

ISSN 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA volumen 8 número 22, mayo-agosto, 2001



Ciudad, habitar, imaginar.
Etnografía del espacio urbano

**Instituto Nacional
de Antropología e Historia**

Dirección

Sergio Raúl Arroyo García

Secretaría Técnica

Moisés Rosas Silva

Coordinación Nacional de Difusión

Gerardo Jaramillo Herrera

Subdirección de Publicaciones

Berenice Vadillo y Velasco

Cuicuilco incluida en los índices:

Índice de Revistas Mexicanas de
Investigación Científica y Tecnológica
del Consejo Nacional para la
Ciencia y la Tecnología.

Citas Latinoamericanas en Ciencias
Sociales y Humanidades, CLASE
Dirección General de Bibliotecas, UNAM.

Catálogo de Revistas de Arte y Cultura
de la Coordinación Nacional de
Desarrollo Cultural Regional.

Comité Editorial

- Sergio Raúl Arroyo • Luis Barjau • Eyra Cárdenas • Carlos Garma
- Frida Gorbach • Hilda Iparraguirre • Carlos López Beltrán
- Mechthild Rutsch • Otto Schuman • Yoko Sugiura • Luis Alberto Vargas
- Luis Vázquez León • José Luis Vera • Celia Zamudio

Comité Asesor

- Roger Bartra, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México
- Heraclio Bonilla, *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Ecuador
- Johanna Broda, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México
- Camilo José Cela Conde, *UIB*, España
- Cristian Duverger, *Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales*, Francia
- Néstor García Canclini, *Universidad Autónoma Metropolitana*, México
- Michel Graulich, *Universidad Libre de Bruselas*, Bélgica
- Friedrich Katz, *Universidad de Chicago*, Estados Unidos
- Herbert Klein, *Universidad de Columbia*, Estados Unidos
- Alfredo López Austin, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México
- Robert M. Malina, *Universidad del Estado de Michigan*, Estados Unidos
- Randall Mc Guire, *Universidad de Bringhamton*, Estados Unidos
- Nelson Manrique, *Universidad Católica de Lima*, Perú
- Eduardo Matos, *Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México
- Héctor Pérez Brignoli, *Universidad de Costa Rica*, San José de Costa Rica
- José Antonio Pérez Gollán, *Universidad de Buenos Aires*, Argentina
- Armando Silva, *Universidad Nacional de Colombia*, Colombia
- Rodolfo Stavenhagen, *El Colegio de México*, México
- Rivardo Ventura Santos, *Museo Nacional*, Brasil

Portada: Fuencisla Francés: *Sin título*, 1995
[Collage de óleo sobre papel: 53 x 270 cm]

Corrección: Laura Camacho Miguel y María Paula Noval Morgan
Diseño y formación: Francisco Xavier Solé Zapatero
Colaboración especial: Olivia Loveland López

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.

Publicación cuatrimestral de la **Escuela Nacional de Antropología e Historia**. Certificados de licitud de contenido: 6699. Certificados de licitud de título: 9606. Reserva de derechos de uso exclusivo del título: 1405-7778 de fecha 17 de marzo de 1999. INAH, Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F. • Impresión, EMAHAI A, S.A. de C.V., Sor Juana Inés de la Cruz, núm. 301 Sur, Col. 5 de Mayo, Toluca, 50000, México. Teléfono: (01722) 15 2190.

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores.
D.R. © 2000 ENAH/INAH

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA volumen 8, número 22, mayo-agosto, 2001

Ciudad, habitar, imaginar. Etnografía del espacio urbano

01226

Índice

Presentación <i>Abilio Vergara Figueroa</i>	5
DOSSIER	
• <i>Mujer, vida cotidiana y vivienda: de la vecindad al conjunto habitacional</i> María Teresa Esquivel Hernández	19
• <i>Chapalita, una utopía de calidad de vida: la construcción de las identidades urbanas en las grandes metrópolis</i> Patricia Safa Barraza	35
• <i>El centro de Tlalpan: entre la transformación y la conservación</i> Adriana Aguayo/Mariana Delgado	45
• <i>El tianguis del Chopo: un espacio alternativo en la ciudad</i> Olivia Domínguez Prieto	59
• <i>Al encuentro de la vida gay urbana</i> Mauricio List Reyes	71
• <i>Ámbito público y nuevas identidades homosexuales en la ciudad de México</i> Luis Arturo Sánchez Domínguez	81
• <i>La memoria y el olvido: los cuerpos ausentes</i> Amparo Sevilla	109
• <i>Recorridos barriales y la significación del territorio</i> Ernesto Licona Valencia	121

MISCELÁNEA

- *Indigenismo y poética narrativa en la obra de José María Arguedas.
Análisis desde una perspectiva crítico-historiográfica* 137
Francisco Xavier Solé Zapatero

- *La persecución de brujas en Europa y América
durante los siglos XVI y XVII: algunas diferencias* 169
Alberto del Castillo Troncoso

- *Organización social y sistema de cargos en San Ildefonso Tultepec* 191
Oscar Banda González

- *Gordon Childe en Egipto.
La revolución urbana en la civilización sin ciudades* 207
Marcelo Campagno

- *Del beber y el tomar en Juchitán, Oaxaca* 229
Marinella Miano Borruso/Sergio Lerín Piñón

Reseñas

- Eduardo Andrés Sandoval Forero,** 251
La ley de las costumbres en los indígenas mazahuas,
Erick Gómez Tagle López
- John Horgan,** 259
El fin de la ciencia.
Los límites del conocimiento en el declive de la era científica,
Teófilo Reyes Coutourier

Presentación

Sólo en los informes de Marco Polo, Kublai Kan conseguía discernir, a través de las murallas y las torres destinadas a desmoronarse, la filigrana de un diseño tan sutil que escapaba a la mordedura de las termitas. . .

Kublai pregunta a Marco: —Cuando regreses al Poniente, ¿repetirás a tu gente los mismos relatos que me haces a mí?
—Yo hablo, hablo —dice Marco— pero el que me escucha retiene sólo las palabras que espera [. . .] Lo que comanda el relato no es la voz: es el oído.

ITALO CALVINO

Según una amplia opinión compartida en círculos académicos y que se extiende a otros sectores, en la actualidad estaríamos viviendo en la era del espacio del saber.¹ Superados los anteriores tipos de espacio: el de la tierra (sagrada y del linaje), el del territorio (de las demarcaciones, del derecho del suelo nacional) y el de las mercancías (donde predominó lo económico); el actual marcaría la devaluación del espacio en una "sociedad mundo" [Blanquart, 1997] que debilita también los elementos que definieron las identidades. En este proceso detecta la descentración de las ciudades mediante la transformación de lo areolar a lo reticular,² es decir al abandono de símbolos, prácticas y edificaciones centripetas, privilegiando los accesos, la circulación.

Richard Sennet dice que el individualismo es una de las características de la ciudad actual —como ya lo había indicado Simmel—, y es esa característica lo que puede aportar un cierto orden a la sociedad, pues implica "la coexistencia de personas replegadas sobre sí mismas, que se toleran por la indiferencia". [1997:344] Esta condición estaría motivada no solamente por causales de tipo social sino también en políticas urbanas que configuraron una arquitectura que facilitó el desplazamiento individual y pretendía obstaculizar la marcha masiva.

Si sumamos a este factor el desarrollo tecnológico y la posibilidad mayor de desplazamiento que a su vez incrementa la velocidad, se asistiría a una "devaluación" del espacio que

¹ Por ejemplo Pierre Lévy, 1997.

² Lo areolar designa a la "superficie anular alrededor de ciertas cosas", mientras que la red remite a la red.

según el mismo autor tiene implicaciones en la construcción de la comunidad, porque la gente perdió "la sensación de compartir el mismo destino que los demás". Esta nueva condición tendrá efectos no solamente en el cuerpo social sino también en el cuerpo individual, conformando los "cuerpos cerrados" que a su vez y paradójicamente serán cuerpos fragmentados, que subrayan las "partes" para conformar un todo que al mismo tiempo se difumina en la mediatización masiva. Para Sennet, "el individualismo unido a la velocidad tiene un efecto letal sobre el cuerpo moderno. Éste carece de conexiones" [1997: 345], y a diferencia de los "cuerpos holísticos" atados al cosmos y a la sociedad³ —de las comunidades tradicionales— se vuelven autorreferidos, aunque el modelo de ese cuerpo ideal se encuentre en el exterior: en los medios masivos de comunicación.

Sin embargo, en las ciudades latinoamericanas, los procesos de desarraigo —la forma más fuerte de debilitar al espacio— se han desarrollado con una complejidad mayor por la presencia de la diversidad cultural y la convergencia de diferentes tiempos y espacios [García, 1998] contruidos a partir de biografías que se confrontan en la gran ciudad. Esta diversidad tiene la característica de mantener aún esos elementos que hacen del cuerpo una unidad que trascendiendo es transcendido, y tiene en la historia y la biografía —que incorpora las propias carencias económicas— los factores inerciales que componen algunas de las características constatadas en algunos de los trabajos presentados en este volumen. Por otro lado el desarraigo es un viaje con muchos retornos y esos movimientos transitan por las redes sociales ya tejidas que anudan nuevas hebras sin reemplazarlas definitivamente. Sin embargo, ya son muchos más quienes saben que nuestras "actividades locales están influidas, a veces incluso determinadas, por acontecimientos o agentes remotos" [Guidens, 1995:76 y s], y esas "inercias" no son inmunes al movimiento y muchas veces surgen, se acrecientan e intensifican "gracias" a él.

Por otro lado, Ulf Hannerz postula que la denominación "comunidades transnacionales" no es una contradicción —yo diría que es un oxímoron realizado si conceptuamos la comunidad entendida de manera tradicional—, sino que fue una posibilidad que ya arribó. Él afirma que es:

una cuestión de parentesco y de amistad, de búsqueda del ocio, y de comunidades de empresas y de trabajo [y que. . .], lo personal, lo primario, la pequeña escala no están necesariamente confinados a un espacio reducido, y, del mismo modo, lo que se extiende sobre los continentes tampoco tiene por qué ser cuestión de gran escala. [1998:159]

Ilustra esta condición con el viaje —a veces intercontinental— de los videos que registran eventos familiares, una boda o también una fiesta del pueblo, así como la música folclórica y la llegada del Papa Juan Pablo II a Mérida, donde "una comunidad imaginada se hizo un poco más real". [Ibid.:160]

³ Véase Bajtin, López Austin, Callois, entre otros.

Néstor García Canclini [1999:30] señala una opción para salir de la oposición local/global desplazando "el debate sobre la globalización de la cuestión de la identidad a los desencuentros entre políticas de integración supranacional y comportamientos ciudadanos". Para la antropología esta propuesta señala un reto quizá mayor al que representó cuando construyó un nuevo objeto de estudio, la ciudad, y rompió con la "natural" asociación conceptual —en México— de antropología igual a indigenismo.

Este desafío que el autor de *Culturas híbridas* ubica en la dimensión de la política —"qué podemos hacer y ser con los otros"—, considero que pasa por verificar nuestras maneras de aproximarnos a los límites imaginarios que construimos y que definen tanto las posibilidades de ciudadanización de nuestras relaciones⁴ con la diferencia cultural y étnica no solamente en contextos urbanos. ¿Es la naturaleza que adjudicamos a dichos límites el límite de la ciudadanía?

YA NO HAY LAVADERO. . .
Y "LA SOLEDAD TAMBIÉN DUELE"

¿Qué significa habitar la ciudad? ¿Cuáles redes atraviesan la experiencia y cuáles los sentidos que esta relación construye? Si bien habitar en su sentido más restringido tiene que ver con la cuestión del alojamiento permanente ligado a lo familiar y privado, las formas varían en las culturas, clases sociales y entre el campo y la ciudad.⁵ En ésta, entre otros factores, operan los medios para relativizar las relaciones con lo público, pero también las condiciones materiales de existencia por la dificultad para cerrar las irrupciones de la región anterior en la posterior [Goffman, 1989] que, por ejemplo, se escenifican en las colonias populares, las vecindades tradicionales de los barrios, que se diferencian ostensiblemente frente a la mayor privacidad de sectores medios y altos cuyo resguardo se encarga a muros y distancias. Esta condición, no obstante, se relativiza por la irrupción de los medios electrónicos, como lo muestran los acosos por la Internet.

María Teresa Esquivel realiza un estudio acerca del cambio de habitación que visualiza el efecto del entorno construido en las transformaciones en las relaciones vecinales. Pobladores de un barrio pobre acceden a una vivienda mejor —luego de construirse en un "grupo demandante"— a través de todo un proceso de movilización y organización que requiere de sus miembros un conjunto de recursos que se adquieren en el proceso constituyendo un "periodo intermedio"⁶ que transforma la situación original. Este proceso es narrado con bastante información testimonial y lo que resalta es la confrontación de las significaciones con las emo-

⁴ Adjudico a esta afirmación el sentido de que el ciudadano es "alguien capaz de dialogar con otro diferente". [Thériault, 1999:16]

⁵ La ciudad es quizá la que más diversifica estas diferencias, y a su vez interviene modificando los usos rurales.

⁶ Utilizando la propuesta de Roxana Reguillo, la autora señala que en este periodo el orden anterior ha perdido vigencia, pero aún no existe el nuevo.

ciones: "cada etapa eran nervios"; o como cuando relatan la experiencia de la demolición de sus antiguas viviendas: "con mazos y todo eso le pegaban y lo sentíamos en el corazón". Otra experiencia difícil en el periodo intermedio fue la condición de "arrimados" en la que muchos vivieron,⁷ situación que reforzó el trabajo colectivo por apurar con la construcción de las nuevas viviendas, pero también mostró la debilidad de uno de los mitos de la familia mexicana: su solidaridad familiar.

Por otro lado, la mayor transformación que sufrieron las relaciones entre vecinos se operó cuando los pobladores comenzaron a vivir en los nuevos departamentos. El patio de las viviendas anteriores, que permitía el intercambio, deseado o no, desaparece y se empieza a vivir "a puerta cerrada", con mayores seguros frente a las intrusiones visuales y auditivas; desaparece el "lavadero" y con él el espacio del cotorreo y la plática, pues ya no comparten sus cuitas y noticias, ahora el vecino que tiene problemas "si quiere se lo platica y si no, lo arregla como él pueda" y a las vecinas que antes se veían a diario, "luego duro hasta ocho días sin verla". Ya no hay lavadero, pero. . . ¿y el teléfono?⁸ Por otro lado, las estructuras de la socialización anterior se resisten a morir y se transforman, ahora arrullan al Niño Dios en el "estacionamiento", y por otro lado, como dice doña Graciela: "A veces sí me salgo afuera a sentarme con ellas, porque la soledad también duele". Se extraña esa apertura real y metonímica que significaba ser "parte de": "[. . .] porque en la vecindad siempre se tenía un pedacito de puerta abierta, para que le entrara a uno la luz o para que le entrara aire".

Es la gente que vivió la ciudad—y aún la viven muchos—de manera entrañable, afincó en un pasado siempre presente y situado en la cotidianeidad del relato entusiasta que habitando en la memoria era recreada en el compartimiento de la ayuda mutua y su celebración ritualizada del espacio común que iba más allá del gran patio para ingresar a la cocina y luego pasar a la sala o a lo que le hace las veces y era polifuncional. Ahora se han introducido otras preocupaciones: "Que vengan y digan: ¡ay, que bonito está el edificio!"

