso del alma después de la muerte a otro cuerpo (Royston: 308).

en el periódico *El Federalista* y fue firmada por Manuel Plowers, Refugio I. González y Santiago Sierra en abril de 1875.⁴⁵

Entre los principales argumentos de la Sociedad Espírita Central Mexicana destacó que esa sociedad, al hallarse enteramente conforme con las doctrinas enseñadas por Allan Kardec en todos sus libros y artículos acerca del espiritismo, creía en la existencia del alma o espíritu, en la inmortalidad del alma, en que el espíritu es indivisible por esencia y que “jamás pierde su individualidad”, o bien en la pluralidad de las existencias del alma o lo que es lo mismo, en la “incarnación (sic.) sucesiva del Espíritu en mundos adecuados al estado de adelanto o de inferioridad en que se encuentre, recorriendo así una escala eternamente progresiva en el camino de la perfección”. Por otra parte, también creía en

un solo Dios, inteligencia suprema, causa primera de todas las cosas, infinito, incomprendible en su esencia, inmutable, inmaterial, omnipotente, soberanamente justo, bueno y misericordioso [y que para] adorar a Dios no hay necesidad de templos ni de sacerdotes, siendo su mejor altar el corazón del hombre virtuoso y su mejor culto una moralidad intachable (1875a: 1).

Entre otras ideas, dicho credo expresaba que la comunicación de los hombres con los espíritus desencarnados era útil para la enseñanza de la humanidad porque revelaba al hombre

sus futuros y eternos destinos y las leyes a las que están sujetos, teniendo por consiguiente un carácter moralizador en alto grado; era una comunicación consoladora, porque garantiza al que sufre con paciencia un premio y a los espíritus que se aman, reunirse en mundos o tiempos mejores si lo merecen; [era] científica porque revela al hombre multitud de acciones desconocidas de la naturaleza que provocan los desencarnados al manifestarse; filosófica porque asienta la Psicología sobre indestructibles bases experimentales y abre vastos horizontes a la inteligencia humana y religiosa, porque demuestra la existencia de Dios, su justicia, su bondad, su poder, su sabiduría y sus relaciones perpetuas con la humanidad por medio de las leyes naturales y morales (1875a: 1).

Fue así que al final de estas discusiones los espiritistas trataron de equiparar su creencia al nivel de la ciencia, de la religión y de la filosofía sin importar las

⁴⁵ Este credo fue formulado en septiembre de 1872 (*La ilustración espírita*, I: 118). Para conocer con detalle cada uno de sus puntos, ver “El espiritismo”: 1.

críticas que les hicieran católicos, materialistas o positivistas. De ahí que después de la publicación del credo de los espiritistas y con la finalidad de dar por terminadas estas discusiones, Santiago Sierra publicara otra serie de artículos en el periódico *El Federalista* para hacer un recuento de las polémicas suscitadas en el Liceo Hidalgo intentando reivindicar, nuevamente, el papel, y el significado del espiritismo (1875b, 1875c, 1875d).

Después del encuentro público en el Liceo Hidalgo y a pesar de los intentos de Santiago Sierra y de los miembros de la Sociedad Espírita Central para reivindicar la legitimidad de su doctrina, el espiritismo terminó por mantenerse al margen de aquel tipo de discusiones públicas o periodísticas, viéndose orillado a centrar sus actividades de propagación únicamente entre sus agremiados. Aunque en 1891 dejó de publicarse en Francia la *Revue spirite*, que también se leía en México, y al año siguiente *La ilustración espírita*, la propaganda del espiritismo todavía era muy activa en la sociedad mexicana, según testimonio de Refugio González.⁴⁶ Por lo menos, parece ser que los círculos dedicados a la invocación de los espíritus se habían expandido ya por toda la república y que algunos de ellos contaban con periódicos u órganos de difusión de su doctrina.⁴⁷

Hemerografía

Bernard, Claudio

1878 "División de los fenómenos de la vida. Hipótesis vitalistas y materialistas", en *El mundo científico y literario*, 19 de mayo.

Bowler, Peter

1885 "The role of the history of science in the understanding of social darwinism and eugenies", en *Impact of Sciences and Society*, número 159.

Calero, Joaquín

1878 "Psicología y fisiología", en *La ilustración espírita*, tomo VII, Sección Editorial.

Conan Doyle, Arthur

1896 "Fotomedium y la fotografía de los espíritus", en *Luna Córnea*, número 10, México.

⁴⁶ Reseñado en el artículo "Le general Refugio González": 182.

⁴⁷ Muchos de estos círculos estaban afiliados a la Sociedad Espírita Central de la República Mexicana y varios de ellos participaron activamente en el Primer Congreso Espírita Mexicano en 1906. Al respecto ver la lista de los asistentes al primer congreso espírita, en *Memoria del Primer Congreso...* 19-21.

Cosmes, Francisco G.

- 1875a "Espiritismo y Materialismo", en *El Federalista*, 7 de abril.
 1875b "Materialismo y espiritismo", en *El Federalista*, 14 de abril.
 1875c "Espiritismo y Positivismo", en *El Federalista*, 21 de abril.

Díaz, José C.

- 1879, "El espiritismo no es una religión", en *El siglo espírita*, tomo VIII.

Giustiniani, Rossi de

- 1878 "La materia y el espíritu", en *La ilustración espírita*, tomo VII, 26 de octubre.
 1879 "El espiritualismo en la historia", en *La ilustración espírita*, diciembre.

Rodrigo, Francisco Javier G.

- 1880 "Progresos científicos del espiritismo", serie de artículos publicados en *La ilustración católica*, Sección Variedades, desde el 20 de febrero hasta el 8 de marzo.

Sierra, Justo

- 1875 "El espiritismo y el Liceo Hidalgo", en *El Federalista*, 2 de abril.

Sierra, Santiago

- 1874 "Kaleidoscopio", en *El Federalista*, 24 de septiembre. Artículo firmado con su pseudónimo Chilam Balam.
 1875a "El espiritismo", en *El Federalista*, 28 de abril.
 1875b "Influencia del espiritismo en el estudio de las ciencias", en *El Federalista*, 12 de mayo.
 1875c "Ciencia y materialismo I", en *El Federalista*, 26 de mayo.
 1875d "Ciencia y materialismo II", en *El Federalista*, 2 de junio.
 1875e "Darwinismo, positivismo y átomos pensantes", en *El Federalista*, 15 de julio. También en *La ilustración espírita*, 1 de septiembre.
 1877 "El principio creador según el espiritismo y la ciencia", en *La ilustración espírita*, Sección Editorial, 1 de marzo.
 1878a "Los fundamentos de la sociología según Herbert Spencer. La evolución superorgánica", en *El mundo científico y literario*, 12, 19 y 28 de mayo.
 1878b "El reino humano, en *El mundo científico y literario*, 22 de junio.
 1878c "Observaciones críticas sobre el positivismo", en *La ilustración espírita*, tomo VII, Sección Filosófica.
 1879 "El campo enemigo", en *La ilustración espírita*, Sección Editorial, 1 de enero.

Simon, W. M.

- 1965 "The two cultures in nineteenth-century France: Victor Cousin and Auguste Comte", en *Journal of the History of Ideas*, XXVI.
- s/f *La luz en México*, consultar en el Fondo Reservado de la Hemeroteca Nacional, UNAM.
- 1858 "Introduction", en *Revue Spirite. Journal d'études psychologiques*, enero.
- 1872a "El espiritismo y sus adversarios", en *La ilustración espírita*, 15 de agosto.
- 1872b "Reglamento provisional de la Sociedad Espírita Central de la República Mexicana", en *La ilustración espírita*, volumen I, septiembre.
- 1874 "Los hombres del Federalista. Santiago Sierra", en *El Federalista*, 12 de agosto.
- 1879 "La negación positivista ante la ciencia", en *La ilustración católica*, Sección Variedades, 8 de noviembre.
- 1891 "Le general Refugio González", en *Revue spirite*, abril.

Bibliografía

Braude, Ann

- 1989 *Radical spirits. Spiritualism and women's rights in nineteenth century America*, Beacon Press, Boston.

Buckley, Heather Doris

- 1972 *El espiritismo*, Novaro, México.

Camp, Valenti

- 1912 *Las sectas y las sociedades secretas a través de la historia*, II tomos, Antonio Virgili Editores, Barcelona.

Cárdenas de la Peña, Enrique

- 1979 *Mil personajes en el México del siglo XIX*, III tomos, Banco Mexicano Somex, México.

Castellan, Yvonne

- 1971 *El espiritismo*, Oikos-Tau, Barcelona.

Fernández Güell, Rogelio

- 1911 *Lux et umbra. Novela filosófica*, Tipografía artística, México.

- 1912 *Psiquis sin velo. Tratado de filosofía esotérica*, Litografía Müller Hermanos, México.
- García, Ramón
1882 *El magnetismo, sonambulismo y espiritismo*, Librería Garnier Hermanos, París.
- Gaustad, Edwin (editor)
1974 *The rise of Admentism. Religion and society in mid-nineteenth century America*, Harped and Row Publishers, Nueva York-San Francisco.
- Goldfarb, Clare y M. Russell
1978 *Spiritualism and nineteenth century letters*, Associated University Press, Londres.
- Kardec, Allan
1959 *La moral espiritista o el evangelio según el espiritismo*, Arión, México.
1863 *Les livres des mediums*, Didies et compagne, Libraires editores, París.
- Madero, Francisco I.
1911 *Manual espírita*, Tipografía Artística, México.
1985 *Epistolario 1900-1911*, INEHRM, México.
- Rivail, Hippolyte (Kardec) y Leon Denizard
1949 *El evangelio según el espiritismo*, Diana, México.
- Royston Pike, Edgar
1994 *Diccionario de religiones*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ruse, Michael
1989 *The darwinian paradigm: Essays on its history. Philosophy and religions implications*, Routledge, Londres.
- Russell Wallace, Alfred
1890 *Los milagros y el espiritualismo moderno*, Filomeno Mata, México.
- Shepard, Leslie A.
1985 *Encyclopedia of occultism and parapsychology*, Gale Research Company, Detroit, Michigan.
- Swedenborg, Emmanuel
1977 *Antología*, Editora Nacional, Madrid.
- Téllez Valverde, Emeterio
1907 *Bibliografía filosófica mexicana*, Tipografía de la viuda de Francisco Díaz de León, México.

Tiberghien, Guillaume

- 1868 *La science de l'ame dans les limites de l'observation*, Libr. Polytechnique, Bruxelles.
- 1906 *Memoria del Primer Congreso Espírita Mexicano*, Tipografía artística, México.
- 1908 *Memoria del Segundo Congreso Espírita Mexicano*, Tipografía artística, México.

Cambio de costumbres o cómo ser moderno: comerciantes, Ayuntamiento y mercado telefónico en la ciudad de México, 1881-1905

Víctor Cuchí Espada*

Resumen: La introducción del servicio telefónico fue uno de los factores que determinaron la transformación de la ciudad de México en una urbe moderna. Este ensayo explora cómo la política municipal repercutió en la construcción de la red telefónica, dados los estrechos lazos de los regidores del Ayuntamiento con diversos comerciantes capitalinos interesados en utilizar y, en su caso, controlar las dos empresas: la telefónica y la eléctrica. Esta situación es contrastada, además, con el proceso de conformación del moderno Estado nacional durante el régimen de Porfirio Díaz.

Abstract: The introduction of the telephone service was one factor which determined Mexico City's transformation into a modern urban center. This essay explores the way its municipal public management influenced the construction of a telephone network, due to the close ties between City Council Aldermen and several traders and merchants interested in using and, even controlling, electric and telephone companies. This situation is contrasted with the ongoing development of the modern Mexico State during Porfirio Díaz regime.

Welcome Mr. Greenwood

Aparte de haber traído consigo ingenieros y trabajadores telefónicos, de A. G. Greenwood sólo podemos suponer que fue un agente. El restablecimiento de las relaciones diplomáticas entre México y Estados Unidos en 1878, interrumpidas debido al derrocamiento del presidente Sebastián Lerdo de Tejada, le dio una oportunidad de entrevistarse con el secretario de Fomento del presidente Manuel González.

Porfirio Díaz no era desconocedor del teléfono. Curiosamente la telefonía había nacido con su régimen, en 1876. Durante su presidencia se inauguró una línea experimental. Aquel intento —el 5 de mayo de 1878, primer aniversario de

* CIESAS

su toma de posesión y décimo cuarto del triunfo sobre los franceses— fue infructuoso, así que se repitió el 16 de septiembre de ese mismo año.¹ Un telefonema fue transmitido del castillo de Chapultepec al Palacio Nacional a través de las líneas telegráficas. Quizá Díaz fue el primer mandatario latinoamericano en operar tal aparato, después de que el emperador de Brasil conversara con Alexander Graham Bell en la Feria Internacional de Filadelfia.

De esta reunión tal vez no queda más que el contrato firmado el 8 de junio de 1881, que fue importante porque significó el permiso para construir una red telefónica comercial en toda la República Mexicana. Culminaba así una cadena de trámites en la que habían participado Greenwood, Carlos Díez Gutiérrez, secretario de Gobernación, el titular de la cartera de Relaciones Exteriores, Ignacio Mariscal y el propio general Díaz (1881b). Ese mismo día Greenwood vio concretarse su concesión cuando el presidente González la autorizó por decreto. Se puede decir que la primera parte de su trabajo había sido cumplida.

La otra parte se realizaba en Estados Unidos. El 13 de enero de 1881, en Boston, se concertó otra reunión, ésta vez con empresarios. Resuelto el juicio en torno a la patente del teléfono en favor de Bell, podía aprovecharse la extraordinaria aceptación del nuevo invento. Para aquel año, la Bell Telephone Company —luego American Bell— servía a 66 346 abonados en Estados Unidos, por lo cual otros capitalistas consideraron atractivo explotar los mercados externos, entre ellos México. Pese a las críticas, Díaz había transferido el poder exitosamente a un sucesor, a un militar de su propia clase a quien le debía la presidencia por haber ganado el combate de Tecuac y logrado mantener la lealtad del ejército durante el difícil cuatrienio de 1877-1880. Las noticias sobre México eran alentadoras, su gobierno favorecía el progreso, que provenía del capital foráneo, y sobre todo había abandonado las antiguas reticencias hacia la construcción de líneas ferroviarias que unieran las ciudades fronterizas mexicanas con la red estadounidense.

Debieron pensar los asistentes a aquella reunión que las posibilidades en México eran positivas porque conformaron la Continental Telephone Company con el objetivo de conseguir no sólo el empleo del invento de Bell sino de la patente de George Lee Anders. A principios de febrero obtuvieron, para su beneficio, la de Thomas A. Watson, ex asistente de Bell.