En Chapalita, de Patricia Safa, se asiste a la travesía de una "utopía razonable" —el oxímoron es creación de sus pobladores— que realizada en un cuadro de vida urbana de "ciudad-jardín" se desarregla amenazadoramente con el crecimiento de la ciudad de Guadalajara para luego convertirse en emblema de identidad y argumento de las demandas de los vecinos para la recuperación de la calidad de vida. La lógica que anuda las exigencias urbanas de los habitantes de Chapalita une una cadena sintagmática localizada, que es también una demanda universal: cuidar el medio ambiente, apoyar los centros culturales, las actividades sociales y deportivas para mejorar la calidad de vida en las grandes ciudades, bajo el lema de "vivir mejor y cuidar la imagen urbana".

Esta perspectiva, sin embargo, condice una de las características de las ciudades, es decir hacer convivir la diversidad, pues una de las medidas estratégicas para lograr esas aspiracio-

⁷ Hay un dicho popular muy expresivo: "el muerto y el arrimado, a los tres días apestan".

⁸ Al preguntarles, informalmente, a tres muchachas—estudiantes de posgrado—cuánto tiempo hablaban por teléfono sin interrupción, una de ellas dijo que una hora, la otra dos y la tercera cuatro horas "lo máximo".

nes consiste en encerrarse frente al resto, lo que se concretiza en cercar con áreas verdes el entorno, oponerse a la creación de escuelas, de sucursales bancarias y comercios, negarse a ser lugar de destino para el esparcimiento de colonias vecinas, arraigando aún más lo que el discurso venía construyendo: hacer de Chapalita un lugar único; unicidad que se logra contrastándola con el resto, porque las políticas urbanísticas no solamente son tales, sino que buscan comunicar un estilo de vida que vale en su distinción.

Quizá uno de los elementos significativos en Chapalita sea la consciente construcción militante de los elementos de la identidad, los que pueden ser esgrimidos con legitimidad porque la "utopía razonable" fue realizada, y las argumentaciones refieren a un hecho que perteneciendo a la memoria puede ser mirada como una imagen a recuperar constituyéndose en una imagen movilizadora y cohesionadora. Es también un buen ejemplo de cómo la organización vecinal puede tener éxito en la administración de los servicios y trabajar sus figuras emblemáticas—la Glorieta,⁹ las rosas, el verdor, como metonimias del buen vivir—para generar un espíritu comunitario que utiliza el pasado para trabajar el porvenir. Así, en un "ir y venir", la remodelación de la Glorieta se constituye en argumento estético y barrera simbólica frente a la invasión comercial, ratificando, como señala Patricia Safa, que la política vecinal se arraiga, tiene un carácter local.

La historia de las ciudades de larga historia se ha narrado y escrito con referencia a una fuerte centralidad, son sus centros históricos los que de alguna forma le fueron dando una personalidad. Sin embargo, estos centros históricos no siempre han sido objeto de políticas ciudadanas sino, fundamentalmente, del poder que interpretó lo que sus privilegiados habitantes o sus descendientes en el poder fueron perfilando de manera exclusiva y excluyente. Esta situación no ha permanecido siempre así, pues el abandono por parte de sus simbólicamente legítimos poseedores ha posibilitado una mirada más plural hacia ellas. Es el caso presentado en el estudio de Adriana Aguayo y Mariana Delgado refiriéndose al centro de Tlalpan.

En este espacio se encuentran los imaginarios de dos proyectos, el oficial que pretende dotarle de una infraestructura cultural y comercial que la dinamice ampliando sus públicos, y la otra, la de los residentes que consideran suyo el espacio—que ilustran con una imagen colonial, pueblerina, expresada en sus casonas, sus característicos muros y "soberbios cascós" y anhelan resguardar la tranquilidad que también consideran muy suyo. En este espacio se disputan también estéticas, imágenes y legitimidades, pues mientras unas refieren a un pasado con abundancia, a una estética sobria, conventos y monjas, el Programa de Revitalización del Centro Histórico de Tlalpan promueve un uso múltiple de éste incluso reconociendo su carácter semiprivado o semipúblico, traduciendo una muy antigua y vigente pugna de manejo diferencial—y a veces antagonico—, el uso del tiempo que se espacializa.

⁹ Contra el tanguis, por ejemplo, que "degradaba la imagen urbana de la colonia".

TERRITORIALIZANDO LA MARGINALIDAD

Amalia Signorelli [1999:56] dice que "... la relación hombre-espacio coincide con la relación entre los hombres en el espacio y con la conciencia cultural de esta relación". El activismo que muestran los grupos marginales para afincarse y remarcar su presencia y aminorar su invisibilidad y rechazo, destaca aún más este protagonismo de los actores en la construcción del espacio.

La búsqueda de inscripción territorial para ciertas prácticas es todavía una preocupación para diferentes sectores que habitan la ciudad, y no solamente abarca a la natural necesidad de situarse en el mundo a través de una casa para la familia, sino de encontrar espacios definidos para compartir y no necesariamente relaciones de comunidad basados en identidades, sino para interactuar e intercambiar las objetivaciones de los gustos. Es ésta la historia del trabajo de investimento que realizan en el Chopo, que luego de una peregrinación larga por encontrar "el lugar"¹⁰ que permita socializar en un referente espacial que amengüe los efectos de la inabarcabilidad urbana, y también de la desterritorialización y descorporeización mediática y globalizante. Paradoja final que reescribe las rutas, pues en el Chopo, lo que más se intercambian son productos globales (rock, por ejemplo) y sus localizaciones.

Por otro lado, El Chopo muestra que si bien hay un sector importante que encierra su departamento o casa, hay otros sectores que se abren y buscan un lugar para estas aperturas. La historia de la peregrinación del Tianguis del Chopo también está marcada socialmente y una muestra de la eficacia de este sistema de enclasmiento es que ellos se quedan en "La Guerrero", cuyo deterioro parece confirmar la lógica que impulsó su expulsión de los otros lugares donde intentaron afincarse.

En el Chopo se intercambia, se vende, se compra, se trueca; sin embargo, a pesar de que muchos de sus integrantes viven de sus ventas, en él parece resaltar el valor simbólico del intercambio [Mauss] que a su vez proyecta al conjunto de la ciudad una suerte de magnetismo especial, es un lugar que despierta la curiosidad y mucha gente expresa su deseo de conocerlo aunque no lo realice, precisamente por ese juego entre la atracción y la sospecha; por otro lado, también el Chopo marca a sus asistentes más asiduos, ofreciendo a su vez elementos para plasmar la marca y los argumentos para pertenecer a él mediante emblemas antiguos —o añejados—, marcas corporales, vestimenta "adecuada",¹¹ etcétera.

Los grupos que participan son diversos, desde visitantes esporádicos, amigos de los "residentes permanentes" hasta los miembros consuetudinarios. Entre estos últimos se distinguen los punk, los dark y los heavy metal, quienes se diferencian por el disímil tratamien-

¹⁰ *Olivia Domínguez traza la ruta que se inicia en el Museo Universitario del Chopo, que luego pasa a la Calle Enrique González Martínez, luego a la Alameda de Santa María de la Rivera, posteriormente a la Calle Sadi Carnot (col. San Rafael), luego a la esca del Politécnico, después a la calle Oyamel (en La Raza), luego a la calle Saturno (col. Guerrero), y finalmente a la calle Aldama (col. Buenavista), en una travesía de 20 años.*

¹¹ *Es frecuente oír que se aconseje ir vestido de manera "informal", que no contraste con el medio.*

to del cuerpo (marcas, vestido)¹² y por su visión del mundo. Mientras unos resisten trabajando en equipo y apoyándose mutuamente, otros se “insubordinan” desarrollando la “cultura del odio”, cuestionan el orden mundial que vulnera la tierra, o se adhieren a movimientos de resistencia como el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Pero quizá el fenómeno más típicamente urbano del Chopo lo dé la oferta plural, aun cuando es un sector que para uniformizarlos lo denominan “marginal” y joven, y a pesar de los conflictos que su biografía relata y procesa, convergen en ella sonidos y voces múltiples: “reggae, blues, jazz, rock clásico, rock urbano, ska, rock progresivo, pop, brit pop, música electrónica, rock en español”.

En otro espacio de hiperactividad simbolizadora, el de los gays, Mauricio List inicia cuestionando la perspectiva de género, que si bien abrió nuevas variables al análisis social, considera que le es insuficiente para comprender dichas relaciones porque devino en poder; sin embargo, es posible notar una visión fisiologista —de manera paradójica— en su caracterización de “sujetos sexo-diversos”.

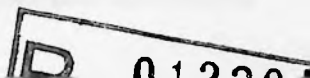
En términos de manejo espacial de la ciudad, tenemos en los gays *defeños*¹³ la territorialización difícil, esforzada, de otra marginalidad que busca situar lugares de encuentro a los cuales invertir y que les permita confluír entre iguales, excluyendo en muchos casos a los otros. Estos “contextos estrictamente homoeróticos” se constituyen en permanente lucha frente a la condena social y la censura oficial; sin embargo, muchos de ellos se han instituido, se han hecho más variados, por lo que “se han hecho cada vez más selectivos los gustos y las formas de interacción a su interior”, aunque también existan lugares no gays que fueron ganados: “boliches, restaurantes, parques, estaciones de metro, cantinas, deportivos, etcétera [...] calles, vagones del metro, rutas de camiones” en los que desarrollan la diversidad de sus interacciones. List señala que la condición urbana, y más aún ser una gran metrópoli, es el factor que posibilita la variedad de lugares y prácticas, condición que se expresa también en tanto la cuadra y el barrio ya no son los lugares exclusivos para socializar y ubica en los trayectos y viajes urbanos su condición de realización: “una estructura física en donde los itinerarios marcan los encuentros”; los que a su vez también inciden en la demarcación de los códigos, de comunicación y exclusión, que por ejemplo demarca la clase social o el lugar caracterizado.¹⁴

De los lugares exclusivos y de las apropiaciones que oscilan entre la visibilidad y el ocultamiento, los gays y lesbianas pasan a la conquista de la calle y las plazas, para marcar la ciudad ya no con lugares exclusivamente propios, sino para utilizar las rutas del reclamo social extendido —sindical o político— como cuando las marchas del orgullo lésbico-gay cambian

¹² Un signo diferencial de los dark por ejemplo es su preferencia por el color negro, su visión pesimista de la vida y, según Olivia Domínguez, su depresión y tendencia al suicidio.

¹³ Pobladores del Distrito Federal.

¹⁴ En este caso me refiero a lo que el autor señala como oferta gay institucionalizada que desarrollan los gays *clases* frente a la apropiación de espacios que despliegan otros sectores.



la ruta inicial de Niños Héroe al Monumento a la Madre y arriban al Zócalo en busca de una "ciudadanía de primera" para dejar el espacio de solidaridad en la sombra —que, como lo señala Luis Arturo Sánchez, los ayuda a procesar y "valorar su desventaja para organizar su vida" —, que se da entre iguales y además, convocar a la opinión pública en la que si bien encuentran oposición, también encuentran una mayor tolerancia que puede apreciarse con el silencio o la indiferencia.

Observamos pues que quizá sea el caso más paradigmático de visibilidad de la construcción identitaria, viendo el proceso de producción de sus símbolos y espacios demarcatorios, en esa "cultura de las relaciones marginales" que cercan un espacio a pesar de la intrusión fantasmal del poder interiorizado, donde los implicados reconstruyen su identidad para emerger a lo público. Entonces se procesa un cambio con el que también algunos sectores de la ciudad observan su modificación, sus mensajes en graffitis, pintas y publicaciones, de estar cifrados se vuelven abiertos para llegar a un público mayor, logrando proyectar una imagen de esa búsqueda identitaria, la que se precisa y es ampliada como "Lésbico-Gay-Bisexual y Transgénero".

La territorialización de las prácticas parece ser una opción no sólo de la tradición, los nuevos grupos, excluidos por la institucionalidad y por la globalización sitúan o anclan sus significados y afectos en espacios que territorializan, y en otros que por su carácter público, están hechos para expulsar la apropiación sectorial. Este trabajo de apropiación generalmente es motivo de conflicto y lucha, y de alguna forma relativiza la condición pública de dichos lugares y les asigna significación conformando imágenes de circunscripción simbólica, emblemática y significativa: Chopo-punk, Zona Rosa-erotismo, Doctores-delincuencia, etcétera. Estas imágenes, sin embargo, trabajan a través de mediaciones que reprocessan las prácticas que allí inscriben los diferentes grupos sociales.

AUSENCIAS PRESENTES Y AMBIGÜEDAD DE SENTIDOS

El cuerpo en la globalización o la globalización del cuerpo parecen converger en su difuminación; el cuerpo-máquina de la modernidad, entendida desde un modelo funcionalista y sistémico pareciera virtualizarse, no solamente por una uniformalización del referente ideal, sino fundamentalmente por su mediatización. Amparo Sevilla traza un cuadro, que aun cuando está situado todavía en una versión cultural específica puede mostrar las tendencias al estar ligada a formas culturales de mucho dinamismo y con una audiencia muy extendida: la juvenil y rockera, "con todas sus derivaciones".

Utilizando el análisis de la cultura del rave describe las formas de relación con el propio cuerpo y el cuerpo colectivo señala dos características: la relación entre "cuerpos sin órganos" y la tecnología y el autismo colectivo, y su vinculación con las formas del baile. En este sentido, el baile colectivo —de manera semejante al trance descrito por Jean Duvignaud— deviene en la búsqueda sin sentido, en el despojamiento de los referentes estructurales y tam-

bién en la anulación de una —o alguna— finalidad en el encuentro entre los cuerpos, perdiéndose la sintonía con el otro que se mueven “con poca integración consigo mismos y con los otros cuerpos” en un proceso cuya historia, como diría Le Goff, “viaje de lejos”, con la individualización del baile con el charleston, fox, mambo, cha-cha-chá, rock, etcétera. Este proceso se liga a los dos procesos imperantes a nivel mundial: la internacionalización y la globalización cultural [García, 1999].

Finalmente, Ernesto Licona propone una lectura de la ciudad a través de sus lectores. Éstos construyen sus figuras mentales en papeles para mostrar aquello que como un fondo imperativo conduce los recuerdos y los proyectos, como cuando visitamos a un amigo o al retorno comentamos en casa. En este sentido, la Tacubaya que exploran —autor y vecinos— es una Tacubaya que se presenta en múltiples planos espaciales y temporales. En esta geografía es posible recorrerla de manera ilógica, en tanto que la linealidad es ignorada; más aún, es un obstáculo que la imaginación constantemente viola.

Es importante prestar atención a algunas de las categorías operativas que plantea Licona: andanzas, fábulas, paseos, naufragios, gozos, domiciliarios, trabajo; con los que es posible ensayar una tipología no esquemática de las variadas condiciones con las que hacemos ciudad. El ensimismado “paseante”, como el flaneur benjaminiano, es un sujeto que estando en el espacio ignora, momentáneamente, el territorio para potenciarlo en sus retornos y abandonarlo en sus ensoñaciones. Esto es lo que hacemos cuando la ciudad es una pesadilla, pero también para intensificar nuestros gozos. Estas hebras, las planteadas en este trabajo, pueden ayudarnos a hilar el tejido urbano.

El trabajo es estructurado a partir de la definición diferenciadora entre el recorrido y el viaje urbano, cuya distinción se halla en la experiencia frente al otro: el primero expone al personaje urbano a lo cotidiano y lo conocido, mientras que el viaje es caracterizado por el encuentro con la otredad lejana, que compartiendo espacios comunes transforma la experiencia urbana en una experiencia de alteridad.¹⁵ Sin embargo, en el carácter mismo de la ciudad también se encuentran los límites de la sorpresa, pues como decía Simmel, nuestra mente selecciona y elimina aquello que por su masividad puede saturarnos, y de alguna forma, la ciudad viene a constituirse en ese exceso del que nos protegemos con nuestra indiferencia.

Un político que confundió esta actividad con el fundamentalismo añoraba la pequeña ciudad que le permitía a la familia estar juntos y unidos. Su añoranza tiene la fuerza del sentido común, aunque no puede ocultar las variables del poder, más aún, las del poder genérico que asigna “lugares”. No obstante, cuán común es escuchar este pensamiento no solamente entre los ciudadanos sino también entre los antropólogos y sociólogos que añoran aquello que han abandonado militantemente, la localidad y el arraigo. Mouamar Kadhafi decía:

¹⁵ Quizá haya necesidad de matizar considerando que las narrativas acentúan y se desplazan con facilidad hacia los extremos, mientras que los desplazamientos pueden tener menos polaridad, menos presión.

la ciudad desparrama por la fuerza a los miembros de una misma familia. Ella separa el padre de su hijo y la madre de sus niños. Algunas veces ella separa lo mismo al marido de su esposa. Ella junta los contrarios y a los anónimos. Ella dispersa a los próximos y reúne a los extraños. [1998:24]

Veamos, al padre se le vincula al hijo y a la madre, los niños; pero más allá de esta implicación de poder patriarcal, veamos también la otra extrañeza por la convivencia de los distintos, que al agudizarse con la migración plantea, a los que vivimos en las ciudades, problemas cuya resolución pasa por el ejercicio de la ciudadanía como ejercicio de la interculturalidad, aunque a algunos en ello se nos vaya el alma y a otros ni los toque. Está en el centro del debate —para cerrar con lo que iniciamos—, la cuestión de la ciudadanía cultural que realizan quienes ven un riesgo en cualquier aglomeración que pretenda, por ejemplo ser comunidad y que sus semejanzas y afectos se basen también en las diferencias.

ABILIO VERGARA FIGUEROA

BIBLIOGRAFÍA

Blanquart, Paul

1997 *Une histoire de la ville. Pour repenser la société*, La Découverte-Poche, París.

García Canclini, Néstor (coord.)

1998 *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, tomo I, México, UAM, Grijalbo.

1999 *La globalización imaginada*, México, Paidós.

Giddens, Anthony

1995 *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península.

Goffman, Irving

1989 *Sociología y Antropología*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Hannerz, Ulf

1998 *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*, Valencia, Cátedra.

Kadhafi, Mouamar

1998 *Escapade en enfer et autres récits*, Montreal, Éditions Stanké.

Levy, Pierre

1994 *L'Intelligence collective, pour une anthropologie du cyberspace*, París, La Découverte.

Sennet, Richard

1997 *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza Editorial.

Signorelli, Amalia

1999 *Antropología urbana*, Barcelona, Anthropos-UAM.

Thériault, Yvon

1999 "Entrevue", en *RND*, Québec, Revue Notre-Dame.

M... ..

di

Al

Sette

... ..

... ..

Dossier

... ..

Mujer, vida cotidiana y vivienda: de la vecindad al conjunto habitacional

María Teresa Esquivel Hernández*

RESUMEN: *El objetivo de este artículo es conocer la manera como se construyen la cotidianeidad y las relaciones vecinales en el proceso de transición de una vecindad a una vivienda de interés social. Por medio de relatos de vida se reconstruyen tres momentos de este cambio: la vida cotidiana en la antigua vecindad, el proceso de gestión y la forma en que se establece la nueva cotidianeidad en el conjunto habitacional.*

ABSTRACT: *The objective of this article is to understand the manner in which everyday life and neighborhood relationships are constructed in the transitional process of moving from a "vecindad" to public housing. Through life histories, three moments are reconstructed: everyday life in the former "vecindad", the negotiation process and the way in which the new everyday life is established within the new public housing unit.*

En los estudios urbanos podemos identificar la existencia de dos grandes corrientes. La primera concibe a la ciudad como fenómeno socioeconómico e incluso sociopolítico, acercamiento que tuvo su mayor impacto en los años setenta ocasionando el abandono de la que denominamos la segunda corriente, que concibe a la ciudad como fenómeno sociocultural, es decir, que busca comprender la forma en que se está viviendo en los espacios urbanos. Esto implica no sólo un problema de escala sino básicamente un acercamiento epistemológico diferente.

Este trabajo se ubica en esta última perspectiva, centrándose en lo que se ha denominado "espacio vivido" y se relaciona con el análisis de las situaciones cotidianas a partir de las cuales es posible comprender el modo de vida metropolitano. Las pequeñas esferas como el hogar, la vivienda y su entorno inmediato son espacios con un intenso contenido social y desde ahí es posible acercarnos al estudio de la vida urbana. [Lindón, 1999]

El objetivo de este estudio es conocer la manera en que se construyen la cotidianeidad y las relaciones vecinales en un proceso de cambio habitacional. Este cam-

* UAM-A

bio que han experimentado las familias estudiadas, que podría situarse en tres niveles —físico-espacial (de vecindad a conjunto habitacional), legal (de inquilino a propietario) y económico (de renta a hipoteca)—, implica nuevas formas de usar y de apropiarse de la vivienda y de los espacios comunes del conjunto habitacional, de relacionarse con los vecinos y de entretejer la cotidianeidad.

La vivienda ha sido considerada como el espacio privado e íntimo en el que la familia lleva a cabo su vida cotidiana, ámbito doméstico donde se realizan las actividades relacionadas con la reproducción no sólo material y biológica sino, fundamentalmente, social y cultural de la vida. Históricamente, a la mujer se le ha asignado la responsabilidad de la reproducción de la familia y se ha determinado el espacio doméstico como el ámbito fundamental de su realización. Por ello, se retoma la experiencia de las mujeres, en la relación que establecen con sus vecinas y en la forma en que experimentan y dan sentido al tránsito de vecindad a conjunto habitacional de interés social.

Se realizaron entrevistas a mujeres adultas del hogar (esposa del jefe, o jefa de familia) tomando en cuenta de que son ellas las que tienen un especial nexo con la gestión, la obtención, el cuidado y la apropiación cotidiana de la vivienda y de sus espacios comunes. Retomando la experiencia de un grupo de mujeres habitantes de una vecindad que se aventuró en el proceso de gestión y obtención de una vivienda en un conjunto habitacional de interés social. La forma en que se construye y reconstruye su vida cotidiana en los espacios comunes del nuevo conjunto se tuvo la necesidad de tener un acercamiento sociológico a la vida cotidiana, el cual supone rescatar tanto el punto de vista del individuo como la forma en que éste percibe y da sentido a su experiencia. Es por ello que se utilizó la metodología cualitativa, para reconstruir las vivencias a través de “relatos de vida”.¹

Primero se buscó rescatar la forma de la antigua vecindad y de las viviendas que la conformaban, pero principalmente la manera en que se experimentaba la vida cotidiana en esos espacios compartidos por todos los vecinos.² Después, la manera en que fue vivido el “espacio intermedio”³ del proceso de gestión para, finalmente, reconstruir la cotidianeidad en los espacios comunes de la nueva vivienda.

¹ Construí los relatos de vida a partir de una secuencia de entrevistas a profundidad (entre dos y tres entrevistas por mujer) realizadas a cinco de las 14 señoras que habitaban en la vecindad. Seleccioné a aquellas mujeres que habían tenido una participación más activa en el proceso de gestión de la nueva vivienda. Estas entrevistas a profundidad que conforman los relatos biográficos fueron complementadas con la observación, técnica que enriqueció enormemente el trabajo ya que facilitó la descripción detallada de la vivienda y del conjunto habitacional. Es importante señalar que el trabajo de campo se realizó en 1998 y forma parte de una investigación mayor en la que se combinan técnicas cualitativas y cuantitativas (encuesta).

² Para ello utilicé la técnica de la “fotopalabra”, a través de la cual pude motivar a las entrevistadas para echar a andar la memoria en relación con su vida cotidiana y el uso de los espacios comunes en la vivienda anterior.

³ Utilicé el concepto de “espacio intermedio” propuesto por Reguillo [1996] porque permite el análisis

LA VECINDAD Y SU COTIDIANEIDAD

La antigua vecindad objeto de este trabajo se localizaba en la colonia Tlaxpana, delegación Miguel Hidalgo, Distrito Federal.⁴ Físicamente era un inmueble muy deteriorado y contaba con 14 viviendas con una superficie promedio entre 12 y 18 m². Sólo algunas viviendas eran de ladrillo, con entrada independiente y servicios privados, la mayoría eran pequeños cuartos de madera sin servicios y con techo de lámina. Los baños y lavaderos eran comunes; estos últimos estaban tan mal acondicionados que para lavar la ropa era necesario hacerlo de rodillas. Todas ellas estaban bajo el régimen de renta congelada. Se trataba de viviendas que además de carecer de espacios especializados y de servicios elementales estaban en condiciones ruinosas tanto estructuralmente como por el deterioro de sus materiales:

Tenía sólo un cuarto en donde ponía yo una cama, bueno, eran literas, y una mesa y un ropero. La cocinita era de madera, tenía yo mi estufa, cuando estaban chiquitos mis hijos era de petróleo. Una mesita de madera y ya cuando hubo, más o menos me acomodé y todo, pues saqué una estufa de gas. . . [Los baños] eran comunes y ni puerta tenían. Teníamos que poner una cortinita cada que uno iba al baño. . . Teníamos que echarle agua con una cubeta, pero los dejaban bien asquerosos. Cuando llovía se nos metía el agua, yo ponía una tabla para que no se metiera y también para que no se saliera el perrito. La vecindad la verdad ya estaba muy vieja. [Sra. Graciela]

Había un patio central que era testigo de escenas contrastantes, era una fuente per-

sis y la comprensión del momento en que se interrumpe bruscamente la vida cotidiana y se carece aún de un nuevo orden que dé sentido y significado a la existencia, situación típica del proceso que se vive en los grupos damnificados. "La característica del espacio intermedio es la de ser un momento virtual, potencia pura, en el que cualquier configuración puede aparecer, en virtud de que las estructuras sociales objetivas han dejado de ser retroalimentadas por las prácticas que las mantienen en funcionamiento. En otras palabras, las certezas sobre las que reposa el orden cotidiano han perdido credibilidad y verosimilitud". [Reguillo, 1996:123]

⁴ La Tlaxpana es una de las colonias más pequeñas de la delegación Miguel Hidalgo (apenas cinco calles de ancho por siete de largo) y se localiza muy cerca del centro histórico de la ciudad. Limita al norte con la Calzada México-Tacuba, al sur con la Avenida Marina Nacional, al este con la colonia San Rafael, en la calle Melchor Ocampo, y al oeste con la colonia Anáhuac. Esta última colonia y la Tlaxpana conforman el barrio de Santa Julia. El origen de esta colonia se remonta a la época porfiriana, periodo en que la ciudad de México inició su proceso de expansión territorial, y fue el lugar, junto con otras colonias, donde se asentaron los sectores más desfavorecidos de la ciudad. A finales del siglo XIX Santa Julia fue habitado mayoritariamente por familias proletarias. Durante el periodo posrevolucionario ya presentaba una fuerte problemática habitacional. Las vecindades estaban ocupadas en su mayor parte por indígenas y mestizos, una minoría eran obreros y artesanos y las condiciones habitacionales seguían siendo muy deficientes. Durante los años cincuenta, en el marco del modelo de industrialización, se estableció en el área una zona industrial importante. En la siguiente década se llevaron a cabo obras de saneamiento y de servicios de agua potable y alcantarillado así como obras viales. En las últimas décadas colonias como la Santa Julia y la Anáhuac registraron altas densidades de población y un alto número de viviendas tipo vecindad. Actualmente la colonia cuenta con todos los servicios y equipamiento urbano básicos. Existen varios conjuntos habitacionales de interés social que surgieron a partir de 1985.

manente de conflicto⁵ no sólo por el uso de los servicios comunes como baños, lavaderos y tendedores sino también por los chismes y los pleitos que acompañaban su diario acontecer:⁶

Antes había muchos problemas, pues por los niños que jugaban en el patio, por la ropa que tendían, tenía que pasar una persona y estaba escurriendo esa ropa y había dificultad ahí. Era de agarrarse a cubetazos y a lo que se pudiera, ¿no? Como en todas las vecindades que siempre hay problemas de este tipo. Aquí nadie se salvó de decir “no me meto contigo porque tú no te metes conmigo”, aquí era pleito parejo. Hasta porque azotaban el zaguán o porque no cerraban la puerta o porque cerraban la puerta y querían que fuera yo a abrir la de la entrada, que estuviera de portera. . . [Sra. Beatriz]

Al lado de estos conflictos cotidianos por el uso de los deteriorados y escasos servicios se desarrollaron fuertes redes de apoyo y solidaridad, además de que el tiempo compartido fue cristalizando en tradiciones que fortalecieron los lazos entre los habitantes de la vecindad. Así, en el patio se organizaron por muchos años las fiestas de la vecindad, cualquier situación era motivo de fiesta y en ella participaban casi todos los vecinos sin importar sus creencias ni condición económica. Es importante apuntar que en esta vecindad eran muy pocos los obstáculos que impedían la participación de los vecinos en las festividades, y de existir éstos se relacionaban más con problemas económicos o entre vecinos que con las convicciones religiosas:

Siempre nos hemos organizado para las fiestas, hacemos una junta antes para organizarnos. La fiesta que nunca falta es la de la virgencita, y ésa desde la vecindad cada año la hacemos: a quién le toca sacar el ponche, a quién le toca sacar el café. . . pues que yo unos sanwichs, que yo unas tostadas y todos participamos. La que no pudo dar esto pues le compra a la virgen una caja de esferas, unos metros de escarcha, aparte de una cantidad para las flores de la virgen. Pero nadie se queda sin darlo. A las 11 de la noche cantamos las mañanitas y sacamos todo para convivir ahí un rato. Una pone el brasero, ahí tiene su ponche, la otra pone acá y así estamos. Vienen como a la una de la mañana cada año a dar las mañanitas personas de pueblo que andan con sus instrumentos. ¡Para mí siempre ha sido un orgullo vivir aquí! [Sra. Beatriz]

No obstante las precarias condiciones habitacionales, las vecinas sentían un enorme aprecio por la vecindad ya que algunas tenían más de 30 años de habitar en ella, lo que permitió construir sólidas redes de vecindad. El orgullo por la vieja vecindad

⁵ Safa [1998:61] señala que las identidades vecinales, además de ser una construcción social y cultural, un espacio de interacciones y relaciones, son una arena de conflictos.

⁶ Como señala Priscilla Connolly [1991:183]: “[. . .] la necesidad de compartir servicios y espacios comunes, el patrón introvertido de la vecindad —pequeño mundo separado de la calle por el zaguán vigilado— así como la solidaridad obligada por los tiempos difíciles han hecho de los habitantes de la vecindad una comunidad distinta”.

también se manifiesta por la colonia. El arraigo de la población es resultado de su permanencia en la misma vivienda y con los mismos vecinos, es decir, se constituye lo que se podría llamar una comunidad urbana. Además, las ventajas relativas de una ubicación central como la que tiene la colonia Tlaxpana han fortalecido el apego de la población a esta parte de la ciudad.