Puede colegirse, entonces, que Greenwood vino a México representando a esta empresa. Lo cierto es que para mediados de ese año una carta fue entrega-

¹ La primera línea telefónica comunicó a México con Tlalpan el 13 de marzo de 1878. El mismo año se vinculó la Oficina Central de Correos con Cuautitlán Ixcalli (Cárdenas: 25).

da en la oficialía de partes del Ayuntamiento de la ciudad de México, en el edificio colonial de la Diputación que miraba a la plaza de armas. La carta, en la que Greenwood solicitaba permiso para construir una red telefónica, fue discutida por los dos regidores que conformaban la Comisión de Obras Públicas el 19 de junio de 1881. Manuel Campuzano y el ingeniero Antonio Rivas Mercado, a la sazón muy joven y haciendo sus primeras armas en la carrera política, acordaron recomendar al pleno del cabildo adoptar esta mejora que agilizaría las comunicaciones urbanas más allá de las existentes entre las oficinas del gobernador del Distrito Federal, el secretario Díez Gutiérrez y las inspecciones de policía. Sin embargo les preocupaba que las obras de instalación de la red, inminentes en apariencia, dañasen las de pavimentación que se emprendían por ese tiempo en la capital, por lo que condicionaron el permiso a que las líneas fueran instaladas debajo de las banquetas (1881c-d; Cárdenas:28-29; Valadés, I: 377; Cuchí).

Mientras los regidores se entusiasmaban otorgándole a Adolfo Hoff una concesión para establecer su red telefónica, Greenwood emprendía las obras de la suya. ¿Por dónde empezó? No ha sido posible saberlo. Dadas las condiciones en las que trabajó no debe extrañar que las dificultades lo abrumaran. La infraestructura urbana era prácticamente preindustrial: muchas calles carecían de empedrado, hubo problemas con los postes del alumbrado público y sobre todo problemas financieros. Aunque desde hacía muchas décadas las cotizaciones del peso y del dólar se encontraban parejas —en parte a causa de que el mercado de la plata se mantenía estable—, al país le faltaba un sistema idóneo de instituciones de crédito. Sólo existía el Banco de Londres, México y Sudamérica, fundado durante los tiempos de Maximiliano con capital mayoritariamente británico. El capital de Greenwood, si acaso, provenía de Estados Unidos, de una empresa que no se consolidaba aún. No obstante la construcción prosiguió, acometida por obreros y técnicos probablemente estadounidenses, al igual que muchos que laboraron en México durante el auge económico del gobierno de González. En el patio de Buenavista, por ejemplo, los ferroviarios enfrentaron a los telefonistas en un improvisado partido de béisbol que ganaron 31 carreras a 11 (1881h; Beezley).

Greenwood retornó a Estados Unidos durante el invierno de 1881-1882. El 18 de marzo de 1882 cedió su concesión mexicana a la Continental Telephone. Al mes siguiente se fundó la Bell National Mexican Telephone Company en Nueva Jersey, la cual se alió con Frederick Delano. Éstos constituyeron la Mexican Telephone Company el 18 de julio con el objetivo de explotar el mercado mexicano. Empero no eran los únicos que competían en México. El propio Watson, a la

sazón accionista de esta compañía, el 18 de mayo obtuvo una concesión de la Secretaría de Fomento mexicana por seis años y el 22 de septiembre se le unió Henry Strong en las mismas condiciones. El primero vendió sus intereses a buen precio. A todo esto el congreso mexicano acordó validar la concesión hecha a Greenwood en 1882.

El doctor Ramón Fernández, a quien el presidente González había nombrado Gobernador del Distrito Federal el año anterior, respondiendo tal vez a instrucciones del gabinete presidencial, a la previsión de que la red telefónica pudiera abarcar la extensión de la entidad federativa a su cargo y a su propio proyecto de transformar la capital con la cooperación del Ayuntamiento o sin ella, designó a un tal Manuel Zamora para ejercer la plaza de Inspector de Teléfonos del Distrito Federal, con la tarea de vigilar el cumplimiento del Reglamento Federal de Ferrocarriles, Telégrafos y Teléfonos, aprobado por las cámaras legislativas el año anterior. La iniciativa, al parecer, había sido de su antecesor, el general Carlos Pacheco, sin embargo el doctor Fernández, siempre pendiente del presupuesto y considerando que el sueldo de Zamora era demasiado alto, recomendó que por 75 pesos mensuales se podía contratar a dos funcionarios, un titular y un asistente (1881a, e-g, j-k). Pero los problemas presupuestales del Distrito, el que los ayuntamientos debieran pagar el sueldo para este puesto y la salida de Zamora contribuyeron a que el proyecto no durara mucho tiempo. Sin embargo con ello se manifestó el interés estatal por la red telefónica.

El primer gerente general de la Compañía Telefónica Mexicana fue David S. Haines, quien debió hallar las obras a medio hacer y no tardó en toparse con la opinión desfavorable del ayuntamiento capitalino. Los regidores Barreiro y Pérez Gallardo lo acusaron de poner postes y alcayatas por doquier, lo cual era cierto; incluso un poste situado en la esquina de las calles de Montealegre y Cordobanes amenazó con desplomarse, según una denuncia policial. Los postes estorbaban el tránsito, rompían las banquetas y no respetaban las especificaciones de los técnicos gubernamentales. Sin embargo el argumento central de la protesta fue que las obras eran ilegales, pues la empresa telefónica no había sido autorizada, de acuerdo con la concesión de Greenwood, por lo que debía solicitar el permiso correspondiente (1883a, d).²

Genaro Raigosa, abogado de la Compañía Telefónica Mexicana, sugirió que se concediera a la empresa un plazo para que la gerencia pudiera elaborar un plan que satisficiera a los ingenieros del Ayuntamiento, algunos de los cuales

² Greenwood aparece citado como accionista de la Continental Telephone Company, en 1883b.

eran los mismos regidores. Haines cumplió su promesa. El 2 de febrero las comisiones de Obras Públicas y de Policía aceptaron, con reservas, la propuesta. Los postes de madera podrían quedarse siempre que se ajustaran a los lineamientos de la Dirección de Obras Públicas del Distrito Federal. Sin embargo, en una discusión posterior el regidor Francisco Francosol condicionó su voto a que a la Compañía Telefónica Mexicana se le prohibiera ceder libremente su permiso a nación o empresa extranjera alguna y a que se elevara su contrato a escritura pública (Francosol, s/f). Por su parte Lorenzo Ceballos había advertido en febrero:

Grandes son efectivamente los prejuicios que con el establecimiento de numerosos postes se puede ocasionar al público, no sólo porque siendo nuestras calles demasiado estrechas para la circulación que contienen, cualquier objeto puesto en ellas es un obstáculo natural para el libre tránsito; sino por el peligro en que están de continuo amenazados los habitantes de esta ciudad con la caída de un poste de cuarenta piés [sic] de altura, dadas las condiciones del suelo, que por su excesiva humedad, basta poco tiempo para producir la descomposición orgánica de la parte enterrada de los postes. Estas solas consideraciones que naturalmente se desprenden de los hechos mismos, son más que suficientes para no permitir que la red telefónica se sostenga por medio de postes de cuarenta piés de altura, tanto más cuanto que á medida que la naciente empresa ensanche sus redes esos postes tienen que multiplicarse á lo infinito (1883c).

A esto Raigosa contestó que solamente mediante el uso de postes la empresa podía colgar los alambres telefónicos, toda vez que las condiciones climáticas y del suelo de la cuenca de México no dejaban otra alternativa. Las quejas sin embargo llegaron a la prensa. El 17 de julio el *Monitor Republicano* publicó que consideraba muy difícil tanto la construcción de una red subterránea como de una red tendida por medio de postes debido a que "para la explotación en México del teléfono se necesita espaciar los alambres de tal modo que se evite la generación de corrientes encontradas". Desde luego ello no detuvo las labores de la empresa telefónica, la cual estableció sus oficinas centrales en la calle de Santa Isabel número 6 y medio (1883e).

La ciudad de México ciertamente no era la única que padecía estos problemas. En una litografía de la época que representa a Broadway, Nueva York, se puede apreciar que la avenida está atiborrada de tránsito, frente a los multifamiliares y tiendas se yerguen postes muy altos atravesados hasta por 14 cru-

cetas de donde se tienden alambres telefónicos y telegráficos. El regidor Ceballos anticipó este hecho mejor que nadie, ya que entonces todo el mundo estaba cegado por el sueño del progreso. Nueva York, en efecto, prohibió los postes en 1885 (Davidson: 347; Martin: 23).

De modo que ni el Ayuntamiento ni la Gubernatura del Distrito resolvieron el problema de los postes, así como tampoco ofrecieron una alternativa viable, al menos en aquel tiempo. Entretanto el crecimiento económico se frenaba y la crisis estalló en 1884, cuando parecía que el general González se había convertido en el caudillo esperado por los mexicanos de los sectores medios. El fracaso de las gestiones de Carlos Rivas, secretario particular de González, y del banquero barón de Noetzlin con el objeto de solucionar el añejo problema de la deuda inglesa condujo a que los sucesivos secretarios de Hacienda, Francisco Landero y Cos y Jesús Fuentes y Muñiz, subsidiaran los enormes costos de la construcción de las líneas ferroviarias utilizando los ingresos aduanales. El subsiguiente déficit presupuestal ahogó todavía más al Estado y el gobierno mexicano llegó a deber más de seis millones de pesos a sus acreedores internacionales.

La fusión en 1884 de los bancos Nacional Mexicano y Mercantil, creando así el Banco Nacional de México, del cual el gobierno era cliente, no logró salvar al erario público. La otra institución de emisión de moneda, el Nacional Monte de Piedad, quebró llevando a muchos a la ruina (Marichal: 429-433). Además la nueva moneda de níquel no contó con la confianza de los comerciantes, por lo que se devaluó velozmente. Se suscitaron disturbios callejeros que fueron suprimidos por la gendarmería y por la tropa y en la prensa aparecieron chascarrillos de este calibre:

Muñiz es un infeliz,
Nadie ya negarlo puede;
Por su mugre y su moneda
*Es célebre este Muñiz.*³

El gobernador Fernández fue reemplazado por Carlos Rivas, las monedas fueron retiradas de la circulación y el prestigio del presidente se volvió humo. La crisis también afectó a la Compañía Telefónica, pues la golpeó en el momento en que incrementaba sus inversiones en infraestructura. El servicio, cabe apun-

³ *El correo del lunes, 4 de febrero de 1884, citado en Valadés, I: 174.*

tarlo, lo prestaba a empresas y a clientes provenientes de los sectores sociales altos y medios superiores, los cuales podían pagar los 5.50 pesos que costaba la renta mensual, cuando un jornalero agrícola en promedio devengaba unos 25 centavos diarios, según Matías Romero. No obstante, en 1883 se inauguró el servicio de larga distancia a Tlaxcala y el año de la crisis, a Tlalpan. Con el permiso solicitado por Saturnino Islas y por Jorge Wiley al secretario de Fomento Carlos Pacheco, en mayo de 1884, así como con el nuevo permiso otorgado a la propia Compañía Telefónica Mexicana, el mercado telefónico se ampliaba.⁴

A toda velocidad, con o sin dinero

Cuando Porfirio Díaz volvió a ocupar la presidencia, en diciembre de 1884, estaba decidido a restablecer el prestigio del Estado, menoscabado en los últimos meses del gobierno de su predecesor. Aunque no lo merecía, González fue objeto de una campaña de calumnias en la prensa que a la postre benefició al general Díaz (quien la patrocinó). Éste no se limitó a permitir que González gobernara Guanajuato sino que se dedicó, en adelante, a consolidar sus alianzas políticas con los líderes estatales, mismas que contribuirían a mantenerlo en el poder durante los siguientes 26 años. Por lo pronto formó un gabinete con allegados suyos y con caras nuevas. *Mariscal* y Pacheco permanecieron en sus cargos, Pedro Hinojosa, una virtual nulidad, detentó la cartera de Guerra, en donde languideció hasta que fue derribado por un escándalo. Casi lo mismo sucedió con una figura más formidable, el nuevo secretario de Justicia, Joaquín Baranda. Sin embargo destacaron dos ministros. Como no podía contar del todo con los antiguos caudillos y caciques tuxtepecanos, Díaz debió echar mano de otros personajes prominentes. La nueva estrategia consistió en la reconciliación con los antiguos enemigos. Manuel Dublán, quien había sido consejero de Maximiliano, fue nombrado secretario de Hacienda; Manuel Romero Rubio, suegro de Díaz, ocupó la cartera de Gobernación. Antes de 1877 Romero Rubio había militado entre los aliados de Lerdo de Tejada, no era precisamente un liberal ortodoxo ni un anticlerical. Durante su periodo sucedieron dos cosas importantes: las Leyes de Reforma perdieron fuerza y un grupo de jóvenes funcionarios se fue incrustando en las oficinas del poder: la posteridad los llamaría los científicos.

⁴ En 1883 la Secretaría de Fomento concedió un permiso a Juan Gutiérrez y Compañía (1883f). También fue aprobada la solicitud del encargado del teléfono de la Cárcel Nacional (1883g-h).

Pero en aquellos años iniciales de la restauración la visibilidad de estos funcionarios era poca. Rosendo Pineda era el nuevo subsecretario de Gobernación, puesto de reciente creación desde donde cocinaría los procesos electorales auscultando a los gobernadores estatales y preparando las listas de los candidatos, a las que el presidente daba su visto bueno. Otros, como José Ives Limantour y Joaquín de Casasús se situaron en la incipiente banca, en especial en el Banco Nacional de México. Algunos más se ubicaron en el Ayuntamiento de la ciudad de México, el cual para estos años aún gozaba de cierta autonomía que muchos regidores procedentes de sectores sociales medios y altos, sobre todo profesionistas, se esforzaban por hacer respetar.

Llama la atención la preocupación surgida en los debates del Congreso de la Unión durante el periodo presidencial de Manuel González (si bien presente a lo largo del siglo XIX) por delimitar el ámbito jurisdiccional del municipio capitalino así como el de los municipios del Distrito Federal. Al presentarse un proyecto de autonomía municipal⁵ el diputado Vicente Riva Palacio manifestó:

Los ayuntamientos, según las doctrinas filosóficas modernas, son enteramente independientes del Estado; de tal manera que el Estado viene a llenar, a cubrir todas las necesidades políticas de una nación, al paso que los ayuntamientos vienen cubriendo las necesidades sociales de la población...⁶

Riva Palacio consideraba un vicio de la ley que la autonomía municipal emanara de la autoridad, opinión a la cual hizo eco el diputado Carvajal:

Cuando se trata de las prerrogativas del municipio, todos estamos interesados en conservar las pocas que existen...No consiste la libertad municipal en recaudar de tal o cual manera los fondos del ayuntamiento...La libertad municipal...consiste real y positivamente en disponer con libertad de los fondos, en gastarlos oportunamente cuando dichas necesidades lo exijan.⁷

A pesar de que este proyecto aparentemente no prosperó, la jurisdicción del Ayuntamiento sobre la ciudad de México no fue puesta en duda durante la década

⁵ Según Ariel Rodríguez Kuri varios regidores capitalinos participaron en la fundación de los bancos Nacional y Mercantil en 1882 (67).