EL ESPACIO INTERMEDIO Y EL PROCESO DE GESTIÓN DE LA VIVIENDA

La deficiente construcción de la vecindad, la antigüedad del inmueble y la falta de mantenimiento fueron las causas del fuerte impacto que tuvo una granizada en 1988 y que destruyó los techos de las viviendas más débiles, constituyéndose este hecho en el motor de la movilización para la gestión de una nueva vivienda. La iniciativa fue tomada por una vecina que se dirigió a la delegación, donde le dieron a conocer el programa del Fideicomiso Fondo Nacional de Habitaciones Populares (FONHAPO)⁷ y los requisitos para postular. Es importante mencionar que una de las características de las viviendas de interés social es que se otorga el inmueble en propiedad. Esto resulta fundamental para las mujeres y sus familias ya que brinda la tranquilidad de contar con un patrimonio que garantice a los hijos un espacio donde vivir ante la inestabilidad de los ingresos o la eventual falta de los padres; asimismo, ofrece a la familia la seguridad de no ser lanzada ante el retraso del pago de la renta.

Sin embargo, ser acreedor a una vivienda del FONHAPO implica una serie de condiciones que dificultan enormemente el proceso. De entrada, es menester conformarse en un grupo demandante, lo cual implica en un primer momento organizarse y después participar y mantener la cohesión y la permanencia por varios años, hasta la obtención de la vivienda. También se requiere contar con el suelo en donde edificar el conjunto habitacional.

Al principio la mesa directiva estuvo conformada únicamente por hombres, pero éstos no tuvieron ningún logro efectivo debido a sus compromisos laborales, de ahí surgió una nueva mesa directiva integrada solamente por mujeres. Éstas, además de enfrentar e intentar descifrar la cadena de trámites que el FONHAPO les solicitaba, tuvieron que movilizarse para agilizar los cheques del crédito en las diferentes fases del proceso:

Yo, como presidenta de la Asociación, cada etapa eran nervios, porque yo pensaba: "¿y si esto va a tardar años?" Porque nos encontrábamos con personas que ya eran dueñas del terreno pero tenían cuatro o cinco años luchando para la edificación. Yo decía: "¿y si ya no

⁷ El FONHAPO fue creado en 1981 para atender la demanda de vivienda de los sectores de bajos ingresos que por sus características laborales y económicas no entraban dentro del perfil de otros organismos de vivienda.

puedo?, ¿y si dejas esto a la mitad?”, y mi esposo me dio mucho valor: “tú sigue adelante, tú sigue adelante”.

El 2 de mayo hubo el cambio de escrituración, fuimos todos a la notaría. . . la dueña quería el cheque aquí en la notaría. . . FONHAPO recibió las escrituras del terreno por parte de la dueña como hipoteca para el préstamo del dinero y le dio el cheque a ésta. ¡Perfecto, cumplida la primera etapa! Llegamos aquí todos felices: ¡ya somos dueños del terreno!, ahora hay que luchar para lo que sigue. [Sra. Patricia]

Una vez comprado el terreno, para iniciar la construcción había que demoler la vecindad, lo que implicaba un costo económico muy alto. Los vecinos se encontraban ya “muy gastados”, por lo que decidieron solicitar el apoyo de la delegación Miguel Hidalgo, que aceptó ayudarlos con la condición de que en dos días desocuparan el inmueble. La mayoría de las familias empacaron sus pertenencias, buscaron una mudanza y un lugar donde vivir. En esta situación el ámbito de la vida cotidiana se vio fuertemente afectado: el trabajo, la vida doméstica y el tiempo libre perdieron la “cómoda” sensación de la certeza, de la rutina. Este “espacio intermedio”, como lo define Reguillo [1996], se caracteriza por la presencia de un momento de crisis (en este caso la situación de damnificados) en el que el orden anterior ha dejado de tener vigencia pero aún no existe un nuevo orden (la nueva vivienda). No se trata de un momento sino de un proceso de fluctuación, tensión y negociación entre los actores involucrados para generar un nuevo estado de cosas. Los testimonios son por demás elocuentes:

En mayo del 91 nos tiraron nuestras casitas. . . estábamos ahí enfrente paradas, ¡cómo se veía la tierra que se levantaba! Yo estaba ahí, cavaban con palas, con mazos y todo eso y le pegaban y lo sentíamos en el corazón [. . .] La señora Beatriz rentó una accesoria sin servicios aquí en [la calle de] Ziragüen, el primer día que salió con su perrito, [el perrito] lloró y lloró todo el camino y ellos llorando con el perro, al sacar las macetas las tirábamos y llorábamos. [Sra. Patricia]

[Cuando estaban construyendo] tuve que vivir arrimada, primero con mi hija y luego con mi consuegra, la mamá de Laura. . . yo no estaba mala de la presión, y de ahí me vino una depresión que hasta la fecha estoy enferma. [Sra. Graciela]

Teníamos que tener desocupado para que se pudiera iniciar la construcción, cada quien se fue a donde pudo y como pudo, por un año, siete meses. . . Nosotros nos fuimos aquí a Zirahen, a una accesoria en la cual no teníamos ni baño ni agua y pagábamos 400 pesos de renta. . . Conforme íbamos teniendo dinero [íbamos ahorrando para la casa], porque nos impusieron una mensualidad y sobre esa mensualidad era lo que íbamos ahorrando, lo íbamos llevando directamente al banco. [Sra. Beatriz]

El fuerte cambio en las condiciones de vida que implicó ese “espacio intermedio” motivó a las mujeres y a sus familias a buscar sentido a la nueva realidad que tenían

enfrente: restaurar los referentes de su vida cotidiana en un espacio que no era el conocido, el familiar. No obstante, el tiempo que duró el proceso fue vivido y sentido en forma diferente: algunas de las mujeres entrevistadas dicen que fue un año dos meses, otras señalan que los trámites duraron uno y medio, pero realmente fueron en total cuatro años lo que tardaron para recibir la vivienda. De cualquier forma, en mayo de 1991 derrumbaron la vecindad y en diciembre del mismo año se metieron a la fuerza, sin que las viviendas estuvieran terminadas (pues faltaban las puertas, las ventanas, el lavadero y el calentador de agua). La razón de este precipitado acto fue, por un lado, la noticia de que un grupo quería invadir las casas nuevas, pero por otro lado también contribuyó a ello el hecho de que ya no podían soportar los gastos que significaba el pago de la renta de otro lugar o la situación incómoda de vivir "arrimados".

Es importante reconocer el papel que las mujeres han jugado en el proceso de gestión de la vivienda.⁸ Algunos estudios han señalado que esto se debe a la tradicional responsabilidad femenina sobre el bienestar del hogar y también a su papel como principales usuarias de la vivienda y de sus servicios. En nuestro caso de estudio la organización surgió interna y espontáneamente, pues no contaban con ningún líder experimentado. Ellas se organizaron en torno a la figura carismática de la señora Patricia, quien jugó un importante papel al motivar cotidianamente a sus vecinas. Para esta señora no fue sencillo verse lanzada a desempeñar un rol diferente al que realizaba en su vida cotidiana, pasar de la esfera privada en la que es esposa, madre, vecina, comadre, a la vida pública y colectiva. Sin embargo, a lo largo del proceso el apoyo y solidaridad de sus representados y el "sentido común" fueron otorgándole la experiencia necesaria para continuar el proceso y lograr la tan ansiada meta de conseguir una vivienda.

Diariamente, durante todos esos años, hubo que hacer múltiples trámites que a veces generaron fuertes problemas familiares y que en ocasiones se hicieron extensivos a los demás miembros de la vecindad:

Sí, había problemas en cuestión de dinero porque se pedía una cuota semanal de dinero y ya decían pues que en qué se gastaba. Yo siempre les decía, "yo trabajo pero me muevo en taxi, porque si no perdemos mucho tiempo", y luego sin comer, eso nosotros lo pagábamos si tomábamos un refresco. Cuando íbamos a FONHAPO hacían plantones los demás grupos para que les hicieran caso y nos dejaban encerradas, no podíamos salir. Luego llegábamos muy tarde a nuestras casas y ahí empezaban los problemas. . . [Sra. Laura]

Así, se trató de un largo y problemático proceso de gestión que tuvo no sólo altos costos económicos sino fundamentalmente emocionales, como ver derrumbarse las

⁸ La participación femenina en la gestión de la vivienda y en general en el movimiento urbano popular ha sido ampliamente documentada. Al respecto véanse los trabajos de Massolo [1992a, 1992b, 1994], Sánchez-Mejorada y María Torres [1992], Massolo y Scheingart [1992], por citar algunos.

casas en que habían vivido tantos años, o el cambio dramático de su vida cotidiana al tenerse que "arrimar" con familiares o vivir en condiciones de hacinamiento y falta de servicios a un precio muy alto. Para algunas mujeres el precio por obtener la vivienda fue tan alto que rebasó incluso sus expectativas habitacionales:

Yo quería progresar, no quería quedarme estancada como estaba, quería tener una cosa mejor, vivir mejor. . . No me importaba que fuera una vivienda propia, si yo hubiera tenido una cosa, que yo tuviera por ejemplo todo [los servicios] adentro. No me hubiera endrogado como estamos ahorita, me hubiera conformado con eso. [Sra. Graciela]

EL CONJUNTO HABITACIONAL Y EL RESTABLECIMIENTO DE LA COTIDIANEIDAD

Si bien las características habitacionales anteriores y las relaciones vecinales que ahí se daban, así como el proceso de gestión vivido por las mujeres y sus familias, constituyen experiencias fundamentales que condicionan la manera en que se percibirá, utilizará y dará significado a la nueva vivienda y al conjunto habitacional, es en la forma en que se usan estos espacios como se van tejiendo las historias de la cotidianidad.

Es importante señalar que los conjuntos habitacionales financiados por el FONHAPO, al igual que la mayoría de las viviendas de interés social, son diseñados y construidos sobre la base de restricciones económicas que condicionan tanto el tamaño como la calidad de los acabados. Algo común a todos los departamentos es que cuentan con servicios individualizados y espacios diferenciados para las diversas actividades cotidianas. Generalmente estas viviendas tienen una superficie menor a los 50 m² y la mayoría cuenta con dos recámaras, sala-comedor, cocina y baño. También tienen un patio independiente en el que hay un lavadero y espacio para el tendido de la ropa. El conjunto habitacional de nuestro caso de estudio es pequeño, consta de un edificio con dos alas y un espacio que hace las veces de estacionamiento pero que conserva las funciones que se llevaban a cabo en el "patio de vecindad", es decir, mantiene su significado como espacio fundamental de interacción entre los vecinos.

La nueva situación de propietarias de un departamento que forma parte de un conjunto habitacional ha impactado en forma importante la vida cotidiana de estas mujeres. Por ejemplo, desde el punto de vista económico: si antes pagaban una renta que además de ser muy baja por estar dentro del régimen de congelamiento incluía el costo del consumo del agua y de la luz, ahora tienen que pagar una hipoteca y el respectivo impuesto predial. Y esto no es todo, el conjunto habitacional implica gastos de administración y de mantenimiento. Así, el costo de la vivienda no radica únicamente en el pago mensual de amortización del crédito (aunque en él se resien-

te más directamente el desembolso) sino también en el aumento de los costos indirectos generados por la nueva condición habitacional:⁹

Yo vivía en una de las viviendas más chiquitas de la vecindad, pagaba entonces nueve pesos de renta y ahora estoy pagando 498. Sí, porque di 500 pesos y me regresaron dos. Ahorita sin mentirle estaba endrogadísima, pero ya gracias a Dios ahorita ya nada más debo cuatro meses, pero debía yo nueve meses. . . inclusive me van a prestar para el teléfono porque no tengo para pagarlo. Llegó de 400 y fracción que son de dos meses, pero prefiero pagar mi renta ahorita [se refiere a la hipoteca]. [Sra. Graciela]

El diseño tanto del departamento como del conjunto habitacional implica un cambio importante en la vida cotidiana de estas mujeres y sus familias. Al incorporar dentro de la vivienda servicios como los baños, los lavaderos y el espacio del tendido de la ropa las relaciones vecinales se trastocan generando una nueva forma de vincularse entre las vecinas y los nuevos espacios comunes. Las mujeres señalan que al haber más privacidad en los nuevos departamentos se generan menos problemas entre los vecinos porque cada quien tiene sus propios servicios: “nadie se entera de lo que uno hace y ya no hay pleito, es un ambiente digno”. [Sra. Patricia] Hay consenso en que la nueva vivienda, por el diseño de sus espacios y por la privatización de los servicios; contribuye a disminuir e incluso a eliminar los pleitos que antes se daban en la vecindad, generando “mejores” relaciones aunque quizá menos intensas:

Sí, son los mismos [vecinos] que estaban en la vivienda de antes, nomás que como ahora ya cada quien tiene sus cosas adentro [lavadero y baño] pus ya se olvidaron de los pleitos, de los cubetazos y de los garrotazos. Las relaciones han mejorado pues porque se entera usted de lo que le pasa al vecino si él viene y se lo platica. Antes oía usted que se estaban agarrando a cubetazos, tenía que salir a separar a la gente. . . No, ahora si el vecino tiene problemas pues si quiere se lo platica y si no lo arregla como él pueda. [Sra. Beatriz]

Ahorita ya no hay [pleito con los vecinos], tenemos años que no se presenta un problema. A veces duramos yo y Lola, que es mi vecina aquí, que nos divide la pared, luego duro hasta 8 días sin verla. Ahora hay más privacidad y además hay más cooperación, se acabaron los problemas. Eso sí, somos muy humanitarios. No le puede pasar a alguien una cosa, que esté solo. Así haya tenido un problema muy fuerte el día anterior. Ese día todos estamos unidos, todos. Eso sí, aquí no hay de que “tengo rencor y porque tuviste un problema no te apoyo, no”. [Sra. Patricia]

⁹ El mayor número de cuartos en la vivienda y la disposición de servicios individuales conducen a un mayor consumo de electricidad y gas. El teléfono, por ejemplo, es un servicio con el que en muchos casos no se contaba en la vivienda anterior y ahora, aunque se tiene la comodidad de disponer de él, aumenta de manera importante las erogaciones del presupuesto familiar.

Otro aspecto que influye en la relación entre los vecinos lo constituyen las fuertes redes que con el tiempo se fueron tejiendo en la vecindad.¹⁰ El arraigo de algunas familias a su barrio y a su vivienda se extiende a veces a más de una generación. Son redes de consanguinidad, pero también de compadrazgo, que en el caso de este conjunto se continúan en la nueva vivienda e incluso se fortalecen ya que siguen siendo los mismos vecinos desde hace más de tres décadas. Este sentido y significado de la pertenencia tiene que ver tanto con aquellos espacios que se han compartido a lo largo del tiempo como con la participación de los vecinos al enfrentar problemas comunes: “el territorio, el barrio y la vivienda y toda índole de microclimas sociales son capaces de generar imágenes colectivas que un grupo asume como parte de sí mismo”. [Aguilar, *et. al.*, 1998:348]

Se aprecia que lo vecinal no es sólo un problema de territorio sino también un asunto de imágenes, sentimientos y significados. Como señala Safa [1998:18], la gente se vincula a los vecindarios gracias a procesos simbólicos pero también afectivos, que es lo que permite la construcción de lazos y sentimientos de pertenencia a ese lugar. Así, las relaciones entre familias o entre compadres se traducen a menudo en fuertes redes de apoyo en momentos de necesidad:

Mi hermano se lleva bien con todos los vecinos, él, como usted sabe, es minusválido y cuando yo me voy a trabajar se baja y ya cualquiera le presta una silla, a veces las mismas vecinas le dan que una fruta, y él anda allá abajo. El cartero ya lo conoce, el del agua ya lo conoce, el de los helados ya lo conoce, o sea él siempre está allá afuera caminando para hacer sus ejercicios y pus mucha gente de afuera o de aquí mismo se para y platica con él y en la tardecita ya se sube. [Sra. Luz]

Pero no todo es armonía, algunos viejos problemas de la vecindad fueron importados al nuevo conjunto provocando que a lo largo del tiempo se hayan conformado al menos dos bandos, los cuales fortalecieron su rivalidad durante el proceso de obtención de la vivienda. Un bando mantenía relaciones de consanguinidad o de compadrazgo y participó más activamente en la gestión de la vivienda ocupando los puestos directivos. El otro bando no está tan integrado. Estas diferencias entre los bandos se agudizaron al ser entregadas las nuevas viviendas. Ante esta circunstancia la trabajadora social del fonhapo les sugirió que las familias que mayor relación tenían entre sí se quedaran con las viviendas del mismo edificio. Lo anterior, aunado a los intentos por conformar una organización encargada del mantenimiento y de las gestiones cotidianas, ha permitido limar asperezas. De esta forma, existe una organización para la limpieza del edificio, la calle y el patio. Además, la experiencia de la gestión ante la delegación continúa y cada año solicitan pintura

¹⁰ La apropiación del espacio colectivo crea una “memoria colectiva” que permite a los habitantes autorreproducirse y representarse colectivamente ante los ojos del exterior. [Giglia, 1994:374]

para el edificio; en estas comisiones todas las vecinas participan y apoyan el trámite con su firma. Para las cuestiones internas del edificio (mantenimiento, aseo, etcétera) han constituido un Comité Organizativo cuyos cargos son rotativos para que todas vivan la experiencia de participar. Para los trámites legales (ante el FONHAPO o la delegación) las vecinas han mantenido la Mesa Directiva.