⁶ *Diario de debates*, 28 de abril de 1881, citado en Valadés, I: 53-54.

⁷ *Idem*.

del ochenta, si bien ésta había disminuido. Llama la atención que el discurso municipalista inclusive se fortaleciera. Tal vez haya sido parte del discurso decimonónico de la libertad, pero en gran medida provenía del pasado virreinal, cuando el Ayuntamiento era tanto representación como gobierno de la ciudad. La autonomía del municipio se fundaba en el concepto de policía urbana, o sea, cuanto perteneciera a la ciudad o a sus vecinos debía tratarlo exclusivamente el Ayuntamiento. Aun así, desde la independencia esto estuvo en discusión. La creación del Distrito Federal en 1824 significó que sobre el Ayuntamiento de la capital —ciudad federal— existía una autoridad con jurisdicción propia, regionalizada, subordinada al poder ejecutivo.

En 1884 Porfirio Díaz llamó a ejercerla al general José Ceballos, ex diputado por Sinaloa, ex gobernador lerdistista de Jalisco y veterano de la guerra del Nayar. La asignación era importante y muestra de la confianza que se granjeó del Presidente fue que durase hasta su muerte. De este modo pudo conformarse una estructura de administración y de poder que era una extensión del poder del Presidente de la República. Representaba, a su vez, una preferencia por los militares para los gobiernos federativos, siempre que fuesen leales.

En 1885 la presencia del general Bernardo Reyes tuvo como efecto la eliminación del cacicazgo neoleonés de dos aliados del general González: Jerónimo Treviño y Francisco Naranjo. Así, la consolidación del grupo porfirista en el poder fue la característica del periodo 1884-1888. Por lo tanto el poder se dirimía en las plantas bajas de la burocracia federal y en los estados. En cuanto a la ciudad de México, seguía siendo lo que era en 1880:

un gran pantano...Basta para convencerse, visitar cualesquiera de los paseos más notables...Hemos visto en estos días que varias atarjeas de calles muy céntricas, entre otras las de Tacuba, Santa Clara y Manrique, han estado abiertas y se ha estado amontonando el cieno junto a las banquetas... Actualmente están abiertos varios caños de algunas casas en la calle de Plateros...Aterroriza ver el número de cadáveres que han sido sepultados en el cementerio de Dolores en el poco tiempo que lleva de estar abierto al servicio público...⁸

De ahí que en 1877 una determinación federal haya despojado al Ayuntamiento de México de la administración de los hospitales, aduciendo que la cor-

⁸ *La República*, 22 de abril de 1881, citado en Valadés, I:167.

poración era incapaz de administrarlos correctamente. Esto, desde luego, en favor del gobierno del Distrito Federal. El municipio carecía de recursos económicos superiores al impuesto de portazgo, que mantenía desde tiempos coloniales. En todo caso todavía era suya la ciudad misma, sus casas, las calles, ciertos servicios y —desde que el presidente municipal, el coronel Pedro Rincón Gallardo, logró recuperarla— la jurisdicción sobre el servicio del agua potable.

De cualquier manera la ciudad debía subordinarse a los mandatos del gobierno federal. Potestad del Ayuntamiento eran las calles, pero la Secretaría de Fomento tenía injerencia sobre lo que podía circular rumbo a la capital. En 1885 el general Pacheco autorizó a un tal Federico Euphrat a tender una línea telefónica entre la capital y Tlalpan. Sin embargo en ciertos casos podía negarse un permiso. En junio Manuel María Contreras, regidor de Obras Públicas —que había ascendido en el Ayuntamiento gracias al favor del ex gobernador Fernández—, recomendó rechazar la petición de J. Schliemann en favor del industrial Ricardo Sáinz con el fin de comunicar su despacho con la fábrica de mantas La Fama Montañesa de Tlalpan (1885d-f; Gortari: 92).

Mientras tanto la Compañía Telefónica Mexicana perforaba las calles y las avenidas de la antigua ciudad con un permiso irregular. Apenas se instaló el nuevo equipo de gobierno, debió renovarlo, lo que no tardó en ocasionar un problema legal cuando los regidores municipales Morales, Contreras y Rincón Gallardo dictaminaron que el gerente general de la empresa volviera a demostrar que su autorización para operar la red telefónica provenía de la concesión hecha a Greenwood en 1881. Plantearon, además, que si esto era verdad había transgredido dicho permiso porque no construía sus líneas debajo de las banquetas (1885b).

Dirigía entonces la empresa Maurice L. Guiraud. Ésta ya servía a más de 500 suscriptores fuera del Distrito Federal gracias a la adquisición de compañías telefónicas regionales. Por lo que de ninguna manera podía pensarse que la empresa entregaría su infraestructura ni renunciaría a su interés de explotar un mercado en condiciones de preponderancia casi absoluta. Empero, tampoco el Ayuntamiento aceptaría que operase tan libremente en su territorio. Lo que siguió fue un estira y afloja de varios meses. Guiraud y el apoderado de la empresa, Zarzamendi, remitieron la documentación requerida por las comisiones de Policía y de Obras Públicas, la cual incluía los permisos federales y las pruebas —avaladas por notario público— de la cesión de Greenwood a la Continental y a la Compañía Telefónica Mexicana. En respuesta el Ayuntamiento les pidió una lista de las calles en las que colocarían los postes (1885c).

Finalmente se firmó un contrato que legalizó la permanencia de la Compañía Telefónica Mexicana y que resolvió para siempre la discusión en torno a su origen legal. Los agentes estadounidenses y los capitulares de las comisiones de Hacienda, de Obras Públicas y de Policía acordaron que la empresa podría explotar la concesión por doce años siempre y cuando respetara los reglamentos de policía. Todo arreglado, más no se contó con que Ceballos pudiera ejercer las atribuciones relativas al capítulo III, artículo 10 de las Ordenanzas de 1840, que le encomendaban supervisar los acuerdos del Ayuntamiento, del cual era el jefe nato; su decisión de rechazar el contrato extendió la solución del asunto hasta el año siguiente, cuando se instaló el nuevo cabildo.

En enero de 1886 el general Manuel González Cosío asumió la presidencia municipal de la ciudad de México, puesto en el que realizaría una gestión trascendente, y el Distrito Federal tuvo a dos militares en sus puestos políticos más importantes. González Cosío, reelecto anualmente hasta 1891, fue una de las figuras destacadas del régimen. Prácticamente cayó con Díaz en 1911. González Cosío era uno de aquellos liberales políticos que hicieron carrera basados más en la adhesión que en las ideas: hombre de confianza del presidente Díaz, había sido gobernador de Zacatecas y diputado federal.

Puede suponerse la gracia que el rechazo del contrato hizo al señor Guiraud. En febrero de 1886 avisó de su inconformidad al Ayuntamiento y al general Ceballos. Al mes siguiente Guiraud recibió la notificación de que se proponía que su empresa pagara 20 centavos por poste como impuesto además de la obligación de montar una línea para cada suscriptor. ¿En qué consistió la presión que debió de ejercer? No es posible saberlo con certeza, pero la última semana de marzo Morales y Contreras acordaron modificar el contrato en un sentido acaso favorable a los intereses y a las capacidades de la Compañía Telefónica Mexicana.

Ceballos estuvo, ahora sí, conforme. No obstante, ésta no fue su única decisión relativa a la red telefónica. Ese año reinstituó el cargo de Inspector de Teléfonos en la persona de un vetusto burócrata, Rodolfo Rojo, quien había estado encargado de los teléfonos del gobierno. Igual que muchos funcionarios de entonces, su empleo lo fue de por vida (1885a; 1886a).⁹

Su sueldo lo pagaba el erario municipal. Éste se vio abrumado crecientemente por demandas que el Ayuntamiento podía cumplir cada vez menos. En 1886 los ingresos del municipio fueron de 1 807 666 pesos en tanto que los egresos fueron de 1 765 275, un pequeño superávit pese a que las entradas depen-

⁹ El año anterior hubo un intento para restablecer en el cargo a José Arjona (1886b).

dían fundamentalmente de sus escasos recursos (Rodríguez: 281, 286). La década del ochenta fue de relativo incremento en las rentas del municipio. Sin embargo los egresos aumentaban proporcionalmente, de modo que para la siguiente década los recursos de la ciudad disminuyeron. Dos factores influyeron en este proceso: la estructura de ingresos del municipio —que podríamos calificar de obsoleta— y un límite jurisdiccional en las finanzas impuesto por las autoridades federales. Hubo a lo largo del siglo XIX una decreciente participación de los impuestos en los ingresos municipales, con menoscabo de la propia autonomía. El momento crítico lo constituyó el inicio de las obras del desagüe del Valle de México en 1886 y la forma como el Ayuntamiento debió participar en ellas.

No sólo duraron más de dos décadas y significaron una gigantesca erogación —además del endeudamiento con un banco inglés—, sino que dichas obras fueron un gran negocio, antecedente de muchos otros que unirían al gobierno federal y al municipio capitalino con miembros de la clase alta empresarial del Distrito Federal en puestos político-administrativos. Por lo pronto la junta que ejecutaría el proyecto de desecación de la cuenca, que tenía como objetivo terminar con las inundaciones periódicas de las poblaciones del Distrito Federal, fue integrada por Pedro Rincón Gallardo, José Ives Limantour, Francisco Rivas Góngora, Agustín Cerdán, Casimiro del Collado, Francisco Somera, Manuel Campero, Luis G. Lavie, Pedro del Valle y Luis García Pimentel, es decir, por regidores, comerciantes y fraccionadores.

Esto marcó una tendencia y un estilo de gobernar. Las obras del Ayuntamiento y de la Gubernatura durante este periodo alteraron en muchos sentidos a la ciudad y a la sociedad que albergaba. No sólo se gobernó con arreglo a intereses privados, sino según criterios no tradicionales. Ejemplo de esto fue que en 1887 el ingeniero Roberto Gayol, director de Obras Públicas del Distrito Federal, llevó a cabo un proyecto de modificación de la nomenclatura de las calles capitalinas —al estilo neoyorquino— que consistía en denominar calles a las vías orientadas de norte a sur y avenidas a las que se dirigían al este o al oeste, tomando como referencia el cruce de la Mariscal. Para propiciar que la población se acostumbrara a los nuevos nombres las autoridades mandaron colocar los nuevos letreros junto a los viejos. Como se sabe, jamás se popularizó este sistema (García: 22).

Las elecciones federales de 1888 dieron como resultado la reelección de Porfirio Díaz. Por lo tanto, cuantos quisieron promover una carrera política propia debieron hacerlo dentro de la maquinaria del régimen y como un engraje más de su mecanismo. Esto era bueno para las inversiones extranjeras. La

Compañía Telefónica Mexicana renovó su permiso con la Secretaría de Fomento en ese año, además consiguió que el Estado le permitiera prestar servicio público en las calles capitalinas. Esto motivó numerosas quejas de la empresa puesto que algún astuto inventó la trampa, que se divulgó ampliamente, de pagar las llamadas introduciendo en los aparatos corcholatas de las botellas de cerveza.

La capital como negocio: gerentes, mercaderes y regidores

En la ciudad de México, como en Madrid y en Barcelona, la expansión del entorno urbano estuvo a cargo de la iniciativa privada, es decir, de los intereses económicos y de la preeminencia social de algunos vecinos. Si bien conforme al deber ser, el Ayuntamiento debía fungir tanto como representación de la ciudad en sí cuanto de los individuos que la habitaban, evidentemente la membresía de los regidores capitalinos reflejaba los intereses y acaso los proyectos que serían instrumentados. En el caso de los intereses, éstos fueron los comerciales, dada la importancia que habían cobrado los propietarios seglares a partir de la Ley Lerdo y de la subsiguiente subasta de bienes raíces y de solares antaño pertenecientes a las corporaciones, entre ellas el propio Ayuntamiento, las mermadas parcialidades indígenas y desde luego la Iglesia. La especulación de la tierra para fraccionamientos benefició a propios y a foráneos, muy concretamente a quienes antes de la caída de Santa Anna habían lucrado con diversos negocios. Ganada una paz precaria y muerto el presidente Juárez, el gobierno de Lerdo de Tejada fomentó el desarrollo de las zonas urbanas.

Mucho se ha hablado de la demolición de los conventos, pero de algún modo el legado de la Reforma fue que la capital comenzara a rebasar sus límites. El primer lustro de la década del setenta Francisco Somera, diputado federal por Veracruz, pese a haber sido imperialista inició un desarrollo urbanístico orientado a proporcionar vivienda a diversas familias de profesionistas, concretamente ingenieros y arquitectos. La colonia, una de las primeras del periodo, fue denominada de los arquitectos y fue edificada alrededor de la glorieta de Colón, en terrenos que habían pertenecido a los ranchos del Aguacatito y de Santo Tomás. Esta zona se pobló con lentitud, en primer lugar por el costo de los solares y en segundo lugar debido a que el Paseo de la Reforma —que Tablada llamó “polvosa calzada de árboles desmedrados”— se convertía en un nudo ferroviario, situación que duró hasta 1891. Gradualmente se transformó en una de las zonas elegantes de la ciudad, llena de edificios suntuosos

según la arquitectura ecléctica de la época, con el patrocinio del propio Ayuntamiento.

Esto explica en cierta forma la carencia de un proyecto urbanístico por parte de las autoridades, no obstante la preocupación de los médicos higienistas por las epidemias, la labor de los filántropos, los retos de la industrialización y el paradigma de ciudad que los políticos trataron de imitar. En tiempos de los arquitectos urbanistas Ildefonso Cerdá y Arturo Soria, quienes impulsaron en Madrid y en Barcelona la construcción de ciudades-modelo, México careció de un proyecto de ensanche para la ciudad a pesar del discurso de los políticos admiradores de la Restauración borbónica española y de los deseos del fraccionador Salvador Malo. Puede aseverarse, pues, que hubo una especie de desfase entre el discurso y la realización de las políticas urbanas. En consecuencia la capital creció desordenadamente, de acuerdo con la disponibilidad de tierra y con la velocidad con que el Ayuntamiento extendía los permisos.