Los pasillos, las escaleras y el patio son espacios que, por implicar el uso común y la convivencia forzada, tienen un efecto ambivalente en la vida cotidiana de los conjuntos habitacionales. Así, por un lado son ámbitos de interacción que fomentan relaciones entre los vecinos ya que al compartir un espacio y apropiárselo se asume un significado.¹¹ Con ello se conforma una identidad grupal y para muchas mujeres estos espacios comunes se convierten en los únicos ámbitos de socialización fuera de la vivienda.¹² Por el otro, también son fuente de permanente conflicto ya que su uso colectivo genera problemas que se manifiestan no sólo en pleitos y discusiones sino también en la nula organización para su limpieza y mantenimiento. Todo ello quizá es consecuencia de la falta de conciencia de su nueva situación como condóminos:

Me da mucha tristeza porque de alguna forma todos arreglamos adentro [de la casa], ¿no? Y la ilusión de arreglar también afuera porque pues, quiera que no, también es de nosotros, ¿no? O sea, que vengan y digan: “¡ay, qué bonito está el edificio!” No sé... que se vea otra cosa. Lo de afuera se ve más deteriorado porque no cuidan. Cuando unos salen [de sus departamentos] bajan brincando, son los pelotazos. Ahora ya no, pero antes bajaban hasta los tanques [de gas] así, escalera por escalera, y las ves como débiles, como rotas. [Sra. Luz]

Ante la gran cantidad de conflictos que acarrea el uso de los espacios comunes los vecinos han elaborado un reglamento, que no siempre respetan:

Hay un reglamento en los que se dice que cada quien tiene privacidad, cada quien debe de tener la privacidad en su departamento. No hablamos de día, hablamos de noche, la grabadora debe de ponerse a una moderación adecuada... a las diez de la noche ya nadie debe de tener ruido que moleste a los vecinos. A un principio, el desacuerdo que había por una cosa o por otra que nos molestaba nos orilló a elaborar el reglamento interno. [Sra. Patricia]

¹¹ El apropiarse de un espacio, es decir, el hacerlo “propio” supone delimitarlo simbólicamente, y esa delimitación se da dentro de una dimensión emotiva y afectiva. De esta forma, el espacio queda impregnado de vivencias personales. [Aguilar, *et. al.*, 1998:348]

¹² Giglia [1994] resalta que los espacios internos del conjunto, huecos de escalera, descansos y pasillos de acceso son los lugares donde las mujeres pueden detenerse a charlar. En ocasiones ese espacio suele ser prácticamente el único lugar de vida social femenina. Salazar [1995] también hace interesantes aportes sobre la relación de las mujeres de los sectores populares con el espacio-territorio donde se lleva a cabo su cotidianidad.

A pesar de esto, la tradición de las “fiestas de vecindad” (como las vecinas las nombran) ha empezado a rescatarse y en ella participan todas las familias, lo cual ha constituido un lazo de relación que permite salvar las diferencias:

Al principio había mucha apatía porque cada quien se iba por su lado. Pero normalmente en el edificio siempre estábamos como 5 o 6 vecinas que nos juntábamos. Y ahora tenemos dos años que volvemos a las fiestas de la vecindad. Todos en el estacionamiento, hasta las 3 o 4 de la mañana. . . Creo que al principio fue un descontrol y el año pasado ya todos para el 24 de diciembre arrullamos los Niños [Dios] en el estacionamiento. Esa costumbre viene de la vecindad. [Sra. Patricia]

Además, el paso de una vecindad a un edificio en condominio trae consigo un cambio radical en la vida cotidiana y en la forma en que se usa la nueva vivienda y el conjunto habitacional. El contar con servicios individualizados¹³ provoca que la gente se repliegue al interior de la vivienda y tienda a pasar más tiempo dentro de ella, aunque a veces se sienta añoranza por la compañía que se tenía antes, cuando era necesario compartir los lavaderos:

Si nos vemos en las escaleras [con las vecinas] nos hablamos, nos saludamos, nos quedamos a platicar un ratito, ella se va para su casa y yo para la mía. Antes, cuando lavábamos la ropa, pues nos poníamos a platicar, ahora yo lo hago sola. . . Sí se extraña, sí me gustaría tener más contacto. A veces sí me salgo afuera a sentarme con ellas, porque la soledad también duele. [Sra. Graciela]

En la antigua vecindad el patio se concebía como una extensión de la vivienda, el concepto de intimidad no se establecía tan tajantemente. Las viviendas no imponían la presencia de la “puerta de entrada” como un bastión a sortear, era común que las puertas de las viviendas permanecieran abiertas de par en par. En ocasiones se colocaba una cortina traslúcida que facilitara la entrada de luz y aire y que garantizara cierta intimidad pero que no impidiera el libre paso de las personas conocidas. En contraste, en los departamentos del nuevo conjunto habitacional las puertas se mantienen siempre cerradas, y en ocasiones con múltiples llaves y cerrojos:

Me siento satisfecha porque yo, cerrando mi puerta, ni quien me vea. Si estoy guisando, no estoy guisando, pues ni quien [se entere]. Si plancho o no plancho. . . ya está uno privatizado, ya no tiene uno que estar: “¿ay, quién pasó?” Porque en la vecindad siempre se tenía un pedacito de puerta abierta para que le entrara a uno luz o para que le entrara aire. [Sra. Beatriz]

¹³ Connolly [1991:210] señala que muchos de los aspectos negativos de la vida colectiva de las vecindades no se derivan sólo del hecho mismo de compartir los espacios y servicios sino de la mala calidad de los mismos. Además, sugiere que ese espíritu colectivo y de solidaridad que impera en las vecindades se debe precisamente al hecho de compartir esos problemas. De ahí que una vez que éstos se solucionan al privatizarse los servicios, tienen que surgir nuevas y diferentes relaciones vecinales.

Un elemento del diseño que también afecta la forma en que se dan las relaciones vecinales tiene que ver con la disposición de las viviendas. En la vecindad éstas se edificaban en un solo piso, alrededor de un patio central y con acceso directo a éste, en cambio, en el nuevo conjunto las personas deben bajar, subir y recorrer espacios comunes que constituyen los corredores y las escaleras. A estos espacios también se les ha llamado zonas “interfamiliares” porque constituyen ámbitos inmediatos a los puntos de acceso a la vivienda, son copropiedad de los vecinos y se caracterizan porque permiten un cierto grado de intimidad. Por ejemplo, para el ama de casa que no trabaja y que despliega su vida diaria en la vivienda estos espacios “interfamiliares” constituyen el ámbito social inmediato en el que se comunica con las vecinas y establece sus propias redes de apoyo y solidaridad.

El amplio patio del conjunto habitacional, además de hacer las veces de estacionamiento, permite mantener la costumbre de las fiestas pero en mejores condiciones que cuando estaban en la vecindad, ya que el diseño, el tamaño y la estructura arquitectónica de las viviendas así lo permiten:

Nosotros acostumbramos hacer las ocho posadas, no siempre participan todos [. . .] además ahora ya tenemos espacio, antes no teníamos espacio [. . .] había un patio pero no podíamos decir “nos vamos al patio a romper la piñata”, no, porque [. . .] no había de donde apoyarse, a los cuartitos de madera no se podía apoyar. Y luego las pocas casas que había con techo pues estaban pandeadas o estaban resquebrajadas por el tiempo. [Sra. Beatriz]

Como señalé, el nuevo patrón arquitectónico del conjunto habitacional, y con ello los cambios en la vida colectiva de los vecinos, hace indispensable la organización para el mantenimiento y cuidado de los espacios comunes. Sin embargo, las posturas al respecto son muy diferentes y dependen, entre otros factores, del grado en que cada vecino se ve afectado:

Toda la basura que dejan en las escaleras el aire o la gente que pasa la echa para abajo. Aquí abajo está toda la basura de las colillas de los cigarros y todo viene a dar aquí abajo. Entonces, a mí no se me hace justo también, si yo no salgo, yo no hago basura, por qué voy yo a salir a hacer la limpieza. Okey, se hace porque lo que dice la mayoría se hace. Yo me uno a la mayoría y punto, tampoco me enoja, pero sí hay cosas que me molestan. [Sra. Lola]

Entre las funciones que la organización de vecinos tiene que cumplir, además de reglamentar el uso de espacios comunes como el patio, las escaleras y los pasillos, se encuentran las reparaciones e inversiones para el mantenimiento del conjunto y la recolección de las cuotas establecidas. Estas funciones, fáciles de enumerar pero complicadas de llevar a cabo, requieren de la conformación de una organización que represente los intereses de los vecinos y esto, parece ser, es más factible cuando

se trata de conjuntos pequeños y principalmente cuando, como en nuestro caso de estudio, existía un conocimiento previo y una experiencia de gestión compartida. Sin embargo, aún en este caso la falta de participación de los vecinos genera problemas que no siempre son fáciles de resolver.

Finalmente, es importante recordar que cuando se da un cambio radical en las condiciones habitacionales se generan nuevas formas y estilos de vida. Aquí apreciamos la influencia que el diseño del espacio físico puede tener en el comportamiento y en las relaciones que se establecen entre los vecinos. Sin embargo, este aparente determinismo espacial no es mecánico, se encuentra condicionado por una serie de factores como son la experiencia previa, el proceso de lucha para obtener el bien perseguido y finalmente la satisfacción de haber alcanzado el bien acariciado por tanto tiempo. De ahí que se requieran nuevas formas de convivencia y normas tácitas para su uso.

REFLEXIONES FINALES

Analizar la forma en que se construyen la cotidianeidad y las relaciones vecinales en un proceso de cambio habitacional no es una tarea fácil. Este cambio, como ya se dijo, implicó condiciones no sólo físicas y espaciales sino también económicas y legales diferentes. La antigua vecindad, su cotidianeidad, sus tradiciones y sus redes se vieron interrumpidas. El impacto de verse y sentirse como damnificadas, el largo y difícil proceso de gestión experimentado por estas familias resignificaron la importancia de la vivienda y la nueva vida que con ella se alcanzaba. El uso y apropiación de espacios diametralmente distintos a los que tenían en la vecindad requirió de la conformación paulatina de una nueva cotidianeidad.

La experiencia de gestión permitió a las mujeres descubrir en ellas potencialidades que no conocían. Si bien esto no garantizó relaciones más igualitarias dentro de su hogar sí permitió una frágil toma de conciencia de sus derechos ciudadanos, principalmente en relación con las autoridades delegacionales. Actualmente, la mesa directiva mantiene un contacto muy estrecho con la delegación Miguel Hidalgo para la solución de problemas relacionados con el edificio y la colonia.

En contraste, llama la atención el hecho de que se mantiene cierta resistencia para encargarse del mantenimiento y limpieza de los espacios comunes. Las familias, una vez que obtuvieron la vivienda, se replegaron hacia su interior olvidándose de su nueva condición de condóminos y de las obligaciones que este estatus legal implica. Esto ha generado múltiples conflictos cotidianos y continúa afectando las relaciones entre vecinos.

El nuevo patrón arquitectónico de la vivienda y del conjunto, y con ello la disponibilidad de servicios individuales, ha permitido evitar los problemas que estaban

presentes en la vecindad: ya no tienen que luchar por apropiarse de los lavaderos, de la toma de agua ni del lugar para tender la ropa. Esto se ha traducido para algunas mujeres en sentimientos de aislamiento y soledad, y para otras, de independencia y privacidad. Sin embargo, ha surgido la necesidad de reglamentar el uso de pasillos, escaleras y patio para evitar nuevos conflictos. Generalmente, ese reglamento va dirigido a prohibir la "expansión de lo doméstico",¹⁴ que era común en la vecindad. Ya no es posible poner plantas en los corredores ni tender ropa en los barandales (aunque la azotehuela no proporcione suficiente espacio para asolearla y ventilarla), los niños ya no pueden jugar en el patio con pelota porque se molesta al vecino y no se permite hacer ruido en la noche. Estas nuevas conductas que demandan el uso de los espacios comunes del conjunto habitacional constituyen fuertes cambios en lo que era su cotidianeidad.

Sin embargo, por tratarse de las mismas familias, las redes tejidas durante tantos años les han permitido sortear los problemas cotidianos y llegar a acuerdos. Efectivamente, las relaciones se han tornado menos intensas pero también menos conflictivas. Existe entre las familias la conciencia de haber alcanzado un estatus a través de la vivienda y del conjunto habitacional que requiere del despliegue de nuevas conductas y por ello del establecimiento de una nueva cotidianeidad.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, Miguel Ángel, César Cisneros y Maritza Urteaga

1998 "Espacio, socialidad y vida cotidiana en los conjuntos habitacionales", en Schteingart, Martha y Boris Graizbord (coords.), *Vivienda y vida urbana en la ciudad de México. La acción habitacional del infonavit*, México, COLMEX, pp. 341-399.

Connolly, Priscilla

1991 "Implicaciones sociales del programa Renovación Habitacional Popular", en *Cambiar de casa pero no de barrio. Estudios sobre la reconstrucción en la ciudad de México*, México, Centro de la Vivienda y Estudios Urbanos, A. C./UAM-A, pp. 179-348.

Giglia, Ángela

1994 *De Pouzzoles Monteruscello: le relogement de la population d'une ville italienne la suite d'une catastrophe sismique*, París, Thèse Doctoral en Ethnologie, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

¹⁴ En la vecindad era común utilizar los denominados ámbitos de transición, como el zaguán y el patio, para desarrollar actividades fuera de la vivienda como sustituto de espacios inexistentes dentro de la misma, esto se denomina "expansión de lo doméstico". Entre estas actividades destaca el ocupar el patio o pasillos para el tendido de la ropa o colocar plantas a la entrada de la vivienda para dar una mejor apariencia.

Lindón, Alicia

1999 *De la trama de la cotidianidad a los modos de vida urbanos. El Valle de Chalco, México, COLMEX/El Colegio Mexiquense.*

Massolo, Alejandra

1992a *Por amor y coraje. Mujeres en movimientos urbanos en la ciudad de México, México, PIEM-COLMEX.*

Massolo, Alejandra (comp.)