Esta fórmula, o falta de tal, generó una competencia por los servicios públicos en ciertas áreas. Aun cuando el Ayuntamiento tenía la obligación de prestarlos, en ciertas zonas en expansión —las colonias habitadas por los nuevos grupos empresariales y profesionistas— la dotación de los servicios públicos se dejó a la capacidad económica de algunos contratistas. A la segregación social inducida por el comercio predial se aunó la provocada por el irregular acceso a los servicios. Huelga decir que en las colonias del norte los inmigrantes pobres, que se hacinaban en los multifamiliares de la colonia Guerrero, el Chopo o el Rastro, sufrían más agudamente este problema. Pero ciertas empresas también padecieron lo mismo y se suscitaron conflictos. En 1887, de manera al parecer irregular, la agencia de inhumaciones de Eusebio Gayosso había adquirido líneas telefónicas y telegráficas privadas. El apoderado de la Compañía Telefónica Mexicana, Pedro Martín, escribió al Ayuntamiento preguntando si la agencia funeraria había sido autorizada por el municipio, arguyendo que, en tal caso, debía reclamar que la compañía telefónica tenía el derecho exclusivo a tender líneas. La Compañía Telefónica Mexicana esperaba sacar partido de los argumentos utilizados por otra empresa estadounidense, la Compañía de Gas y Luz Eléctrica, cuando en marzo del año anterior su gerente, Samuel B. Knight, declaró que el municipio le había concedido el monopolio del alumbrado de la ciudad. Y los resultados fueron similares: Juan Iglesias, regidor de la Comisión de Obras Públicas, afirmó que Gayosso podía establecer sus líneas porque el contrato de la compañía telefónica no sería causa de monopolio, al menos en la ciudad de México. A conti-

nuación se desentendió del problema.¹⁰ Como a veces ocurre, ciertos asuntos tienden a rebotar: en 1893 otro problema entre la Compañía Telefónica Mexicana y la Funeraria Gayosso se ventiló en los tribunales. Aparentemente la compañía telefónica cobraba a su ahora cliente una mensualidad excesiva, y al negarse éste a pagar se le cortó el servicio. Manuel Lombardo, abogado de Gayosso, presentó una demanda judicial a la vez que denunció a la empresa telefónica ante el municipio solicitándole que la obligase a cobrarle lo mismo que a los demás suscriptores. El regidor de Policía, José W. de Landa y Escandón remitió el asunto al síndico Joaquín Salazar y Murphy. Éste recomendó que se recurriera a la Compañía Telefónica Mexicana, la cual debía explicar su parte en la situación al término de tres días (1893b-e).¹¹

Este asunto llegó a manos del abogado de la empresa, Pablo Martínez del Río, quien a la postre logró resolver el problema. Descendiente de una familia que se había enriquecido con el comercio y con el agio y que había venido a menos con el Imperio, a la fecha era propietario de uno de los bufetes más exitosos de la capital, cuya cartera de clientes lo colocó cerca de los círculos más poderosos de la política nacional. Entre sus clientes se encontraba la Compañía del Ferrocarril Central Mexicano. En cierto modo era la competencia del de Joaquín de Casasús. Como abogado de la Compañía Telefónica Mexicana, empero, Martínez del Río había enfrentado un reto mayor tres años antes, cuando el Ayuntamiento estuvo a punto de revocarle el permiso.

Podría considerarse a Luis G. Lavie un modelo de regidor de estos tiempos: era propietario de la empresa Lavie & Compañía, que se especializaba en el comercio de importación y exportación, además de ser albacea de la herencia de Luz Saviñón. Entre 1890 y 1898 ocupó un lugar en el cabildo capitalino, en donde votó dos propuestas que incidieron en el mercado telefónico. Durante su primera gestión municipal debió escuchar que

la colocación de los postes en las calles de la ciudad causa una impresión desagradable tanto por su número como por su carencia total de condiciones estéticas. Presindiendo [sic] en su colocación sólo se han seguido los intereses de la compañía y no se ha atendido á la comodidad de los transeúntes, sus diámetros enormes, su altura irregular y el estar en su mayor parte sin pintar y casi sin pulimento alguno como si acabaran de ser arrancados de la

¹⁰ La dirección aparece en "Compañía Telefónica..." y en el *Directorio General*: 162. En cuanto al litigio, ver 1887a-e.

¹¹ Gayosso y la Compañía Telefónica Mexicana llegaron a un acuerdo en 1894 (1894).

selva afean á la ciudad y desagradan á la vista...En algunas calles, como en las de Tacuba es tal la cantidad de hilos metálicos que producen el efecto de una celocía [sic] frente á los balcones de las casas...(1890a)

Ignacio de la Torre y Mier acusó a la Compañía Telefónica Mexicana de incumplimiento de contrato así como de prestar un servicio irregular y deficiente. En su opinión la empresa operaba ilegalmente, pues la concesión hecha a Greenwood estipulaba que las líneas telefónicas debían construirse en ductos subterráneos, por lo cual debía retirar sus obras en un plazo de cuatro meses si la empresa no obtenía su permiso de la Secretaría de Fomento en un lapso de dos. Aparte de hacer recomendaciones técnicas, siendo hacendado, de la Torre argumentó que la empresa había lucrado con la ciudad. Cómo debieron haber reído para sus adentros los demás regidores cuando aprobaron esta recomendación.¹²

Martínez del Río acaso debió realizar una negociación complicada. La Compañía Telefónica Mexicana al fin funcionaba con números negros, había conformado alianzas, se expandía por los centros urbanos más grandes del país, tenía más de ochocientos abonados en el Distrito Federal y ninguna instancia administrativa había reclamado su legalidad desde 1884. Al parecer, sin embargo, cualquier sospecha de hostilidad municipal era justificada. Al Ayuntamiento no llegaron cartas de usuarios quejándose del servicio, pero en el Canadá abundaban los reportes de calles oscurecidas por cables y postes colocados dondequiera, inclusive en jardines privados, sin el permiso de los propietarios. En cuanto a la ciudad de México, cierto funcionario se había quejado a la matriz en Boston de que un par de veces su cuadrilla de trabajadores había sido encarcelada por pintar los postes de hierro. Como los inversionistas no iban a renunciar a un mercado y menos a inversiones superiores a los setecientos mil dólares, recurrieron a las contrapropuestas. En 1883 Haines aseveró que era imposible colocar líneas telefónicas y eléctricas en el subsuelo porque se requerían cables similares a los submarinos, lo que era muy costoso. Le contestó a la sazón el regidor Ceballos que la ciudad de México era excepcional y que necesitaba medidas excepcionales. Ahora era preciso ceder, debió considerar el gerente general David J. Hobart, lo cual le costó la presentación de dos proyectos al Ayuntamiento, el primero de los cuales fue rechazado.

Hobart murió. Su sucesor, J. Edward Torbert, extrañamente no concluyó este trámite, sino que de ello se encargó el banquero Robert Colgate. Había que-

¹² La propuesta fue aprobada el 19 de septiembre de 1890 por 20 votos contra dos abstenciones (1890b).

dado pendiente la designación de un fiador que debía respaldar a la empresa. En agosto de 1891 el contador Henry Moran había propuesto a John Frisbie, compatriota suyo vinculado a los intereses cafetaleros en Guerrero. Colgate decidió que era necesario emplear fuertes influencias, incluso más que las nada desdeñables de Martínez del Río, por lo que acudió a Íñigo Noriega, comerciante y empresario español cercano al presidente Díaz. La Comisión de Hacienda del municipio lo admitió y la Compañía Telefónica Mexicana salió del percalce (1890c; Contreras: 193-209)

Ahora bien, la última aseveración de aquella protesta de Ignacio de la Torre importa por sus consecuencias: a su juicio, la red telefónica podía rehacerse en aquel momento debido a que el Ayuntamiento no tenía "compromiso alguno con la actual compañía, cuyo permiso ha terminado, ni con ninguna otra, pues hasta la fecha, nadie se ha presentado solicitando la correspondiente autorización" (1890a). Pocos meses más tarde otra empresa intentó aprovechar esta contingencia. Uno de los muchos negocios dedicados a la venta de equipo eléctrico era propiedad de Emilio y de Enrique Ascorve, quienes en agosto de 1891 propusieron un proyecto de red telefónica muy similar al de la Compañía Telefónica Mexicana, pero que en vez de postes emplearía cables aéreos. Acaso se quería aprovechar un mercado en expansión —y no necesariamente competir con la empresa estadounidense—, pues no contemplaba establecer una central, sino únicamente líneas y aparatos. Aun así el contrato firmado con el regidor de policía, Tomás Morán, que fundaba la Compañía Nacional de Luz Eléctrica fue impugnado por Colgate. Éste aseguró que los permisos federales y municipales le conferían la exclusividad en la prestación del servicio, lo que no era óbice para que E. & E. Ascorve se anunciara en la *Lista de suscriptores número 1*, publicada por la Compañía Telefónica Mexicana¹³ (1891a; "Contrato...", 1891c). El Ayuntamiento estuvo en desacuerdo (1891b-d; Contreras: 211-212).

De la Compañía Nacional de Luz Eléctrica poco se sabe. Soportó un inicio difícil pese a que entre sus accionistas se encontraba nada menos que Casasús (1893g). En su contra se confabularon dos empresas estadounidenses: junto a la compañía telefónica, la más directamente afectada, reapareció el virtual oligopolio del alumbrado capitalino, Knight y la Compañía de Gas y Luz Eléctrica. El 1 de diciembre de 1891 exigió al Ayuntamiento que se obligara a la Compañía Nacional de Luz Eléctrica a colocar sus postes y ménsulas a más de un metro de distancia de los postes del alumbrado público con el fin de evi-

¹³ Léase la publicidad de este expendio en "Compañía Telefónica...".

tar cortocircuitos. Claro, las medidas de seguridad de la Compañía de Gas y Luz Eléctrica no eran precisamente perfectas, se decía que "ponían en constante peligro a quienes transitaban por las calles" (Valadés, I: 376), pero hablan de una lucha de territorialidad, o sea, del control político del espacio urbano. De ahí que en abril de 1892 el Ayuntamiento respondiera haciendo caso omiso de estas protestas e incluso el regidor Carballada pidió al pleno del cabildo que se revisara el contrato con la Compañía Telefónica Mexicana.¹⁴

El ingeniero Rafael María de Arozarena dejó su regiduría en enero de 1893. Puede colegirse que ello influyó para que fuera empleado como representante legal de la Compañía Nacional de Luz Eléctrica. Knight se topó con alguien que no sólo había ejercido como capitular, sino que había tenido negocios previos con el Ayuntamiento: en 1891 fue contratado para proveer de sillas y de mesas a las escuelas capitalinas y para erigir un quiosco en la Alameda. Arozarena replicó al Ayuntamiento que su cliente respetaba los reglamentos gubernamentales de seguridad en cuanto a líneas eléctricas. Aun así el discurso tuvo vida propia, pues Knight volvió a quejarse el 23 de noviembre de 1893 (Contreras: 169, 185; 1893c).

¿Por qué no hubo a todo esto una intervención del gobierno federal? ¿Dónde estuvo el poder judicial? En verdad se mantuvieron al margen. La causa pudo radicar en los movimientos de personal del poder ejecutivo. A partir de 1891 empezó la mortandad de los ministros de Porfirio Díaz. Recién separado de su cargo, Pacheco falleció. La Secretaría de Fomento, otrora centro de gran parte de la política económica, fue dividida. A cargo del ramo de Fomento, Colonización, Industria y Comercio quedó el ex oficial mayor Manuel Fernández Leal. El 3 de julio el general González Cosío pidió licencia para ocupar la titularidad de la Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas, desde donde velaría por las políticas de construcción de la infraestructura capitalista nacional, entre ellas la del Distrito Federal. A Pacheco le siguió el ministro de Hacienda, Dublán, quien en 1885, aun cuando eludió la solución definitiva al problema de la deuda inglesa, como administrador de los fondos públicos impuso un orden estricto en las rentas, redujo el déficit en presupuestario y logró restablecer el crédito del gobierno mexicano ante algunos bancos estadounidenses y europeos. Lo sustituyó una crisis: en medio de una economía que volvía a desmejorarse, Díaz designó a Benito Gómez Farías. Su pronta dimisión, motivada acaso por las intrigas del secretario de Gobernación, Romero Rubio, condujo a

¹⁴ Carballada votó a favor de la contratación de Ascorve, junto con Morán (1892).

que el Presidente llamara de Estados Unidos al sempiterno emergente de la política mexicana de entonces, Matías Romero; su oficial mayor fue José Ives Limantour.

Las elecciones de 1892 estuvieron signadas por una convención. A más de cien años de su convocatoria, resulta polémico el carácter de los participantes. Apoyaron a Porfirio Díaz, sí, pero también propugnaron un ideario político que puede resumirse en liberalismo económico y autoritarismo político. En concreto recomendaron una reforma constitucional que estableciera un presidencialismo abierto, un vicepresidente que aliviara las incertidumbres sucesorias, un poder judicial exento de los avatares del sufragio universal y una política económica más favorable al capital europeo. Los más destacados del grupo, llamado Unión Nacional Liberal, habían sido los allegados del ex ministro de Fomento, Pacheco, y los colaboradores de Romero Rubio en la Secretaría de Gobernación y en la Cámara de Diputados. Formados en la jurisprudencia, la burocracia, el comercio y la banca compartían, más que una ideología, una serie de afinidades culturales. Querían una preeminencia política y social y querían que ésta durase.

De los asistentes a la convención de la UNL seis habían sido o serían regidores del Ayuntamiento de la ciudad de México. Puede incluso decirse que fue un evento capitalino, pese a los asistentes provenientes de los estados. En todo caso fracasó en su intento de constituirse en una especie de partido oligárquico. Sin embargo las relaciones que se estructuraron ahí consolidaron al grupo que dominaría la política nacional entre 1893 y 1911.

Entretanto la muerte continuaba visitando. En 1893 falleció el general Ceballos, lo reemplazó el presidente municipal en funciones, el doctor Miguel Domínguez, y después otro notable del Ayuntamiento, el general Rincón Gallardo. El cambio generacional favoreció especialmente a los unelistas —por no llamarlos aún científicos—, los cuales siguieron ascendiendo a raíz de la reelección de Díaz para el periodo 1892-1896. Hito importantísimo fue el nombramiento de Limantour para ejercer la cartera de Hacienda. A partir de entonces el grupo científico alcanzó puestos de creciente importancia. En 1894 el empresario Sebastián Camacho fue elegido presidente del Ayuntamiento, desplazando al fin a los militares, a los ingenieros y a los médicos del control de dicha corporación.

Puede concluirse, pues, que entre 1891 y 1894 hubo una transición de grupos de poder que podría calificarse como generacional. Se han establecido las fechas de nacimiento de los nuevos funcionarios entre 1850 y 1860; todos tenían, por lo tanto, más de 35 años de edad. Si los anteriores consideraban al

servicio público como la oportunidad para realizar una acción política desde la sociedad, los nuevos confiaban más en la autoridad para instrumentar una transformación que partiera de lo económico.

Los conflictos entre las empresas eléctricas cesaron por algún tiempo. En cuanto a la Compañía Telefónica Mexicana, su litigio con Gayosso había concluido fuera de los tribunales (1894). Su tamaño era ya considerable, de acuerdo con la *Lista de suscriptores* de 1891 en la ciudad de México había aproximadamente 683 domicilios con teléfonos de un total de 757 en el Distrito Federal. La mayoría de los aparatos estaban instalados en unas 358 empresas, las cuales predominaban en las avenidas Oriente 4, 6, 8 y 10 y en las calles Norte 5 y Sur 3, situadas en las áreas centro y poniente. Estaban conectadas a la red 41 dependencias gubernamentales, 19 instituciones cívicas y la legación francesa. Desde luego la red no era muy extensa, comprendía menos del 0.5 por ciento de las 8 883 fincas urbanas existentes en 1892.¹⁵

En medio de la crisis económica causada por la depreciación de la plata y por la subsiguiente devaluación monetaria —el peso llegó a cotizarse a 51 centavos de dólar— (Bátiz y Canudas: 422-423), la empresa se vio impulsada a expandir el servicio de cara a la competencia, para lo cual gastó unos 58 mil dólares tanto en obras de renovación tecnológica y en la sustitución de los alambres de cobre por cables aislados como en el personal. Sorprende que desde el inicio de la industria, la profesión de telefonista fuese un coto femenino, igual que el de las maestras de primaria, sólo que con la peculiaridad de que aquí las mujeres operaban tecnología eléctrica, actividad considerada masculina.

En todo caso el servicio seguía siendo motivo de quejas. De la Torre había declarado en 1890 que los aparatos eran de “mala calidad” y que el personal de la empresa tenía “poca destreza” (1890a). A ello se sumaron los problemas técnicos: la expresión popular “bueno, bueno” puede deberse a la dificultad para comunicarse dados los frecuentes cortes y los estragos que las lluvias ocasionaban a las líneas y a las baterías líquidas. Otra razón pudo haber sido la saturación de llamadas que entraban en las tres centrales capitalinas —Santa Isabel, Monterilla y Monte de Piedad—, en donde laboraban 23 operadoras bilingües a cargo de los conmutadores magnéticos, lo cual denota el carácter de los mensajes, el volumen del tráfico de corta y de larga distancia y la diversa nacionalidad de los usuarios.

¹⁵ Las empresas con teléfono se concentraban mayoritariamente en las avenidas Oriente, Oriente 1, Oriente 2, Oriente 4, Oriente 6, Oriente 8, Oriente 10, Oriente 12, Poniente, Poniente 4, Poniente 5, Poniente 8; en las calles Sur, Sur 1, Sur 3, Sur 5, Sur 7 y Norte 5 entre otras; (“Compañía Telefónica...”). Respecto al número de propiedades inmuebles, véase *Datos sobre rentas de fincas urbanas*, Comisión Monetaria 1903, citado en Valadés, II: 97. Como puede verse se empleó la clasificación de Gayol, vigente entonces.

En junio del año siguiente renunció una de las telefonistas del turno nocturno y lo que siguió causó revuelo. La gerencia ordenó reemplazarla con otra del turno matutino. Ésta fue despedida al rehusarse. Para apoyarla, sus compañeras decidieron abandonar sus labores. En consecuencia fueron cesadas y sustituidas rápidamente mediante la recontractación de ex empleadas. Las huelguistas se quejaron a la Tercera Demarcación de Policía de que habían sido despedidas con insultos y secuestradas por la gerencia. La indemnización que demandaron era del orden de los 15 mil pesos. Si hubo negociación, ello no está claro. A fin de cuentas la Compañía Telefónica Mexicana, por alguna razón —a lo mejor el servicio se interrumpió por mucho tiempo y sobrevinieron demasiadas reclamaciones—, les pidió que regresaran a sus puestos con la oferta de aumento de salario, una satisfacción pública y una indemnización por una cantidad desconocida.¹⁶

Para 1895 la empresa debió emprender la reparación de 400 aparatos así como el reemplazo en la oficina central, de 300 bajantes desgastados. En su *Lista de suscriptores* ya reconocía estos problemas:

Si el aparato no está al corriente en cualquier tiempo o si hay cualquiera otra interrupción en el servicio, sírvase notificarlo a la Directora de Comunicaciones inmediatamente. Sin este aviso la Compañía no es responsable por las interrupciones o equivocaciones en el servicio ("Compañía telefónica...").

El servicio era caro, no obstante la inflación y el hecho de que la tarifa mensual se había mantenido inalterada por más de un lustro. El gerente Torbert la incrementó a 6.25 pesos más 10 pesos por concepto de gastos de instalación, precios inaccesibles para posibles usuarios de las clases populares. Por lo demás, a fin de siglo se cobraría una mensualidad adicional de 2.50 pesos por las extensiones de teléfonos tipo candelero para oficinas. Aun así, empresas de todo tipo eran suscriptoras: E. & E. Ascorve, el Banco de Londres y México, el Banco Nacional de México, la hacienda de Guadalupe, la de los Morales, la de La Condesa, la Litografía Española, Roberto Boker y Compañía, la tienda El Puerto de Liverpool, Lavie y Compañía, la International Okonite Company, la Wells Fargo y Compañía, la Compañía Manufacturera de Singer, la pastelería Viuda de Genin, la de Gas y Luz Eléctrica, la Cervecera de Toluca y México, la

¹⁶ Ésta bien pudo haber sido la primera huelga de empleados del servicio telefónico (González, IV: 315-316).

Compañía del Ferrocarril Mexicano, la del Ferrocarril Interoceánico, la del de Veracruz... ("Compañía telefónica..."). Y hubo 65 solicitudes pendientes en 1895.

Entonces sucedió un nuevo fenómeno. Acicateados por los altos costos de la empresa estadounidense, incursionaron en el mercado telefónico nuevos actores, comerciantes o casas comerciales dispuestos a instalar teléfonos por una ganancia. En 1893 un fabricante de ladrillos, Eusebio Baranda, solicitó al municipio montar una línea telefónica entre Calzada de la Viga y Tercera Orden de San Agustín, hoy Isabel la Católica. No recibió respuesta. Un proyecto de red telefónica subterránea de Teófilo Commagere resultó en nada en 1894. Pero en 1896 el presidente municipal Camacho inauguró el bazar. El 25 de mayo G. & O. Braniff, ferretería quizá propiedad de Oscar Braniff dedicada entre otras cosas a la venta de equipo eléctrico —era representante de la Westinghouse—, tal vez comunicó una sucursal de San Ángel con la de Porta Coeli (1893a; 1896a).

Otra empresa que instaló una línea telefónica privada fue Francisco Osés y Hermanos. Esta casa ya era suscriptora de la Compañía Telefónica Mexicana con el número telefónico 686. Otro abonado que pidió que se le autorizara una línea telefónica fue el negocio de velas de Felipe Cejudo e Hijos, a inicios de 1897 (1897a).

Torbert había abandonado la gerencia de la Compañía Telefónica para ocupar la de la Compañía Eléctrica Mexicana. Se asoció con Raeburn Mann para explotar el mercado telefónico por su cuenta. Su cliente fue el exportador Juan de la Fuente Parrés, a quien tendió un par de líneas entre la estación ferroviaria de Colonia y Santa Inés. El 3 de noviembre obtuvieron la aprobación de una red telefónica que sería operada por una Compañía Nacional Telefónica Mexicana. La zona a la que prestaría sus servicios era la de las nuevas colonias que se establecerían en los alrededores de la ciudad de México, como consta en el plano que sometieron al Ayuntamiento, con la condición de que colocara sus líneas en postes de fierro. No debe asombrar que Knight también hubiese protestado por este contrato, pidiendo que sus líneas fuesen tendidas a diez metros de las del alumbrado. ¿Alguna vez protestó por la ampliación de la red de la Compañía Telefónica Mexicana?¹⁷ (1896d-h).

El teléfono no servía tan sólo para entablar conversaciones a distancia con fines de negocios. También podía transmitirse un evento por los cables. En los inicios de la telefonía, en 1878, se transmitió una zarzuela por vía telefónica para el Secretario de Fomento, el general Riva Palacio, desde el Teatro Arbeu a su

¹⁷ En el *Directorio general de profesiones* de 1901 esta empresa está ausente.

casa. Ya en la década del ochenta se escuchaba música en las calles de Nueva York y en Budapest se había desarrollado mucho esta práctica. En México el 12 de diciembre de 1895 —cuando los católicos mexicanos celebraban la coronación de la Virgen de Guadalupe— el presidente Díaz inauguró el primer frontón mexicano, el Eder Jai, situado en la calle de los Inválidos, ahora Vallarta, que fundaron Francisco S. de Prida y el ex pelotari Rogelio Zubiri. A continuación el trío formado por Iribarren, Aristi y Goenaga derrotó al de Artia, Mendaro y Tucumán. Los que tenían dinero que gastar y se habían hartado de la charrería, los naipes o los gallos contaban con un nuevo pasatiempo. En efecto, Torbert fue encomendado para instalar una línea telefónica a través de la cual se enteraría de las incidencias de los encuentros a quienes en la cantina El Peñón bebían sus tragos, departían con sus amigos y hacían apuestas.¹⁸ (*Historia de la...: 17; 1896b-c*)

Así, la prestación del servicio telefónico privado se difundió. El Ayuntamiento de Camacho, Macedo, Lavie y demás acomodó a todos siempre que no instalaran postes. La normatividad fue obra de José W. de Landa y Escandón y de Juan de Dios Pérez Gálvez, los cuales desde la Comisión de Policía incrementaron los requisitos para tender líneas, que llegaron en 1897 a exigir la lista de las calles que serían atravesadas por los cables. Por ejemplo, el empresario Antonio Escandón y el senador Carlos Rivas contrataron en 1897 a los comerciantes Larsen y Rovalo —quienes vendían enseres eléctricos y hasta cerveza de barril— para que construyeran dos líneas de larga distancia. Y no quedó ahí: al año siguiente Guillermo Larsen solicitó que se le autorizara una línea telefónica para su uso personal.¹⁹ El empresario azucarero y textil Tomás de la Torre y Mier, hermano de Ignacio, en 1899 contrató al mercader Luis G. Rivero para que instalara teléfonos marca Ericsson entre su domicilio y el molino de Río Hondo, Naucalpan. Este mismo Rivero instaló teléfonos para Luis Labadie, dueño de una droguería. El ex regidor municipal de 1892, fraccionador y dueño del hotel Jardín, Romualdo Zamora y Duque quiso establecer una red, pero su abogado, Ernesto Jiménez de la Cuesta, no informó a Pérez Gálvez por dónde pasaría, por lo que fue rechazada la petición. El impresor Ramón de San Araluze por su parte tendió una línea desde el callejón de Santa Inés hasta Santa Clara 18 y medio —actualmente de Academia a Tacuba— y el Ayuntamiento aprobó una línea a A. Wagner y Levien, fabricantes de pianos. Igualmente, en 1900 Teódulo Baz

¹⁸ El *Diccionario Porrúa* da el nombre de la cantina como El congreso americano (I:1118).

¹⁹ La línea de Escandón comunicaría Estampa de Jesús 4 con la hacienda de Narvarte; la de Rivas, México con Coyoacán: 1897b-c; 1898.

vendió teléfonos Ericsson y líneas a los comerciantes Francisco Martínez Arauna y Pedro Riestra y a Francisco Osés y Hermanos. Como puede observarse, estas líneas eran instaladas en donde ya la Compañía Telefónica Mexicana había tendido las suyas, pues el propósito de estos permisos era la agilización de las transacciones al permitir el acceso a los clientes sin los inconvenientes de la red comercial.

El Estado no estuvo al margen, el director de Aguas del Distrito Federal, Rodolfo Díaz Rugama, solicitó al Ayuntamiento en 1892 la autorización para una línea telefónica; en 1896 se permitió a la secretaría de Guerra cruzar las calles aledañas al Palacio Nacional con cables. Esto nos lleva a considerar la importancia del teléfono en este momento y el impacto de esta tecnología en la vida citadina, sobre todo en la de las élites. Al finalizar el siglo XIX las calles y las avenidas capitalinas estaban repletas de líneas que la atravesaban por doquier. Coexistían varias redes telefónicas, la comercial de la Compañía Telefónica Mexicana y las particulares, erigidas encima de las casas habitación de la ciudad. El entorno urbano había sido alterado por esta conjunción entre intereses políticos, estatales y comerciales que manifestaba un conflicto entre el servicio público y el lucro, problema que se resolvía en favor de lo segundo a causa de la escasa resistencia de las autoridades políticas.

El siglo empieza con aires fúnebres

Al cabo de décadas de abulia las elecciones de 1900 tardaron en cocinarse. Hubo una intriga protagonizada por los miembros de la nueva clase política en ascenso. Porfirio Díaz había prometido a Limantour que éste le sucedería en la Silla. Confiada, la víctima se marchó a Europa a negociar un empréstito con la casa Bleichröder que acaso finalizaría las tribulaciones financieras del Estado mexicano. En aquel 1899 Limantour estaba en el cenit de su carrera: había logrado un control de las finanzas públicas por medio de la centralización de la capacidad fiscal en la ciudad de México; había negociado un acuerdo satisfactorio para resolver el conflicto de la deuda inglesa; había logrado la aprobación de una ley de instituciones financieras que impulsaba la fundación de bancos comerciales y de emisión. Para la opinión pública, la que leía periódicos en las ciudades, su gestión era poco menos que milagrosa.

Rosendo Pineda preparaba los procesos electorales que mucho habían contribuido a mantener al Presidente en el poder, famosos entre los entendidos eran sus telegramas, que anunciaban a alguno que gozaba del favor presidencial. Debió haber sentido polillas en el estómago cuando en una entrevista celebrada

en Chapultepec, Díaz le insinuó que finalmente no apoyaría a Limantour por carecer éste del apoyo de los gobernadores. De nada sirvió el argumentar que el presidente podría contar con los inversionistas. Ciertamente Díaz era un hombre del siglo que terminaba, seguía confiando en la fuerza militar y en la camaradería política y no en fuerzas económicas impersonales, aunque su prestigio internacional dependía de ellas. Todavía, empero, poseía su aura y numerosos sectores lo consideraban como el garante de la paz. El 20 de noviembre de 1899 unas 200 personas provenientes de las Cámaras del Congreso, del comercio, del cuerpo diplomático y de las colonias extranjeras desfilaron desde la Alameda al Palacio Nacional luciendo rasos, levitas y sombreros para pedirle al general Díaz su próxima reelección. Ante esto, los científicos debieron rendirse.