1992b *Mujeres y ciudades. Participación social, vivienda y vida cotidiana, México, COLMEX..*

Massolo, Alejandra (comp.)

1994 *Los medios y los modos. Participación política y acción colectiva de las mujeres, México, PIEM-COLMEX.*

Massolo, Alejandra y Martha Schteingart (comps.)

1992 *Participación social, reconstrucción y mujer. El sismo de 1985, México, PIEM-COLMEX /UNICEF.*

Regulio, Rossana

1996 *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación, Guadalajara, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Universidad Iberoamericana.*

Safa, Patricia

1998 *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México. Un estudio sobre la construcción de las identidades en Coyoacán, d.f., México, CIESAS/UAM-I/Miguel Ángel Porrúa.*

Salazar, Clara

1995 "Las mujeres de los hogares populares urbanos y el manejo cotidiano del espacio", en *Anuario de Estudios Urbanos*, México, División de Ciencias y Artes para el Diseño, UAM-A, núm. 2, pp. 267-292.

Sánchez-Mejorada, María Cristina y María Torres

1992 "Ya ves chaparrita, las mujeres no la hacen: participación de la mujer en la organización vecinal de una colonia popular", en Massolo, Alejandra (comp.), *Mujeres y ciudades. Participación social, vivienda y vida cotidiana*, México, COLMEX.

Chapalita, una utopía de calidad de vida: la construcción de las identidades urbanas en las grandes metrópolis

Patricia Safa Barraza*

RESUMEN: *Los habitantes de la colonia Chapalita se han preocupado por proteger el medio ambiente local porque consideran que una colonia bien cuidada comunica un "estilo de vida" de personas que buscan no sólo vivir en Guadalajara sino vivir en ella de cierta manera. En este proceso, destaca la participación femenina para crear espacios culturales de convivencia vecinal. El trabajo aborda esta historia poco común en las grandes ciudades mexicanas.*

ABSTRACT: *The inhabitants of Chapalita have become worried about protecting the local environment, because they consider that a neighborhood that is taken care of communicates a "style of life" of people who not only want to live in Guadalajara, but want to live there in a certain way. In this process, female participation stands out in the creation of cultural space for neighbor cohabitation. In this paper this experience uncommon experience in large Mexican cities is explained.*

La arquitectura de las casas, el trazado de las calles, los monumentos, las plazas y jardines le dan "un sello especial" a ciertos lugares de la ciudad, son la base de la identidad urbana que los distingue. Estos lugares logran comunicar mensajes que se fueron construyendo con el tiempo pero que en el presente sirven para orientar los proyectos de vida urbanos que imaginan o ponen en marcha los habitantes de las grandes ciudades. Los lugares vistos de esta manera son escenarios, con ciertos atributos, que se han construido con el tiempo y gracias a la acción humana. Chapalita es uno de esos lugares especiales de la ciudad de Guadalajara. Desde su fundación, sus habitantes se distinguen por desarrollar una política de cuidado del medio ambiente que comunica un "estilo de vida" de personas que buscan no solamente vivir en Guadalajara, sino vivir en ella de cierta manera. Habla de lo que son pero sobre todo de lo que aspiran a ser. En este proceso, destaca la participación de

* CIESAS-Occidente.

las mujeres debido a su preocupación por crear espacios de convivencia vecinal. Esta utopía tiene una historia la cual pretende abordar en este trabajo.

La colonia Chapalita se conoce en Guadalajara por haber nacido junto con una organización vecinal que hasta la fecha colabora con las autoridades municipales para supervisar y administrar los servicios urbanos de agua, drenaje, basura, vigilancia y alumbrado público. Esta organización se formó hace casi 50 años y destaca debido al interés que tiene por conservar el espíritu de su fundador, don José Aguilar, que buscó convertir a la colonia en una "Ciudad-Jardín". Don José se inspiró en el modelo de E. Howard (1850-1928) como una alternativa al binomio campo-ciudad "en la que pueden combinarse de manera perfecta todas las ventajas de la vida en la ciudad más activa con toda la belleza y las delicias del campo". [Cit. en Choay, 1965:340] Para los tapatíos, esta colonia nació en 1943 como:

[. . .] la cristalización de muchas de las mejores ideas del urbanismo de mediados de siglo. Consigue ser un muy viable entorno y posee una fuerte personalidad. Logra proponer a los tapatíos un razonable acuerdo entre lo privado y lo público, es una módica utopía urbanística laboriosamente realizada por una generación optimista. [Palomar, 1991]

En la literatura periodística que describen los primeros años de la colonia, se atribuye al señor José Aguilar el don de ser un hombre visionario que supo llevar a cabo una empresa difícil y aventurada debido a la lejanía del lugar lo que hacía suponer que:

[. . .] muy pocos serían los interesados en adquirir un terreno y una casa en una zona tan apartada de los servicios, del comercio, de los centros de trabajo y, en pocas palabras, de las comodidades de la ciudad. [López P., 1986]

El modelo "Ciudad-Jardín" le permitió a don José vender junto con el terreno un estilo de vivienda "con un jardín en cada casa y un conjunto de casas en un gran jardín". Cuentan las personas que los domingos, en la actual avenida de Las Rosas, se abrían las llaves para que corriera el agua y así demostrar las bondades de vivir en un fraccionamiento fuera de la ciudad. En este proyecto se contemplaba la construcción de un parque, una hermosa glorieta y la calle San Diego, actualmente considerada zona de reserva ecológica. Durante los primeros años los colonos no contaban con comercios o servicios urbanos adecuados.

En esa época, una de las alternativas para deslindar al fraccionador de las responsabilidades de los servicios urbanos estipuladas por la ley, fue la creación de la Junta Vecinal, en este caso, Residentes Chapalita, A.C.¹ López Moreno [1996:337]

¹ La Asociación se creó el 26 de noviembre de 1953 presidida por el arquitecto Ignacio Díaz Morales.



explica que en esa época, esta figura fue pensada como instrumento de control político pero también como gestor de los servicios públicos que además servía para asegurar el pago por el consumo de los mismos:

Una vez que el fraccionador realiza los trabajos de urbanización e introducción de infraestructura, la gestión y el mantenimiento posterior recae en los pobladores del fraccionamiento, sin que intervenga directamente el poder municipal.

La figura de la Junta Vecinal duró tan sólo unos cuantos años porque su existencia ponía en entredicho la responsabilidad del Estado en la planeación, dotación y cobro de servicios urbanos. Sin embargo, en algunas colonias, como Chapalita, las organizaciones vecinales no sólo permanecieron sino que llegaron a consolidarse.

En la actualidad la colonia cuenta con 15 mil habitantes. Tiene una extensión de más de millón y medio de metros cuadrados, 60% de uso habitacional y 40% comercial y educativo. Se estima que la superficie de áreas verdes abarca un poco más de 50 mil metros cuadrados, donde se encuentran plantados más de 3 mil rosales en glorietas y camellones. [v. Residentes, 1997] Seis importantes avenidas conectan a la colonia con la ciudad, en las que se ubican restaurantes, comercios y oficinas en general. Cuando la mancha urbana de Guadalajara creció y Chapalita dejó de ser un fraccionamiento a las afueras de la ciudad, se comenzó a gestar una política explícita de conservación del medio ambiente, que reconoce y reactiva el modelo Ciudad-Jardín que le dio origen para, en el presente, resolver los problemas del deterioro urbano causados por el crecimiento acelerado de la mancha urbana.

FOMENTO DE UNA CULTURA PARA EL CUIDADO DEL MEDIO AMBIENTE

La organización Residentes de Chapalita, A.C. descansa en un Consejo que funciona a través de comisiones de trabajo. Por ejemplo, algunos se encargan de solucionar los problemas de agua potable y alcantarillado, otros de los servicios de aseo, alumbrado, espacios verdes o de la supervisión de la seguridad pública. Este Consejo también es responsable de planear nuevos proyectos y obras que permitan mejorar la colonia. Una de estas comisiones presta especial atención al cuidado de parques, camellones y glorietas; desde hace varios años se interesó en desarrollar proyectos culturales, sociales y deportivos para que sus habitantes encuentren alternativas de esparcimiento y aprendizaje en la colonia. Como parte de esta política, sobre todo a partir de la década de los ochenta, la organización ha mantenido una campaña permanente de cuidado del medio ambiente.

El agua ha sido uno de los bienes más preciados para los habitantes de Chapalita. Desde sus inicios, la organización se hizo cargo del abastecimiento de agua a la co-

lona gracias a la perforación de pozos propios, primero por el fraccionador y, posteriormente, por los Residentes de Chapalita, A.C. En la medida que los tres niveles de gobierno (municipal, estatal y federal) intervienen para regular y prestar el servicio del agua en algunas colonias de la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG), como es el caso de Chapalita, cuentan con el permiso federal para el mantenimiento y regulación de los recursos del agua propios. Sin embargo, desde la formación del Sistema Intermunicipal de Agua Potable y Alcantarillado (SIAPA),² se ha esgrimido una difícil lucha entre las autoridades y la asociación por el control del agua porque les permite a los segundos mantener una "autonomía relativa" de las autoridades locales lo que alienta un viejo sueño de convertirse en un "municipio autónomo" al interior de la ZMG. [Residentes, 1985, c. III] Esta utopía se inspira en el modelo urbano de E. Howard que orientó a su fundador, don José Aguilar. En el modelo de Howard se prevé la incorporación paulatina de estas pequeñas ciudades a la mancha urbana, pero a partir de un crecimiento ordenado que articule y no aniquile la independencia relativa de estas pequeñas ciudades que rodean la ciudad. Para lograr lo anterior propone la idea de "la ciudad de ciudades" para mantener "las ventajas de vivir en las afueras de la ciudad dentro de la misma ciudad", gracias a cinturones de espacios verdes que las separan unas de otras y a un sistema de transporte metropolitano rápido y eficiente que las comunique. [Choay, 1965:352] Sin embargo, la ciudad alcanzó a Chapalita al margen de estas ideas que orientaron su construcción. Así, aquel lugar poco poblado, alejado de la ciudad y pacífico, ahora es el paso obligado para las personas que se dirigen en su coche a una gran cantidad de nuevas colonias al poniente de la ciudad. La calle Guadalupe, su avenida central, en otras épocas tranquila y llena de casas, se ha convertido en corredor de comercios y servicios de distinto tipo que no sólo atienden a la población local. Por esto para sus habitantes cada día es más importante conservar sus espacios verdes, sembrar cada año sus rosales, contar con servicios urbanos eficientes y con una organización que evite, en la medida de lo posible, la comercialización del suelo urbano. En el presente, esta utopía del pasado se ha convertido en el argumento que sustenta su identidad local que es la base que legitima sus demandas para mantener una vida de calidad a pesar de formar parte de la gran metrópoli. En esta lucha, el papel que ha jugado la organización ha sido fundamental. Para los habitantes de la colonia la Asociación es "un ejemplo de eficiencia porque pagan mucho menos por el agua que otros pobladores de la ciudad" y, por el mismo pago "tienen una colonia bien cuidada, con servicios de calidad y un conjunto de reglas de construcción y uso del suelo que sirven para mantener la imagen urbana".

El control del agua independiente del SIAPA, le ha permitido a la asociación go-

² El SIAPA "es el organismo descentralizado que se responsabiliza de todo el ciclo del agua, incluido el cobro a los usuarios por su consumo". [Ramírez, 1998:103]

zar de una relativa autonomía frente a las autoridades locales y se ha interesado en fomentar una política para el cuidado de tan preciado líquido.³ Por eso, convocan a la población a hacer uso razonable de este recurso y exigen el pago justo por su consumo sobre todo en el caso de los comercios, restaurantes y escuelas.⁴

Otra de las innovaciones que introdujo la Asociación fue instalar el sistema de riego por aspersión en las áreas verdes de la colonia. Es decir, para ellos ha sido importante experimentar nuevas formas de mantener a un bajo costo y de manera razonable la conservación de sus espacios verdes como una forma de embellecer su colonia. Para los vecinos de Chapalita, vivir en las grandes ciudades requiere de toda la imaginación y energía para mantener y mejorar su calidad de vida. El proyecto de la glorieta forma parte de esta política de preservar, mantener y mejorar el entorno urbano de la colonia.

LA GLORIETA CHAPALITA:
UN SÍMBOLO DE LA CIUDAD
Y UN ESPACIO VECINAL

Durante los primeros años, la Asociación se dedicó a construir la infraestructura urbana indispensable para la colonia: perforación de pozos y la instalación de las bombas de agua potable que surtían a la colonia, la pavimentación y repavimentación de las calles, la modernización del alumbrado público, la recolección de basura, la edificación de las oficinas de la Asociación, la elaboración de los estatutos de la organización vecinal, entre otras importantes tareas. Debido a esto, quedaba poco tiempo y presupuesto para atender la glorieta, los camellones y los espacios verdes en general. Por lo mismo, son pocas las notas que se obtienen en los libros de actas sobre el cuidado del medio ambiente. En marzo de 1959, el entonces responsable de la comisión de jardinería, Pedro García, se quejaba por el bajo presupuesto dedicado a esta materia y por no tener espacios adecuados donde guardar los instrumentos de trabajo que usaban los trabajadores para cuidar los jardines de la co-

³ Para apoyar esta política, en 1988, el Consejo de Residentes de Chapalita, A.C. organizó un Congreso para exponer a la población el "problema del agua". En la reunión se explicó la diferencia del costo en un sistema y otro, la dependencia del SIAPA del Lago de Chapala, el cual está en peligro de erosión, la calidad del agua de los pozos profundos, los procedimientos técnicos para perforar un pozo y su costo. Lo más importante, socializar distintos mecanismos que permiten el ahorro del agua, como indicar los horarios recomendables para regar, no lavar cocheras y banquetas con manguera, la instalación de regaderas ahorradoras de agua, el cambio a sanitarios con cajas pequeñas, cerrar la llave mientras se enjabona, rasura o lava los dientes, colocar un balde en la regadera mientras sale el agua caliente y, sobre todo, detectar fugas de tuberías y aljibes.

⁴ Hasta hace muy pocos años, no existían en la colonia medidores de agua. Se cobraba una cuota fija de acuerdo a tres clasificaciones que se establecían por el tamaño de la finca y el uso del suelo. Es decir, los dueños de casas grandes y con alberca llegaban a pagar casi la misma cantidad que otros que habitaban en casas más pequeñas. Este sistema funcionó cuando los habitantes de la colonia eran pocos, no así cuando comenzaron a fraccionarse los terrenos lo que provocó la densificación del uso del suelo.

lonia. En la actualidad a la colonia se le conoce por sus rosas; sin embargo, es hasta 1961 cuando el señor Vicente Campos, en ese momento encargado de esta comisión, propone llenar de plantas con flores los camellones de la colonia, la famosa Glorieta de Chapalita, que actualmente se usa para celebrar sus fiestas patrias, se encontraba prácticamente abandonada. Alicia Aldrete describe a la glorieta en los sesenta de la siguiente manera:

En 1960 era un parque de diversiones. Columpios, areneros (tierreros, más bien), pista para patinar, aros de metal y el resbaladero más grande de Guadalajara, con varios accidentes en su historial. La decoración era con personajes de Walt Disney. El velador del parque vendía raspados y morelianas, además de cobrar la entrada. [Siglo XXI, 1991:4]

Si bien en los archivos de la Asociación se encuentra poca información sobre la condición de los espacios verdes en los sesenta y setenta, a principios de los ochenta, la glorieta Chapalita se convirtió en un tema obligado durante las sesiones por la controversia que generó la instalación de un tianguis que, desde el punto de vista de muchos vecinos, degradaba la imagen urbana de la colonia. Este tianguis era principalmente de "fayuca" y atraía a gente de la zona y de la ciudad en su conjunto. Todos los domingos los habitantes de Chapalita sufrían por el congestionamiento del tráfico y los lunes, de una gran cantidad de basura. Esta historia es interesante porque muestra cómo, gracias al esfuerzo de la asociación y de los vecinos de la colonia, lograron sacar adelante la remodelación de la glorieta como un proyecto que buscaba mejorar la imagen urbana y la calidad de vida en la colonia.