Sin embargo esto también respondió a una intriga de gabinete a la cual Díaz pudo haber sido o no ajeno. Limantour tenía enemigos y no solamente se encontraban en el estado de Nuevo León, en donde por orden de Díaz debió visitar al gobernador, el general Reyes, con el fin de hacer las paces con su rival. Casi desconocido es el carácter de las acciones que el todavía secretario de Justicia, Baranda, emprendió para malograr la carrera presidencial del secretario de Hacienda. Discrepaba con este grupo político. Se le atribuye haber iniciado el movimiento reeleccionista, incluso dijo a Noriega y a Casasús que nadie podría ser presidente de México mientras viviera don Porfirio. El propio caudillo ya había dicho: "Limantour merece todos los elogios que le hacen y yo lo dejaré en mi lugar, porque es muy digno de ellos; pero es necesario que no olviden que a mí me lo deberán [sic], y ¡a nadie más que a mí!" (Valadés, I: 57-58).

Díaz sería presidente para el periodo 1900-1904, pero esta situación envenenó su penúltima presidencia. Ante todo menoscabó su anterior política de equilibrio. Debió instrumentar otra, más coyuntural. Después de su nueva reelección fueron modificadas tanto las atribuciones como las personas del gabinete. Baranda pagó un alto precio político y dejó su cargo, lo sustituyó Justino Fernández. Limantour permaneció en Hacienda, Mariscal en Relaciones Exteriores —de donde sólo la muerte pudo sacarlo en 1910—, así como los generales Francisco Z. Mena en Comunicaciones y González Cosío en Gobernación, en donde fungía como titular desde 1897. El ingeniero Leandro Fernández ocupó la de Fomento. Para encargarse de la de Guerra, acéfala por la muerte del general Berriozábal, Díaz llamó al general Reyes.

Era a todas luces obvio que intentaba imponer límites al influjo del grupo de Limantour. Y es que si bien notable en lo económico, en lo político aún no

abarcaba a todas las fuerzas oligárquicas de los estados. Los limanturistas caecían por lo pronto del apoyo de la mayoría de los gobernadores. El sector de dos simpatizantes en 1900 —Emilio Rabasa en Chiapas y Ramón Corral en Sonora— se redujo a uno cuando este último fue designado gobernador del Distrito Federal en sustitución de Guillermo de Landa y Escandón.

La capital que encontró Corral no era la de Ceballos. A diez años antes se remonta la litografía de una ciudad de México muy diferente a la que había retratado Casimiro Castro a mediados del siglo XIX. Ahora contaba con fábricas que alteraban el paisaje urbano, no así su sector manufacturero, el cual se limitaba a los talleres textiles y a los tabacaleros, algunos ya mecanizados. La industrialización se circunscribía a la producción de bienes de consumo y de insumos agrícolas. Donde se producía una transformación más profunda era en los servicios públicos. La ciudad de México era el centro de las redes ferroviaria y telegráfica, el lugar desde donde se unificaba un mercado capitalista nacional. Y como ya se ha visto, la ciudad misma era un mercado en crecimiento, pues su población ascendía a 331 781 habitantes, de acuerdo con el censo de 1899 (García: 23; Valadéz, II: 83). Por su parte las obras del gran canal del desagüe prácticamente habían terminado y la cuenca se secaba. Desde 1896 el Ayuntamiento había aprobado la contratación de una nueva empresa que dotaba a la región de alumbrado y de fuerza motriz: la Compañía Mexicana de Electricidad, subsidiaria de Siemens y Halske de Alemania. Al doblar el siglo procedía la electrificación de los tranvías.

Los limanturistas dominaban la capital. En 1898 Camacho había entregado la primera regiduría a Miguel S. Macedo, uno de los unelistas y aliado de Limantour. Su sustituto en 1900 fue Guillermo de Landa y Escandón, quien sirvió simultáneamente y por breve tiempo como gobernador del Distrito. Provenía de una poderosa familia de comerciantes y había lucrado con la fundación del Banco Nacional de México. También puede suponerse que tuvo que ver con la suerte de la empresa del futuro Lord Cowdray, la cual disfrutó de enormes ventajas y prebendas gracias a su asociación con este grupo y con el círculo de allegados al presidente Díaz, se dice que incluso le había aceptado sobornos de centenares de miles de dólares (Rodríguez: 149-450).

En tanto estos intereses se fortalecían, pese a percances políticos más bien contingentes, la Compañía Telefónica Mexicana expandía su red y consolidaba su dominio del mercado por encima de los demás proveedores. En 1897 introdujo el servicio metálico de inducción eléctrica. Asimismo las líneas unifilares —cables con un solo alambre de cobre— fueron sustituidas por los conductores. En la oficina central el gerente James Menzies había puesto en funcio-

namiento un conmutador múltiple con capacidad para dos mil líneas, lo cual permitía dar servicio a los 2 346 teléfonos de la capital. Al año siguiente la red capitalina consistía en 26 705 pies de cable metálico, 19 915 pies de cable de sesenta pares y 6 790 pies de cable de treinta pares (Cádnas: 41-43). Obviamente no había quien compitiera con este monopolio.

Como diputado, en 1897 el presidente municipal Macedo había participado en la redacción de la Ley de Instituciones de Crédito, a la par que fungía como abogado de la Compañía Limitada de Ferrocarriles del Distrito, que Camacho había vendido a los ingleses Julius Wernher y Alfred Beit.²⁰ Posiblemente la red telefónica estuvo fuera del alcance de los intereses económicos y políticos establecidos en la capital a raíz de la preponderancia de los unelistas. Este periodo coincide con la proliferación de proyectos independientes para la creación de redes telefónicas y de instalación de líneas telefónicas privadas. Aun cuando Macedo, Camacho, Casasús y otros habían obtenido participaciones importantes en diversos negocios, casi siempre como intermediarios, la Compañía Telefónica Mexicana logró mantenerse exenta de dicho influjo. Un hecho es que hasta muy entrado el siglo xx ningún gerente de la empresa fue mexicano y los nombres de los limanturistas están ausentes.

Llama mucho la atención que el afán de predominio económico del grupo científico haya coincidido con la desaparición del papel político del Ayuntamiento. Por órdenes del presidente Díaz el 9 de noviembre de 1900 el secretario de Gobernación, González Cosío, presentó a las Cámaras un proyecto de ley que argumentaba que

en el transcurso de menos de 30 años, diversas leyes y medidas administrativas han retirado [de] todos los ayuntamientos [del Distrito Federal] los ramos de policía de seguridad, beneficencia, instrucción primaria, saneamiento y prisiones.

Por otro lado la complejidad de estos ramos hacía imperativo que los encargados fueran profesionales dotados de conocimientos "especiales de gobierno". De suerte que proponía otorgar al poder ejecutivo las atribuciones de los municipios, si bien manteniéndolos como órganos consultivos. Esto puede parecer justificado aun cuando bastante drástico, pero quizá se dirigía a un

²⁰ Cabe destacar que la presidencia de la clf fue ocupada por Pablo Macedo. Considera Rodríguez Kuri que acaso el que Sebastián Camacho hubiera sido presidente municipal y dueño de esta empresa tuviera que ver con la rápida centralización de las concesiones de tranvías urbanos en favor de la clf (71).

grupo cuyo ascenso amenazaba al Presidente. Curiosamente este proyecto se identificaba con la forma de pensar de la época, así que los Científicos no podían argumentar discrepancias con su modelo de sociedad:

[La] creencia de que la elección de los funcionarios municipales y la rotación de sus cargos entre los vecinos constituye una escuela de democracia y es necesaria preparación para la vida política nacional, háse ido abandonando con tanto mayor rapidez...²¹

Aun así la resistencia de ciertos diputados, especialmente de Pineda, fue fuerte, si bien subrepticia. Implicaba, en verdad, la supresión de un centro de poder y de avance político de su grupo.

El Cabildo, empero, se encontraba muy debilitado como institución, en realidad su irrelevancia administrativa había empezado en 1896, paradójicamente, con la determinación de Limantour de abolir la capacidad fiscal de los municipios del Distrito Federal en favor de la Tesorería de la Federación, o sea, de la Secretaría de Hacienda. De ahí que parezca extraña la aprobación al por mayor de proyectos de redes telefónicas en esos años iniciales del siglo. ¿Hubo intereses privados de por medio? ¿Estuvieron ligados los regidores con los solicitantes? ¿Tenían ellos capacidad económica para explotar las concesiones aprobadas o fungieron como intermediarios? ¿Valía la pena debatir acerca de las concesiones telefónicas cuando se discutía la abolición de las atribuciones administrativas del Ayuntamiento? El hecho fue que en 1901, cuando las grandes obras de infraestructura en todo el Distrito Federal eran ejecutadas por la Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas, el 8 de octubre Juan Bribiesca, secretario del Ayuntamiento, remitió a los regidores de Policía y Obras Públicas doctor Ramón Macías e ingeniero Isidro Díaz Lombardo respectivamente, una carta firmada por Prince H. Look que proponía la construcción de una red telefónica subterránea (1901c). El asunto fue remitido a la Secretaría de Comunicaciones para su ponderación. Parece que el proyecto era interesante porque el 20 de diciembre el cabildo votó por la creación de una comisión de estudio. Ésta fue constituida por el topógrafo Francisco Garibay, por el subsecretario de Fomento Gilberto Montiel y Estrada y por los regidores citados, además de Camilo González, director de Telégrafos Federales (1901d-e). Apenas Macías y Díaz Lombardo concluyeron sus periodos fueron sustituidos por los

²¹ Justo Sierra, *México y su evolución social*, citado en Valadés, II: 303.

ingenieros Miguel Ángel de Quevedo y Rafael Ramos Arizpe. Se les sumó Franz Neugebauer, gerente de la Compañía Mexicana de Electricidad y agente de la Siemens y Halske.

Una ojeada al proyecto revela que éste fue de cierta envergadura pues implicaba la colocación de ductos subterráneos por donde pasarían los cables eléctricos y de comunicaciones. Las obras del desagüe hacían viable tal plan debido a la acelerada desecación de la cuenca y a las perspectivas de expansión del casco urbano. Al negocio urbano urgía la aplicación de otras tecnologías. Acaso se pensó que la tecnología de la Compañía Telefónica Mexicana era obsoleta.

En 1902 se venció el contrato de la Compañía Telefónica Mexicana con el Ayuntamiento. Mientras la comisión especial reunía documentos y literatura técnica para su examen (1901f), Pablo Martínez del Río solicitó al Ayuntamiento la renegociación del contrato de 1891. El 9 de mayo el gerente Percival Burgess presentó un proyecto que intentaba neutralizar las discusiones de los regidores y de los funcionarios federales. Prometía, como el de Hobart, una red mixta —era inadmisibles desmantelar la existente— de cables aéreos y subterráneos a cambio de una concesión por 50 años. Difícilmente la empresa hubiera cumplido sus promesas, además las condiciones económicas tampoco eran favorables. Limantour intentó obtener un nuevo préstamo de un banco estadounidense. La economía mexicana en esa coyuntura crítica de 1901-1904 se había convertido de débil ante la economía estadounidense, en dependiente de ella. Varios sectores manufactureros ya no podían funcionar si no compraban sus insumos, tecnología y energéticos en el exterior. Durante la década del noventa la Compañía Telefónica Mexicana había intentado evadir este problema importando sus equipos de Alemania. Para colmo la construcción del Teatro Nacional obligó a la Compañía Telefónica Mexicana a mudar su central de Santa Isabel a Arcos de San Agustín número 8, hoy República del Salvador. Las críticas arreciaban: ya en 1901 Antonio Torres Torija, director de Obras Públicas del Distrito Federal, había denunciado a la empresa telefónica por incumplimiento de contrato. O Martínez del Río logró impedir la acción judicial —lo que podía hacer, pues acababa de dejar la presidencia del H. Congreso de la Unión— o la amenaza fue hueca. Con todo, volvió imperiosa la renovación del contrato (1901a-b; 1902)

En enero de 1903 llegó a México Josef Sitzenstätter. Representaba un misterioso sindicato inglés. Quien hubiera hurgado más a fondo lo habría descubierto como empleado de la Stockholms Allmänna Telefonaktiebolags —Compañía Telefónica General de Estocolmo—, en donde había parado al cabo de trabajar

para la American Bell Company en Suecia. Su jefe, H. T. Cedergren, era uno de los pioneros de la telefonía escandinava. Al punto se puso en contacto con Leandro Fernández, nuevo secretario de Comunicaciones —Mena había fallecido— con quien firmó un contrato el 18 de febrero, el cual le confería el derecho a construir y a operar una red telefónica en el Distrito Federal mediante conductores y cables subterráneos o cables aéreos. Aceptaba la instalación de postes callejeros siempre que pidiera permiso a los propietarios de inmuebles y a las autoridades para colocarlos en las calles y en las plazas. Hecho esto, las obras debían comenzar a los seis meses de aprobado el contrato. La concesión duraría 30 años, tras los cuales el gobierno podría comprar la red si la empresa de Sitsenstätter no la renovaba (1903b; Cárdenas: 55-58; Fernández: 252-253)

Es insoslayable que este proyecto era semejante al de la Compañía Telefónica Mexicana con el cual los limanturistas se inconformaron, como es conocida la preferencia de éstos por el capital europeo, con el cual trabajaban. No debe asombrar el interés en que la empresa no fuera monopólica, cuando la rapacidad de dicho grupo se manifestaba en diversos cargos en empresas, en bancos e instituciones públicas de capital nacional y extranjero. Fernando Pimentel y Fagoaga era presidente municipal de la ciudad de México, propietario de la hacienda de Lechería y consejero de La Mexicana, compañía de seguros, del Rastro de la ciudad de México, Colonia de la Condesa, de cinco bancos y de San Rafael, compañía de papel cuyo propietario era Íñigo Noriega, entre otras empresas.

La Ley de Organización Política y Municipal del Distrito Federal fue aprobada por la Cámara de Diputados el 26 de marzo de 1903 con los votos en contra de cinco parlamentarios, entre ellos Rosendo Pineda. Su versión final estipulaba la subordinación de los ayuntamientos del Distrito Federal a un Consejo Superior de Gobierno dependiente de la Secretaría de Gobernación y cuyo titular lo encabezaría. Participarían en él los directores de Obras Públicas y de la Junta de Saneamiento. Por su parte el gobernador del Distrito Federal sería, en adelante, un empleado de la Secretaría de Gobernación. En cuanto a los capitulares del municipio, serían elegidos para un periodo de cuatro años. Cambiaría también la subdivisión territorial del Distrito al desaparecer las cinco prefecturas. Todas las atribuciones administrativas de los ayuntamientos serían efectuadas por las secretarías de estado de los ramos correspondientes y los regidores debían circunscribirse a ejercer labores consultivas, aunque con derecho a voz, a iniciativa y a veto. En cierto modo concluía una tendencia del grupo de Porfirio Díaz a abolir la autonomía de algunas organizaciones político-sociales con el pretexto de la modernización. Sin embargo, es preciso reconocer que el gru-

po científico, que había prácticamente colonizado el Ayuntamiento, no tuvo la fuerza política y ni siquiera la voluntad para defenderla. Con esta derrota comenzó la agonía de la sucesión de 1904.

La ley de 1903 no desplazó a los científicos de sus cargos, los consolidó pero con atribuciones reducidas. Pimentel y Fagoaga permaneció en la presidencia municipal hasta 1911, con una presencia política sólo formal; Landa y Escandón fue designado como gobernador del Distrito Federal, bajo las órdenes de Corral, quien en 1904 ocupó la Vicepresidencia de la República en lugar de Reyes o de Limantour. Al primero se le regresó a Monterrey y al segundo se le mantuvo en el gabinete, pues Díaz no quería prescindir de él. Permaneció como director de la Junta de Saneamiento. Sin embargo no abolió el poder de este grupo ni de tuvo su ascenso por mucho tiempo.

Consumado este orden de cosas el Ayuntamiento respondió a la solicitud que en enero de 1903 había presentado Josef Sitzenstätter (1903a). Diez días antes su contrato con la Secretaría de Comunicaciones había sido publicado en el *Diario Oficial de la Federación*. La propuesta de Look había terminado en nada en 1902 con los agradecimientos protocolares a los participantes. Quevedo y el nuevo regidor de Policía, Enrique Fernández Castelló —hijo del secretario de Justicia y pariente de la Primera Dama de México— propusieron negociar las bases de un contrato con el agente europeo que debía levantar una red de 19 mil líneas subterráneas. Las instancias gubernamentales estuvieron conformes con el acuerdo del cabildo. Luego de recibir su escritura, Sitzenstätter pidió que se le aclarara si su concesión podía aplicarse a cualquier empresa telefónica que emprendiera, a lo que se respondió afirmativamente (1903e-f).

En la *Memoria* que sometió a las cámaras legislativas federales, Leandro Fernández aseveró que la concesión de la Compañía Telefónica Mexicana se había vencido,²² de suerte que la contratación del sindicato inglés representado por Sitzenstätter podía considerarse como el reemplazo de una empresa telefónica por otra. Con todo, el 17 de diciembre de 1903 el presidente Díaz anunció la ratificación del contrato de la empresa estadounidense. Al fin y al cabo cualquier protesta del Ayuntamiento podía desatenderse con mayor facilidad. Acaso Martínez del Río había llegado a un acuerdo con el gobierno federal el 14 de noviembre, cuando logró la firma de un contrato por 30 años. Este contrato poseía la particularidad de que introducía una cierta intervención del gobierno federal

²² "El día 2 de mayo último terminó el plazo de la concesión otorgada a la Compañía Telefónica Mexicana para el establecimiento de sus líneas en el Distrito Federal y varias poblaciones de los Estados..." (Fernández: 252).

en la telefonía así como en la construcción de una red de ductos subterráneos. En consecuencia la Secretaría de Comunicaciones obligaría a la empresa a revisar sus tarifas cada tres años. A fin de cuentas los términos de este documento eran casi idénticos a los de Sitzenstátter. ¿A qué se jugaba, pues? Al equilibrio quizá. De cualquier manera, en adelante la Compañía Telefónica Mexicana no recurriría al Ayuntamiento de la ciudad de México para nada.

Los regidores del Ayuntamiento presentaron una protesta unánime a la que se sumó la de Sitzenstátter. Ante esto el agente propuso a la Secretaría de Comunicaciones refundir u homologar los contratos con la finalidad de proporcionar al sector telefónico un sistema normativo único (1904a).²³ Como esto no fue consultado con el Ayuntamiento, el 12 de septiembre de 1904 se presentó una nueva protesta aprobada por 14 votos contra seis abstenciones. Entre quienes votaron a favor estuvieron Rafael Dondé, Fernando Pimentel y Fagoaga, Enrique Fernández Castelló, Alberto Robles Gil, Luis G. Tornel, Manuel Escandón y Arango, entre otros. El oropel en pleno.

En noviembre Sitzenstátter suspendió sus trabajos de edificación por seis meses. Otras decisiones se encontraban en marcha. Axel Böstrom se encontraba en México; en donde registró ante las autoridades a la compañía sueca Aktiebolaget L. M. Ericsson; negociaba asimismo el traspaso de la concesión Sitzensstátter a los intereses escandinavos. Sin embargo, aun cuando esto se consumó al año siguiente, las difíciles condiciones económicas de 1905 —cuando Limantour, acosado por otra devaluación del peso, decidió abandonar la política monetaria bimetálica— llevaron a los suecos a iniciar actividades hasta el 1 de abril de 1907, con 500 clientes (1904b; 1905).

A la del Ayuntamiento siguió otra muerte. Debilitada por problemas políticos, con una balanza comercial deficitaria y con una infraestructura crecientemente añeja y rezagada, la Compañía Telefónica Mexicana fue vendida a la Boston Telephone Company. Se llamó Compañía Telefónica y Telegráfica Mexicana y recibió una inversión inicial de un millón de dólares (Cárdenas: 49).

Entretanto el uso del teléfono se había vuelto cotidiano. En las oficinas del centro de la capital ya no se podía prescindir de estos aparatos que posibilitaban una comunicación expedita a la vez que privada. Inventado para agilizar los negocios, otros sectores sociales ya lo reclamaban como una necesidad. La popularización de la telefonía, empero, estaba todavía en el futuro. En las mansiones, en las villas y en los palacetes de la Alameda, del Paseo de la Reforma, de

²³ Finalmente dicha protesta surtió efecto, los contratos federales y municipales del 18 de febrero y del 4 de mayo de 1903 se mantuvieron vigentes.

las calles del centro y de la avenida Juárez el aparato seguía siendo un símbolo de estatus a la vez que un instrumento de trabajo. Se mezclaban así el secreto y la ostentación, lo que tal vez sea una característica del poder.

Bibliografía

- Bátiz Vázquez, José Antonio y Enrique Canudas Sandoval
1988 "Aspectos financieros y monetarios, 1880-1910", en Ciro Cardoso (coordinador), *México en el siglo XIX, 1821-1910. Historia económica y de la estructura social*, Nueva Imagen, México.
- Beezley, William
1987 *Judas at the Jockey Club and other episodes of Porfirian Mexico*, University of Nebraska, Lincoln.
- Cárdenas de la Peña, Enrique
1987 *Historia de las comunicaciones en México. El teléfono*, Secretaría de Comunicaciones y Transportes, México.
- Contreras, Manuel María
1892 *Discurso leído el 1º de enero de 1892 por el C. Manuel María Contreras, dando cuenta de su administración. Discurso del C. Gobernador del Distrito Federal al instalarse la nueva corporación*, Imprenta de Francisco Díaz de León, México.
- Cuchí Espada, Víctor
1997 "La guerra de los postes: autoridad y jurisdicción en la fundación de la Compañía Telefónica Mexicana, 1881-1886", en *Tzintzun*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia.
- Davidson, Marshall B.
1969 *The American heritage history of antiques from the Civil War to World War I*, American Heritage Co. Inc., EUA.
- Fernández, Leandro
1904 *Memoria presentada al H. Congreso de la Unión por el Secretario de Estado y del Despacho de Comunicaciones y Obras Públicas, ingeniero Leandro Fernández*, Tipografía de la Dirección General de Telégrafos Federales, México.
- García Cubas, Antonio
1991 *Geografía e historia del Distrito Federal [1894]*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Colección Facsímiles, México.

González Navarro, Moisés

1973 "El Porfiriato. La vida social", en Daniel Cosío Villegas (coordinador), *Historia moderna de México*, Hermes, México.

Gortari, Hira de y Regina Hernández Franyuti

1987 *La ciudad de México y el Distrito Federal: una historia compartida*, DDF, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México.

Marichal, Carlos

1993 "El manejo de la deuda pública y la crisis financiera de 1884-1885", en Leonor Ludlow y Jorge Silva Riquer, *Los negocios y las ganancias de la Colonia al México moderno*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México.

Martin, Michèle

1991 "Hello, Central?" *Gender, technology and culture in the formation of telephone systems, 1878-1920*, McGill-Queen's University Press, Montreal and Kingston.

Rodríguez Kuri, Ariel

1996 *La experiencia olvidada. El ayuntamiento de la ciudad de México: política y gobierno, 1876-1912*, UAM-Azcapotzalco, Colegio de México, México.

Valadés, José

1987 *El Porfirismo, historia de un régimen. El nacimiento (1876-1884)*, UNAM, México.

1987 "Compañía Telefónica Mexicana", en *Directorio telefónico de la ciudad de México. Año de 1891 [Lista de suscriptores número 1]*, Centro de Estudios de Historia de México-CONDUMEX, México.

1991 *Historia de la telefonía en México, 1878-1991*, Teléfonos de México, Scripta, México.

1986 *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México*, Porrúa, México.

1901 *Directorio General de Profesiones*

1901-1902 *Directorio General de la ciudad de México*, Ruhland & Ahlschier, México.

Todos los documentos consultados se encuentran en el Archivo Histórico del Distrito Federal (AHDF) bajo el ramo de *Teléfonos y Telégrafos*.

- 1881a "Pacheco al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 6, doc. 1, 16 de mayo.
- 1881b "Cfr. Permiso a A. G. Greenwood", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 2, doc. 3, 8 de junio.
- 1881c "Greenwood al Ayuntamiento", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 3, doc. 1, 18 de junio.
- 1881d "Rivas Mercado y Campuzano al ACM", exp. 3, doc. 2, 19 de junio.
- 1881e "Fernández al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 6, doc. 6, 6 de julio.
- 1881f "Fernández al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 6, doc. 5, 7 de julio.
- 1881g "Fernández al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 6, doc. 7, 9 de julio.
- 1881h "Hoff al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 5, doc. 1, 18 de julio.
- 1881i "Rivas Mercado al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 5, doc. 2, 22 de julio.
- 1881j "Fernández al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 6, doc. 9, 23 de julio.
- 1881k "Comisión de Hacienda al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 6, doc. 11, 25 de julio.
- 1883a "Pérez Gallardo y Barrereiro al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 1, doc. 1, 19 de enero.
- 1883b "Haines al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 1, doc. 2, 23 de enero.
- 1883c "Ceballos al ACM", subramo de *Teléfonos, Mexicana y Ericsson*, exp. 1, doc. 11, 8 de febrero.
- 1883d "Fernández al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 8, doc. 1, 10 de abril.
- 1883e "Raigosa y Guillermo Wiley, nuevo gerente de la Compañía Telefónica Mexicana, al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 1, doc. 15, 24 de abril.
- 1883f "Fernández al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 8, doc. 1, 7 de diciembre.

- 1883g "Fernández al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 9, doc. 1, 10 de diciembre.
- 1883h "Comisión de Hacienda al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 9, doc. 3, 18 de diciembre.
- 1885a "Islas y Bustamante a Guiraud", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 2, doc. 4, 14 de enero.
- 1885b "Contreras, Morales y Rincón al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 2, doc. 8, 2 de febrero.
- 1885c "Contreras, Morales y Rincón al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 2, docs. 9-17, 2 de febrero.
- 1885d "Ceballos al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 14, doc. 1, 26 de marzo.
- 1885e "Schliemann al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 15, doc. 1, 15 de junio.
- 1885f "Contreras al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 15, doc. 2, 25 de septiembre.
- 1886a "Ceballos al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 2, doc. 36, 22 de marzo.
- 1886b "Ceballos al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 16, doc. 1, 3 de julio.
- 1887a "Martín al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 17, doc. 1, 14 de septiembre.
- 1887b "Iglesias al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 17, doc. 2, 6 de octubre.
- 1887c "Iglesias al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 17, doc. 3, 14 de octubre.
- 1887d "Iglesias al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 17, doc. 6, 21 de octubre.
- 1887e "ACM a Martín", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 17, doc. 7, 27 de octubre.
- 1890a "De la Torre al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 3, doc. 1, 19 de septiembre.
- 1890b "De la Torre al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 3, doc. 3, 19 de septiembre.
- 1890c "De la Torre al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 3, docs. 30-33, 19 de septiembre.
- 1891a "Ascorve al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 18, doc. 1, 26 de agosto.

- 1891b "Colgate al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 4, doc. 1, 16 de noviembre.
- 1891c "Morán al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 18, doc. 2, 24 de noviembre. Incluye el "Contrato celebrado entre la Compañía Nacional de Luz Eléctrica y el ACM".
- 1891d "ACM a Colgate", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 18, doc. 3, 26 de noviembre.
- 1892 "Carballeda al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 18, doc. 19, 1 de abril.
- 1893a "Baranda al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 22, doc. 1, 14 de julio.
- 1893b "Gayosso y Lombardo al ACM", de subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 21, doc. 1, 21 de julio.
- 1893c "Landa y Escandón al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 21, doc. 2, 31 de julio.
- 1893d "Salazar al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 21, doc. 3, 21 de agosto.
- 1893e "Martínez del Río al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 21, doc. 6, 1 de septiembre.
- 1893f "Knight al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 18, doc. 13, 23 de noviembre.
- 1893g "Knight al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 18, doc. 14, 23 de noviembre.
- 1894 "Gayosso al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 21, doc. 9, 5 de diciembre.
- 1896a "G&O. Braniff al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 24, doc. 1, 29 de mayo.
- 1896b "Torbert al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 25, doc. 1, 13 de julio.
- 1896c "Landa y Escandón", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 25, doc. 2, 17 de julio.
- 1896d "Torbert al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 28, doc. 1, 10 de agosto.
- 1896e "Landa y Escandón al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 28, doc. 2, 10 de agosto.
- 1896f "Torbert y Mann al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 29, doc. 1, 10 de agosto.

- 1896g "Landa y Escandón al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 29, doc. 2, 16 de octubre.
- 1896h "Knight al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 29, doc. 8, 17 de noviembre.
- 1897a "Cejudo al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 33, doc. 1, 22 de enero.
- 1897b "Larsen y Rovalo al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 37, doc. 1, 17 de agosto.
- 1897c "Larsen y Rovalo al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 38, doc. 1, 29 de octubre.
- 1898 "Larsen al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 40, doc. 1, 21 de junio.
- 1901a "Torres Torrija al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 6, doc. 3, 22 de mayo.
- 1901b "Macías y Díaz Lombardo", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 6, doc. 4, 23 de mayo.
- 1901c "Look al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 61, doc. 1, 3 de octubre.
- 1901d "Macías y Díaz Lombardo al ACM", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 61, doc. 5, 20 de diciembre.
- 1901e "ACM a Corral", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 61, doc. 6, 26 de diciembre.
- 1901f "ACM a Corral", subramo de *Teléfonos y Telégrafos*, exp. 61 bis, 26 de diciembre.
- 1902 "Martínez del Río al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 7, doc. 4, 19 de julio.
- 1903a "Sitzenstätter al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 13, doc. 1, 31 de enero.
- 1903b "Contrato entre Fernández y Sitzenstätter", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 13, doc. 2, 18 de febrero.
- 1903c "Contrato de Sitzenstätter, Quevedo y Fernández Castelló", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 13, doc. 4, 13 de marzo
- 1903d "Landa y Escandón al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 13, doc. 8, 27 de marzo.
- 1903e "Quevedo y Fernández Castelló al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 13, doc. 18, 17 de abril.
- 1903f "Reyes al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 13, doc. 28, 27 de abril.