Los esfuerzos de la asociación y de los vecinos no eran suficientes para solventar la remodelación de la glorieta, por lo que en 1979, invitaron al entonces presidente municipal de Zapopan y a los medios de comunicación "para que viera cómo queda la glorieta después del tianguis". Después de su visita le pidieron que lo reubicara. La respuesta de las autoridades fue favorable, pero les solicitó formar una comisión para que de manera conjunta colaboraran para su remodelación. Esta comisión organizó eventos y comenzó una colecta entre vecinos y dueños de negocios en la colonia. Querían instalar un kiosco, lámparas iguales a las del Parque de la República, sembrar pasto y plantas, adoquinar los caminos y colocar bancas para los paseantes. Decidieron rescatar el lugar y convertir la glorieta en un espacio para presentar audiciones los domingos con la banda del estado, estudiantinas y bandas populares. En este proceso las mujeres comenzaron a jugar un papel muy importante, hasta ese momento habían estado casi ausentes en la organización vecinal.

EL PAPEL DE LAS MUJERES EN EL CUIDADO DE LA COLONIA

Durante la primera época las mujeres participaban poco o nada en el Consejo de la asociación. Es hasta 1978 cuando se nombra como consejera a la señora Luisa Sapién de Morín. Antes había prevalecido una visión muy acotada sobre el papel que deberían jugar las mujeres en las tareas vecinales, esta perspectiva se había asumido por ellas mismas; por ejemplo, cuando la señora Mena y Mena renunció a su cargo como Consejera suplente argumentó que “las labores del hogar le impedían participar activamente en la asociación”. Los hombres, durante su tiempo libre, supervisaban y participaban en las tareas de revisar los pozos de agua, en negociar con las autoridades los permisos y apoyos necesarios, y se reunían en la noche para discutir los problemas que enfrentaba la colonia. En cambio, las mujeres que comenzaron a participar en el Consejo se dedicaron a formar el Comité de damas de la colonia y se encargaban de las labores “femeninas”, como organizar los convivios de Navidad, de difusión y prensa, y de organizar las actividades culturales. El proyecto de la remodelación de la glorieta les abrió un espacio que les permitió ganar un lugar importante al interior de la organización. A partir de ese momento, comenzaron a cuestionar algunas medidas adoptadas por el Consejo, exigían transparencia en el uso de los recursos y se preocupaban por mantener limpia la colonia y cuidar su imagen.⁵ Sin embargo, su principal tarea era la de apoyar las actividades culturales. Estas mujeres se organizaban para realizar eventos y recabar fondos para las distintas obras de construcción que requería la colonia.⁶

Un ejemplo de la participación femenina en los asuntos vecinales es el caso de la señora Griselda Flores de Licona quien fue nombrada Consejera suplente en 1983. A partir de este momento y hasta 1989, participó activamente como miembro del Consejo de la Asociación. La señora Licona visitaba las oficinas del gobierno estatal y municipales para solicitar la participación de distintas bandas de música durante los conciertos en la glorieta. Le pidió al Consejo la instalación de un equipo de sonido en la glorieta. Para convencerlos, donó diez mil pesos y solicitó un permiso para recabar los fondos que faltaban para la compra. Una de sus principales responsabilidades era organizar las clases de pintura en el Centro Cultural, cuando fue neces-

⁵ Por ejemplo, la señora María Concepción viuda de Loza, el 7 de mayo de 1979, preguntó si ya se contaba con el servicio de policía adecuado; el 16 de agosto de 1982, la señora Mena y Mena se inconformó por el aumento de cuotas. El 18 de octubre de 1982, la señora Miriam Bernal de Vázquez se quejaba de la apertura de una vinatería en la esquina de la avenida Guadalupe y San Gabriel. Ella, al igual que otras mujeres de la colonia como la señora Sara Elena Sánchez, se oponía la proliferación de comercios y escuelas en la colonia.

⁶ Por ejemplo, la señora María Ester de Gutiérrez, en representación del Comité de Damas de la colonia, le entregó al Consejo de la asociación la cantidad de 17 mil pesos para el Parque Pinocho, y junto con María Ester de Gutiérrez e Inés de López recabaron fondos para construir la terraza del Centro Cultural.

rio, tomó fotografías del local para negociar con las autoridades municipales la contratación de más maestros de pintura debido a la gran demanda de la población, y para conseguir muebles y dotar de la infraestructura adecuada a las instalaciones del Centro.

EL CUIDADO DEL MEDIO AMBIENTE Y LA LUCHA POR MEJORAR LA CALIDAD DE VIDA METROPOLITANA

La preocupación de la asociación Residentes de Chapalita, A.C., y de los vecinos de Chapalita, por cuidar el medio ambiente, apoyar los centros culturales y las actividades sociales y deportivas de la colonia, responde al interés por mejorar la calidad de vida en las grandes ciudades. El proyecto de la glorieta, el cuidado de los camellones y calles de la colonia como la promoción de las actividades culturales y deportivas, son variaciones de un mismo tema: vivir mejor y cuidar la imagen urbana. Por esto, los vecinos también interpusieron quejas y demandas contra el congestionamiento de tránsito que generan las escuelas. Les molesta la proliferación de comercios, la apertura de nuevas sucursales de bancos y se oponen a convertirse en una opción de esparcimiento o de paso para el resto de la ciudad. Como en otros casos, se confirma que las organizaciones vecinales se caracterizan por su carácter local.

Sin embargo, para vivir mejor en las grandes ciudades se vuelve central que sus habitantes asuman el derecho-responsabilidad de colaborar, negociar y demandar de las autoridades municipales una política de desarrollo urbano equilibrado y eficiente que busque mejorar las condiciones de vida de los metropolitanos.

La asociación Residentes de Chapalita, A.C. destaca porque ha funcionado durante casi 50 años. A pesar de ser una colonia residencial donde habitan sectores de la clase media y media alta, la organización se formó para dotar de servicios a un fraccionamiento que en sus inicios se encontraba alejado de la ciudad. Los vecinos de Chapalita con su cuota pagan menos por el agua y obtienen servicios de mejor calidad que en otras partes de la ciudad. La asociación logra mantener la colonia limpia, implementar un programa ecológico que embellece el lugar, construye y conserva los espacios deportivos y culturales para los habitantes de la colonia; busca atender los problemas de inseguridad y dar respuesta eficiente y rápida a cualquier eventualidad. El viejo sueño de convertirse en un "municipio autónomo", en la actualidad se traduce en ese interés por cuidar su colonia. Una labor cotidiana, laboriosa y constante que ha sido posible debido a la voluntad y el interés de los vecinos por organizarse y participar en la organización. No por esto la Asociación se encuentra exenta de conflictos a su interior. Uno de los asuntos pendientes es dar

mayor reconocimiento a la participación de las mujeres, que se traduzca en oportunidades más equitativas en la toma de decisiones para lograr construir no sólo mejores lugares donde vivir, sino también espacios plurales de colaboración que son la base para el fortalecimiento de la democracia que se arraiga en lo cotidiano.

BIBLIOGRAFÍA

Augé, Marc

1993 *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa.

Choay, Françoise

1970 *El urbanismo. Utopías y Realidades*, Barcelona, Editorial Lumen.

López Moreno, Eduardo

1996 *La vivienda social: una historia*, Guadalajara, México, RNIU, U. de G.

López Portillo, Juan Miguel

1986 "Chapalita en el tiempo", en *Nueva Chapalita: imagen de su gente*, año 1, núm. 2, publicación mensual independiente, Guadalajara, México, octubre, pp. 6 y s.

Palomar, Juan

1991 "Una utopía razonable", en *Siglo XXI* (prensa), 23 de diciembre.

Ramírez Saiz, Juan Manuel (coord.)

1998 *¿Cómo gobiernan Guadalajara? Demandas ciudadanas y respuestas de los ayuntamientos*, México, Miguel Ángel Porrúa.

Residentes Chapalita A. C.

1985 *Estatutos*.

1997 *Informe de actividades*.

Safa Barraza, Patricia

1998 *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México. Un estudio sobre la construcción de las identidades vecinales en Coyoacán*, México, Porrúa, CIESAS, UAM.

Siglo XXI (edit.)

1991 "La glorieta", en "Crónica", 23 de septiembre.

Ward, Peter

1991 *México: una megaciudad. Producción y reproducción de un medio ambiente urbano*, México, CNCA, Alianza Editorial (Los noventa).

El centro de Tlalpan: entre la transformación y la conservación*

Adriana Aguayo**
Mariana Delgado***

RESUMEN: *En este trabajo se pretende explicar los cambios urbanos impulsados por el Programa de Revitalización del Centro Histórico de Tlalpan en vigencia desde 1997. Los distintos proyectos emprendidos dentro del Programa en diversas áreas abrieron la discusión entre diversos sectores; en particular, entre habitantes y autoridades delegacionales quienes sostienen visiones encontradas sobre el uso y la significación tanto del patrimonio como de los espacios públicos en general.*

ABSTRACT: *The present article is meant to explain the ways urban changes have taken place as a result of Tlalpan's Historical Center's revitalising program operating since 1997. The different projects enterprised within the Program in diverse areas led many social groups to discuss their different points of view. Especially, locals and their authorities have found that they sustain opposed views concerning the use and signification of patrimony as well as public space in general.*

El centro de Tlalpan es una colonia de 256 hectáreas y 25 manzanas, se ubica al sur del Distrito Federal, está enmarcado por las avenidas Insurgentes, San Fernando y calzada de Tlalpan. Durante la Colonia fue fundado nuevamente por los dominicos con el nombre de San Agustín de las Cuevas. El centro de Tlalpan conserva la cuadrícula impuesta mediante una ordenanza de Felipe II en 1573 a todas las ciudades del imperio español.¹ Conserva también algunos de los edificios contemporáneos a la traza, aunque la mayoría pertenecen a los siglos XIX y XX.

* Este artículo se presenta como producto parcial del trabajo realizado dentro del proyecto: Vecinos, barrios, colonias y pueblos en dos contextos urbanos de México: el sur del Distrito Federal y la Zona Metropolitana de Guadalajara, Jalisco, financiado por CONACyT.

** ENAH

*** UAM-I

¹ "El plan de cada lugar, con sus plazas, calles y sus conjuntos de edificaciones, ha de perfilarse mediante la medición a cordel, empezando por la plaza mayor, de la cual han de partir las calles que lleguen a las puertas de la ciudad y desemboquen en las principales rutas, dejando además espacio abierto para que si creciera la ciudad, siempre pueda extenderse de forma simétrica". ["Reales Ordenanzas sobre la construcción de nuevas ciudades", citado en Sennett, 1990:70]



La plaza mayor del centro de Tlalpan —o Plaza de la Constitución— tiene su origen en la misma ordenanza, según ésta la plaza habría de ser el punto de partida en torno al que gira toda la zona, en los aspectos urbano, político, económico y social. Simboliza, por tanto, el centro de poder por antonomasia. Esa es la razón por la que los edificios más ostentosos se encuentren a su alrededor: resabio de un pródigo pasado colonial como pueblo de fincas y haciendas, los cascos se alzan soberbios bajo las renovadas capas de pintura.

Esta zona agrupa a la mayoría de los comercios de la colonia que, por lo general, son de mediana y baja jerarquía:² abarrotes, papelerías, sastrerías, estéticas, farmacias, etcétera, todos ellos destinados a un consumo casi local. Desde luego, aquí se encuentra el mercado de La Paz, uno de los más antiguos de la ciudad de México.

Más al sur, donde acaban los letreros que denominan las calles históricas, se

² El uso de suelo comercial se divide en tres categorías que corresponden a la jerarquía de los productos, es decir, a su frecuencia de compra y a su mercado de umbral: a) jerarquía baja (productos cotidianos, locales y vecinales), b) jerarquía media (se compran con menos frecuencia que los anteriores y se ubican en locales dispersos), c) jerarquía alta (mercancías más especializadas que se encuentran en locales aún más dispersos).

acaba también la pompa. Los edificios son más sencillos, no sobrepasan los dos niveles, aunque eventualmente aparecen siempre los grandes muros y sus grandes puertas; cuando éstas se abren se pueden entrever grandes casas y grandes jardines, o grandes conjuntos de condominios. Con frecuencia, se descubren grandes conventos. El centro de Tlalpan está lleno de conventos y noviciados, casas para varones y casas de retiro; desde luego, también está lleno de monjas.

LOS CAMBIOS

En principio, el centro de Tlalpan es un espacio físico, pero este espacio físico en particular es ante todo un espacio construido, es un conjunto de calles, casas, monumentos, etcétera. En el que originalmente era un espacio natural, han intervenido una serie de actores (planeadores urbanos, ingenieros, arquitectos y espontáneamente los mismos pobladores como autoconstructores) que le han dado, con el tiempo, una configuración especial, es decir, una imagen, que a decir de todos puede resumirse como colonial o pueblerina. Hay una serie de rasgos recurrentes del discurso local, que "se constituyen en típicos a partir de un pasado y una memoria colectiva que se vinculan a ciertos grupos del lugar, los que portan la visión legítima", ineludiblemente, los habitantes originarios. [Lacarrieu, 1998:53]

En la memoria de los habitantes de Tlalpan encontramos una serie de imágenes idílicas que dan cuenta de estos rasgos, pero también de lo que se ha venido a constituir en "tradición". Los habitantes construyen cada una de ellas cuidadosamente, deteniéndose de continuo en detalles y anécdotas, recurriendo a memorias propias y ajenas —falsas o verdaderas— para conseguir, finalmente, una glorificación minuciosa del pasado. Juntas, estas imágenes resultan en un cuadro de abundancia y de paz.

Se tiene así, un entorno natural que propiciaba la prosperidad local desde tiempos prehispánicos,³ que no fuera menos benéfico para los pobladores de las épocas colonial e independiente, que encontraban en Tlalpan un sitio excelente para fincas y huertas. Las últimas, por cierto, son un elemento importante, pues entre ellas y los grandes muros que las circundaban se cifraba la paz. Tanto más cuanto gran parte de las huertas pertenecían a los conventos y monasterios de la zona.