- 1904a "Corral al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 16, doc. 1, 27 de junio.
- 1904b "Corral al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 16, doc. 8, 29 de noviembre.
- 1905 "Corral al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 17, doc. 1, 30 de marzo.
- s/f "Francosol al ACM", subramo de *Teléfonos. Mexicana y Ericsson*, exp. 8, doc. 7.

Reseñas

Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, INI-Siglo XXI, 1997, 214 pp.

El libro de Miguel Alberto Bartolomé está compuesto por ocho ensayos organizados a manera de capítulos, en su mayoría previamente presentados y discutidos en distintas reuniones científicas. Al prólogo de Roberto Cardoso de Oliveira sigue la presentación del autor, en la que comenta aspectos de su historia personal y de su formación profesional que, ciertamente, se van reflejando a medida que se avanza en la lectura de la obra.

Bartolomé posee una larga experiencia en el trabajo de campo en comunidades indígenas en cuatro países de América Latina —Argentina, Brasil, Paraguay y México—; esto le ha permitido conocer las semejanzas y las diferencias del trabajo antropológico al enfrentarse con diversas realidades. Como el mismo autor explicita, la dimensión política que adquiere su objeto de estudio en el caso de México es incontrastable.

Y ése es justamente uno de los aspectos de su propuesta que debe ser resaltado: de las reflexiones y de las conclusiones del análisis antropológico se desprenden propuestas políticas. Pero a diferencia de los trabajos antropológicos tradicionales, que proponían una aproximación política supeditada a la organización del sistema vigente y que al mismo tiempo la justificaban, Bartolomé supera ese marco de referencia y critica el proceso histórico de construcción de las relaciones interétnicas en México, así como la expresión actual de tal construcción.

De este modo, la relación entre identidad, cultura y política en los sistemas interétnicos —problemática que otorga unidad a los ensayos— es permanentemente referida a la necesidad de crear y de recrear nuevas formas de organización y de convivencia que puedan plasmarse en la redefinición de las formas estatales mediante su conversión en Estados pluriétnicos. Este hilo conductor que guía las reflexiones, abarca una serie de temas complejos que se exponen con gran claridad.

De esta preocupación general, enmarcada en el resurgimiento de las expresiones étnicas en este conflictivo fin de siglo pueden puntualizarse varios temas, entre ellos las limitaciones, las ambigüedades y las confusiones conceptuales que derivan de la ideologización de los problemas y que aparecen tanto en textos académicos como en la formulación de proyectos políticos.

Esta confusión abarca desde conceptos teóricos complejos y específicos de la disciplina antropológica hasta algunos de frecuente y casi automática utilización, como "indio" y "etnia". En definitiva, qué significa ser indio y cómo se "mide" dicha condición. Los criterios para identificar a los indios, a la "otredad", han variado a lo largo del tiempo; hay desde consideraciones de tipo racial hasta la apelación a indicadores lingüísticos, culturales y político-organizativos. También los considerados grupos étnicos sufren definiciones conceptuales imprecisas. Con base en estas fallidas identificaciones, se elaboran estadísticas que intentan reconstruir en cifras la realidad indígena nacional para elaborar proyectos políticos, pero éstas generalmente no soportan el peso de sus propias imprecisiones.

Desde la conquista europea las sociedades nativas americanas han sufrido una serie de avatares, entre los que están los intentos de la cultura hegemónica por reducir las a la homogeneidad, de uniformarlas. En la Colonia se generalizó su conversión en indios. En el siglo XIX, cuando se estructuró un discurso que legitimaba la reducción de las diversas expresiones sociales y culturales a una sola —la representada por el modelo europeo de Estado-nación—, apareció la voluntad de "desindianizar", aboliendo la categoría "indio" en la legislación, en un intento ficticio por borrar las jerarquizaciones de base étnica y por convertirlos en ciudadanos.

Como bien plantea el autor, la idea que opera en la base de este proyecto es la de abolir la alteridad, argumentando que la diferencia significa desigualdad y que sólo grupos sociales y culturales homogéneos pueden ejercer derechos iguales. Este ideal está representado en la concepción de la nación moderna, en la formación de una "comunidad imaginada" en los términos de Benedict Anderson. Ideal históricamente intolerante y poco respetuoso de las distintas manifestaciones socioculturales que ha englobado.

Pero Bartolomé muestra el carácter artificial de la homogeneidad y sus posibilidades de manipulación político-ideológica cuando propone que la "indianidad genérica" —que engloba y unifica a grupos que no tienen ni una identidad ni una experiencia política conjuntas— es una construcción ideológica que puede ser convertida y utilizada como estrategia política, es decir, que puede "ser recuperada políticamente por los pueblos indios para el logro de sus propios fi-

nes" (57). Así, se estaría cumpliendo el objetivo homogeneizador para el que fue creada, pero serviría a fines totalmente opuestos: dar una apariencia de igualdad a grupos diferentes, que encontrarían una forma de identificarse y de llevar a cabo acciones políticas comunes.

Este tema desemboca en uno de los problemas decisivos analizados en la obra: qué es y cómo se construye la identidad étnica. Bartolomé la define como una forma específica de la identidad social, referida exclusivamente a la pertenencia a un grupo étnico y concretada en el terreno de lo étnico. Apela a los conceptos formulados por Goodenough y por Barth y retomados por Cardoso de Oliveira, quienes plantean que se trata de una "identidad contrastiva", es decir, de un concepto relativo que supone definir a un grupo contrastándolo con otro.

También aplica el concepto de "identidades paradójales" elaborado por Da Matta —a las que define como identidades negativamente articuladas—, que es especialmente útil y válido cuando se analizan sistemas interétnicos asimétricos, como en el caso del sistema que dio lugar a la denominación "gente de costumbre" (los indios) en contraste con la de "gente de razón" (los blancos y los mestizos). Estas aluden

a la configuración de la díada básica, no gramatical por la mutua ininteligencia, paradójal y negativamente articulada, pero fundamental para tornar comprensibles las identidades resultantes de los procesos de articulación étnica en el ámbito nacional [mexicano] (47).

A pesar de que Bartolomé aplica estas categorías formuladas desde el punto de vista interactivo y acepta que la identidad se basa en el contraste, sostiene que dicho análisis no da cuenta total de la realidad en la medida en que sólo toma en cuenta las relaciones intergrupales (con los otros) y deja de lado las relaciones intragrupalas (entre nosotros).

Bartolomé propone, entonces, complementar la idea de identidad étnica con el concepto de "conciencia étnica", acuñado por él mismo, que se refiere a "la forma ideológica que adquieren las representaciones colectivas del conjunto de relaciones intragrupalas" y que le permite conjugar el espacio interior del proceso de identificación con el espacio exterior (77).

Esta cuestión se relaciona con el problema de la articulación política entre los grupos étnicos y la sociedad global que Bartolomé analiza en las relaciones de los movimientos etnopolíticos —organizaciones no tradicionales que defienden los intereses de los grupos étnicos— con los partidos políticos, con la Iglesia y con las organizaciones no gubernamentales.

Las relaciones y la comunicación de los grupos étnicos con el exterior no podrá lograrse de manera horizontal hasta que no se concreten formas de comunicación interétnica que permitan la equidad en las negociaciones. Esta idea se relaciona estrechamente con la propuesta que hace Bartolomé para entender a las autonomías, en la medida en que éstas sólo podrán resultar de las negociaciones y de los pactos que las sociedades indígenas establezcan con el Estado. Tales negociaciones deberían realizarse tras comprender las diferencias. Bartolomé presenta aquí un ejemplo que vale la pena señalar:

cuando se entienda que negociar con un anciano, es, en ocasiones, relacionarse con un hombre a quien su comunidad atribuye un especial poder sobrenatural, basado en la capacidad del nahualismo, esto es de transformarse y actuar sobre los *alter ego* animales de sus semejantes, se estará más cerca de reconocer que no se puede dar un diálogo político con los pueblos indios que no asuma explícita y claramente la diferencia cultural (172).

Como la cultura dominante tiende a desvalorizar las expresiones de los "otros", al ejemplo anterior se podría agregar que además del entendimiento, es necesario lograr el respeto de las diferencias, asumiendo la alteridad cultural y sus manifestaciones sociales y políticas como un componente más de la convivencia social y de las negociaciones políticas.

Por último, el autor aborda el tema del derecho a la existencia cultural alterna o a la diferencia como un campo específico de los derechos humanos. La negación de la existencia de la alteridad y la proliferación de proyectos orientados a abolirla ha sido una constante desde el surgimiento de los Estados nacionales latinoamericanos, que pretenden reflejarse en el espejo de las entidades europeas. Los proyectos político-culturales que propugnaban por la homogeneización cultural estigmatizaron las alteridades étnicas y las caracterizaron como verdaderos obstáculos para el "progreso" y para la construcción de comunidades nacionales.

Por eso el autor aclara que el discurso del respeto a las alteridades étnicas, a las "otredades", va más allá que el tan difundido respeto a la pluralidad política que opera en los sistemas democráticos. El respeto a la otredad debe ser asumido por los aparatos estatales y por las sociedades civiles.

Gente de costumbre y gente de razón es un inteligente y claro análisis que, basándose en el caso de México, propone un debate continental e incluso planetario, en la medida en que el resurgimiento de la etnicidad es un fenómeno tam-

bién presente, aunque con sus características y con sus diferencias propias, en los países europeos y asiáticos.

En estos momentos en que vastos sectores de la población son marginados de los proyectos neoliberales aplicados en los países latinoamericanos, cabe preguntarse hasta qué punto los aparatos estatales podrán sostener las actuales construcciones identitarias —que operan desde hace más de un siglo— basadas en ciertos símbolos relacionados, fundamentalmente, con las ideas de nación y de patria; en qué medida serán capaces de ensayar nuevas formas de convivencia que apelen al respeto a las diferencias y a la tolerancia, como bases político-filosóficas del entendimiento social. Ésta es, en síntesis, la propuesta que hace Bartolomé a lo largo de su libro. En esto debo reconocer que no soy optimista.

Sara Ortelli

El Colegio de México

Se terminó de imprimir en julio de 1999, en
ENACH, Impresión de Libros y Revistas,
Bertha núm. 198, Col. Nativitas, México, D. F.,
en papel cultural de 75 grs/m² y en tipo Palatino
de 8/9.6, 9/10.8, 10.6/13.3, 12/14, 16/19.2.
La edición consta de 1000 ejemplares más
sobrantes para reposición.

Cuicuilco

Normas para la presentación de originales

Originales

Las colaboraciones deberán remitirse al Departamento de Publicaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s.n., Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F., adjuntando la dirección y el número telefónico del autor.

Sólo se aceptarán los trabajos que vengan impresos (original y copia) a doble espacio con 28 líneas de 65 a 70 golpes cada una en papel tamaño carta y acompañados de una copia en medio magnético (disquette de 3.5"). La versión impresa deberá ser idéntica a la magnética, y esta última de preferencia salvada como documento de Word para Macintosh, versión 5.1 o menor.

Los originales escritos en otro idioma serán aceptados y enviados a dictaminación. Si ésta resulta positiva, la traducción será responsabilidad del autor.

Notas

Deberán estar numeradas, completas, escritas a doble espacio y se recomienda el envío de éstas al final del texto.

Resumen

Colocar al inicio del artículo con 60 palabras mínimo y 70 máximo, en español e inglés.

Referencias bibliográficas

Deberán contener los siguientes datos en este mismo orden: nombre y apellidos del autor, título de la obra, editorial, lugar de edición, año de edición, número de páginas. En el caso de artículos o capítulos de libros deberá colocarse entre comillas el título y posteriormente los datos antes citados.

Abreviaturas

Cuando se usen abreviaturas deberá escribirse la primera vez el nombre completo y entre paréntesis la abreviatura usual o la escogida.

Ilustraciones

Deberán ser enviadas en páginas aparte, numeradas y acompañadas de las notas y fuentes utilizadas, indicándose en el texto el lugar preciso en el que se ubicarán.

En lo que se refiere a figuras y mapas, deberán entregarse cada uno por separado en papel albanene tamaño carta y dibujados con tinta china. Si hay fotografías, se entregarán en papel tamaño postal y en blanco y negro.

Dictámenes

El director acusará recibo de originales remitiéndolos a dos dictaminadores anónimos que evaluarán cada colaboración; una vez dictaminados, se comunicará el resultado a los autores.

Cuicuilco

NUEVA ÉPOCA Volumen 6, Número 15, Enero-Abril, 1999

Antropología urbana y las ciudades contemporáneas

Perfiles

Colaboradores de *Cuicuilco* analizan la última visita del Papa en México • 7-46

Dossier

Presentación • *Paloma Escalante Gonzalbo* 49

Apuntes para leer los espacios urbanos: una propuesta antropológica • *Lucía Bazán y Margarita Estrada* 53

Notas para una cartografía nocturna de la ciudad de México • *Ricardo Melgar Bao* 67

La fayuca en Texcoco: una mirada antropológica • *Florence Rosemberg Seifer* 85

El otro significado de un monumento histórico • *Pedro Paz Arellano* 107

El cuerpo como metáfora de la ciudad • *Amparo Sevilla Villalobos* 129

Manhattan y México. Dos áreas urbanas de encuentro gay • *Mauricio List Reyes* 143

Nuestra ciudad, nuestra cultura, nosotros mismos • *Paloma Escalante Gonzalbo* 171

Miscelánea

Intimidad, comodidad y modos de habitar en las casas de las haciendas del valle Ixtlahuaca-Atlacomulco en el siglo XVII • *Rocío Castañeda González* 187

Composición étnico-cultural de Iberoamérica • *Francisco Lizcano Fernández* 211

Los extranjeros y el origen del liberalismo mexicano • *Anne Staples* 225

Impresiones en torno a una nueva creencia. El espiritismo en México durante sus primeros años: 1870-1890 • *Yolia Tortolero Cervantes* 237

Cambio de costumbre o cómo ser moderno: comerciantes, Ayuntamiento y mercado telefónico en la ciudad de México, 1881-1905 • *Víctor Cuchí Espada* 265

Reseñas

Gente de costumbre y gente de razón • *Sara Ortelli* 307