A este noble medio correspondía, claro está, una población igualmente noble: los tlalpenses se solazan siempre que hablan de la alcurnia de sus habitantes, desde la colonia y hasta el siglo XX allí han habitado personajes notables como el virrey de Mendoza, el conde de Vivanco, el conde de Castorena, el conde de Regla, sor Juana

³ Los habitantes jamás dejan de lado el dato cuicuilca: "... los cuicuilcas, éstos fueron los primeritos de todo el valle, los de la pirámide que está ahí por Periférico". [L. A., 72 años, originario del centro de Tlalpan]

Inés de la Cruz, durante el virreinato; Guadalupe Victoria, Vicente Guerrero y otros personajes llegaron con la independencia de México; más tarde, el general Santa Anna y su séquito de allegados se reunían en Tlalpan para organizar apuestas y juegos diversos y participar de las famosas fiestas de Pascua, y poco después, los emperadores Maximiliano y Carlota hacían lo mismo; incluso Porfirio Díaz está en la lista de los notables: “Fíjese usted, ahora está todo empolvado, pero Don Porfirio era el padrino de mi mamá, y bailó en esta sala”. [M., 78 años, originario del centro de Tlalpan]

Para tan honorables residencias y visitas hay dos causas principales, además del buen clima. La primera es la situación de Tlalpan que fue siempre un centro político de importancia al sur de la capital; la segunda es su situación geográfica, a sólo 28 kilómetros de la ciudad de México, Tlalpan fue—y es todavía— parte de la ruta que comunica a la capital con los estados de Morelos y Guerrero, de ahí que el paso de los notables fuera tan previsible como el de los productos agrícolas—y presumiblemente también los artesanales— de los pueblos aledaños y el de las mercancías que venían o iban hacia la costa del Pacífico.

De la conjunción de todas estas remembranzas, imágenes y datos resulta un cuadro idílico, pero con la vulnerabilidad de todos los idilios. Pues sucede que la modernización, que había entrado de lleno a mediados del siglo XX, a decir de los tlalpenses, trajo innumerables problemas. Simplificando, podríamos decir que lo que los habitantes del centro de Tlalpan entienden por modernización se refiere sobre todo a la inmersión de lo que antes era un pueblo independiente e importante en las dinámicas de una ciudad desbordada. No obstante, aún hay empeño:

Lo que me gusta es que camina uno por sus calles y se siente uno como en provincia, fuera totalmente del D. F. Entonces, eso se ha tratado de conservar al máximo, esa tranquilidad se ha perdido entre paréntesis, pero todavía algo se conserva. [G., 65 años, originaria del Centro de Tlalpan]

Recientemente una serie de medidas promovidas por la delegación dentro del marco del Programa de Revitalización del Centro Histórico, amenazaron con modificar esta imagen tradicional, así como lo que aún queda de las formas y los usos locales del espacio público:

Es como todo, ¿por qué tienen que exagerar? Si ponen uno o dos, que le dieran permiso a uno o dos restaurantes estaría bien, pero ya los están atiborrando. ¿Qué va a pasar? Que no vas a encontrar dónde estacionarte, que vas al mercado y ya no vas a encontrar lugar, ya no está el mismo monito que te cuidaba el coche de hace 10 años. ¿Por qué? Porque van creciendo las cosas, van dando muchos permisos y entonces empiezan a poner locales y locales y entonces ya nos llegó el mundo de gente, ¿no? [D., 50 años, originaria del Centro de Tlalpan]

En 1998 se impulsa el Programa de Revitalización del Centro Histórico de Tlalpan, cuyo antecedente directo está en la Zona Especial de Desarrollo Controlado (ZED-DEC) de 1987, que básicamente se limitaba a legislar los usos de suelo y se limitaba a mantener bajo control las irregularidades en la construcción. El nuevo programa, más ambicioso, propone cuatro proyectos: un proyecto urbano,⁴ un proyecto de regulación de los usos de suelo existentes,⁵ un proyecto de infraestructura cultural y comercial del Centro Histórico y un proyecto de rescate de la memoria histórica y las tradiciones orales de la zona. Dejaremos de lado los primeros dos proyectos para abocarnos al tercero y al cuarto, que son los que más conciernen a nuestro estudio.

INFRAESTRUCTURA CULTURAL Y COMERCIAL DEL CENTRO HISTÓRICO

Para la implementación de infraestructura cultural y comercial del Centro Histórico, el primer argumento es el de la racionalización del uso público del patrimonio como alternativa para su conservación.

En este sentido —afirma el proyecto— con la construcción de una trama de edificios públicos que promuevan una oferta cultural importante y de primera calidad no sólo se busca subsanar un déficit en la oferta cultural de calidad que hay en la delegación, sino también asegurar un uso público de los edificios patrimoniales, los cuales pertenecen, por naturaleza, a la sociedad. [GDF 1998:3]

En esta afirmación hay un segundo argumento que trasciende el planteamiento inicial, se trata, más que de racionalizar, de refuncionalizar el destino de los espacios patrimoniales. Este argumento es, en gran medida, el que da sentido a los subproyectos siguientes:

- El parque Juana de Asbaje en la calle Plaza de la Constitución, que se sitúa a un costado del zócalo, o jardín central, en el edificio que fue un hospital psiquiátrico y que llevaba varios años abandonado. Actualmente el parque presta parte de su terreno como estacionamiento al aire libre mientras espera la realización de dos ambiciosos proyectos, un plan de remodelación que incluye un muestrario de las especies vegetales locales en medio de una simulación de la geografía delegacional y prevé la utilización de multimedia para ilustrar a sus visitantes, y la cons-

⁴ Incluye un diagnóstico urbano, la solución del problema de la red de agua potable, el mejoramiento del tráfico vehicular y la renovación de la imagen urbana.

⁵ Su objetivo es consolidar la vocación habitacional del centro de Tlalpan realizando pequeñas alteraciones que permitan ampliar los equipamientos públicos necesarios.

trucción de un centro comercial-cultural que alojará librerías, cines, galerías y restaurantes y tendrá un estacionamiento subterráneo lo suficientemente grande como para satisfacer la demanda del centro mismo y de los locales de la plaza.

- El Instituto de Investigaciones Culturales sobre América Latina, ya inaugurado junto a la Plaza de la Constitución, en la llamada Casa Frisaac. Otro proyecto ambicioso del Instituto prevé ofrecer diversos cursos con la colaboración de varias instituciones reconocidas y ser la sede de conferencias y ciclos, para lo que cuenta con un auditorio y salas multimedia.

El Corredor Cultural, inaugurado el 20 de enero de 2000, sigue el modelo de otras colonias —como la Roma o Polanco— en las que la iniciativa privada se había encargado de alinear la oferta cultural; en Tlalpan, la Delegación convocó a diversas instituciones educativas, privadas y culturales a actuar conjuntamente dentro del marco de un proyecto cultural unificado destinado a concentrar públicos propios y extraños en torno a “una amplia gama de actividades de recreación, esparcimiento y cultura”. [GDF, 2000]⁶

Entre los beneficios esperados de este concierto institucional y privado están:

[. . .] crear un medio de difusión que incluya una magna cartelera que dé a la ciudadanía una oferta cultural de alta calidad; organizar actividades itinerantes que recorran los distintos espacios culturales de la demarcación [. . .]; apoyar sustantivamente la actividad cultural del Distrito Federal; convocar a la comunidad a participar activamente en las tareas culturales de su comunidad, privilegiando el respeto y mantenimiento de las expresiones originarias de esta zona de la ciudad; hacer llegar a la población espectáculos que anteriormente cada uno de estos espacios se veía limitado a proporcionar [. . .] como son exposiciones internacionales, conciertos masivos y festivales de toda índole; hacer uso de los nuevos espacios adquiridos por la delegación, tales como el Parque Juana de Azbaje y la Casa Frisaac [. . .]; obtener donativos deducibles de impuestos que [. . .] permitan al corredor mantener un alto nivel de calidad y una independencia de las voluntades gubernamentales o privadas. [*Ibid.*]

RESCATE DE LA MEMORIA HISTÓRICA Y LAS TRADICIONES ORALES DE LA ZONA

Se hará cargo de abordar el patrimonio intangible: hábitos y costumbres, historias, y leyendas, en general, las tradiciones orales de la zona, con el fin de restaurar también “la memoria a través de una serie de acciones que tienen como objetivo dar a

⁶ Cito una lista de instituciones participantes: el Centro Cultural Casa de las Campanas, el CIESAS, el Colegio de Ingenieros Civiles de México, la Casa de la Cultura de la Universidad Autónoma del Estado de México, el Centro Cultural Ollin Yolitzli, la Orquesta Filarmónica de la Ciudad de México, el Centro Comercial Plaza Galerías y la Casa de la Cultura de Tlalpan.

conocer la trama simbólica y cultural que da sentido y cohesión a los habitantes del centro". [*Ibid.*] Se trata de afinar la identidad de la zona para que pueda asimilar las transformaciones del entorno urbano; para ello, se han creado los siguientes proyectos:

- Proyecto de recuperación de la tradición oral del centro de Tlalpan con el "Archivo de la palabra" del Instituto de Investigaciones doctor José María Luis Mora. Se espera concretar los resultados en un libro, un video y un CD-ROM.
- Se creará un foro internacional sobre centros históricos con el fin de intercambiar experiencias en el ámbito de la conservación del patrimonio. Se prevé la participación del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), la Organización Educativa, Científica y Cultural para las Naciones Unidas (UNESCO) y el Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS).
- Se realizará el Encuentro Nacional de Cronistas de México con sede en Tlalpan.
- Se promoverá que la UNESCO declare al centro histórico de Tlalpan como patrimonio cultural de la humanidad.

Desde que iniciaron las obras, la idea prevaleciente entre los habitantes del Centro es que estas transformaciones provocarían una serie de conflictos: incremento del tráfico y de la población flotante, inseguridad y deterioro ambiental.

Los viejos establecimientos comerciales, ante la aparición de numerosos restaurantes en la calle Plaza de la Constitución, debieron sumarse a la revitalización tan rápido como crecía su competencia, adaptando su tradicional sencillez al nuevo discurso, dejaron a un lado la vieja sobriedad para llenar sus paredes de colores brillantes y sus interiores de muebles más estilizados, tratando siempre de mantenerse dentro de la línea tradicional que, según ellos, le corresponde a un centro histórico. El ejemplo perfecto es la antigua fonda "Los portales", donde se vendían quesadillas y comida corrida. El local fue pintado, ampliado y se le hicieron algunos cambios interiores, en el área donde se cocina se sustituyó el comal por una cocina al centro del lugar, parecida a las que se encuentran en las taquerías. Sin embargo, se continúan sirviendo comidas corridas y quesadillas. Otros encontraron su nueva veta comercial en la explotación de su propia antigüedad, como es el Billar de la calle Madero, al que anteriormente sólo asistía gente mayor, era un local viejo y poco apreciado. Este local fue remodelado y en su fachada se escribió "El Tradicional" desde 1943 y a él asisten ahora principalmente jóvenes.

Con todos estos cambios, además del sentimiento de inseguridad y del posible conflicto que llegaría junto con los visitantes, comenzó a pensarse aún más en la conservación y el patrimonio. Existían ya desde hace tiempo, dos asociaciones vecinales dedicadas a vigilar y a luchar por la conservación de la zona. Ambas se intere-

saron por cuidar que los nuevos proyectos de construcción de viviendas cumplieran con las disposiciones oficiales relativas al estilo arquitectónico permitido, el cual pretende que la zona conserve su estilo "colonial". Además vigilan que no se permitan construcciones con usos de suelo prohibidos en la zona, y participan en las actividades que los centros culturales, la delegación y la iglesia promueven y que se consideran típicas.

Sin embargo, ahora no sólo las asociaciones estaban al pendiente, sino que todos los habitantes de la colonia se preocupaban y comentaban los proyectos que se decía realizaría la delegación. La gente se opuso en un principio pues pensaron que los problemas serían grandes. Ahora se dan cuenta que los visitantes no son tantos como esperaban y el problema del tránsito pudo solucionarse con un par de estacionamientos. Hay quienes están contentos con los nuevos cambios y piensan que éstos le dan nueva vida a la colonia, que tanta falta le hacía. Aunque los más reacios consideran que deben seguir alertas, pues el giro que dio la colonia apenas empieza y falta ver cómo continuará.

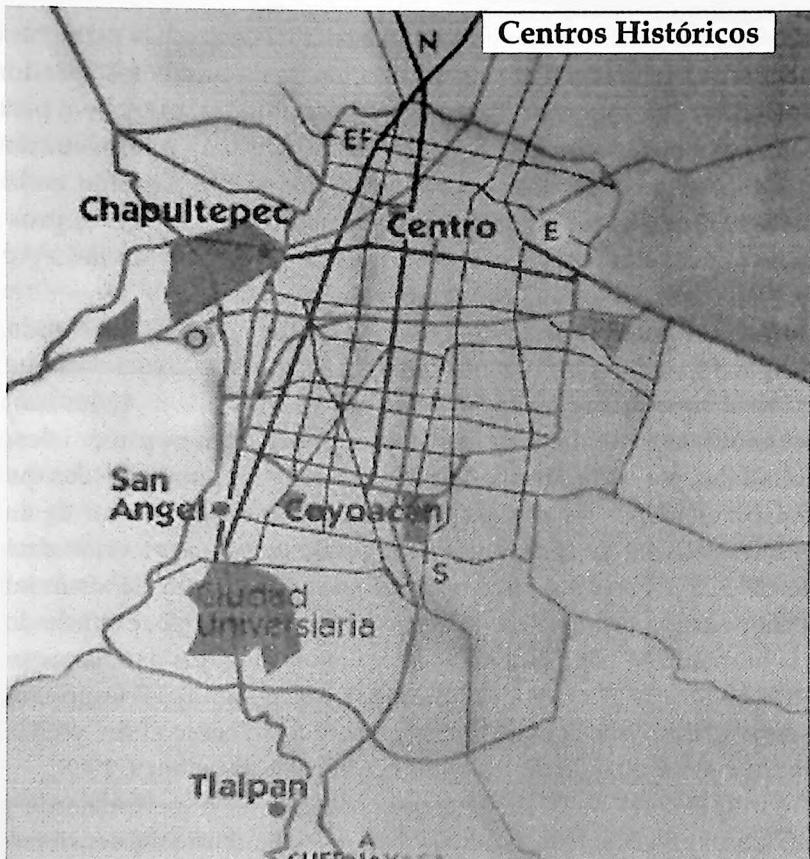
LA DISCUSIÓN EN TORNO AL ESPACIO PÚBLICO Y LOS CENTROS HISTÓRICOS

La ciudad en su conjunto es susceptible a los cambios en la valoración de sus espacios construidos, que a su vez generan nuevos cambios en la percepción que se tiene de estos espacios, pero sobre todo, trastocan la experiencia del espacio urbano y las prácticas que en él tienen lugar. Quizá donde son más visibles es en los centros históricos, y Tlalpan es precisamente un centro histórico. Desde el 24 de noviembre de 1986 se le da el título de Centro Histórico o Zona de Monumentos Históricos al concentrar 75 monumentos catalogados por el INAH. De los edificios que están sobre todo en los alrededores de la plaza, la mayoría son aún, como lo eran originalmente, casa habitación, aunque muchos alojan a los religiosos y otros más a las autoridades civiles.

Ahora bien, ocuparse del patrimonio es ocuparse de todo el proceso social en el que éste se conforma como tal, desde el momento primero de su selección hasta el

⁵ Por ejemplo, la señora María Concepción viuda de Loza, el 7 de mayo de 1979, preguntó si ya se contaba con el servicio de policía adecuado; el 16 de agosto de 1982, la señora Mena y Mena se inconformó por el aumento de cuotas. El 18 de octubre de 1982, la señora Miriam Bernal de Vázquez se quejaba de la apertura de una vinatería en la esquina de la avenida Guadalupe y San Gabriel. Ella, al igual que otras mujeres de la colonia como la señora Sara Elena Sánchez, se oponía la proliferación de comercios y escuelas en la colonia.

⁶ Por ejemplo, la señora María Ester de Gutiérrez, en representación del Comité de Damas de la colonia, le entregó al Consejo de la asociación la cantidad de 17 mil pesos para el Parque Pinocho, y junto con María Ester de Gutiérrez e Inés de López recabaron fondos para construir la terraza del Centro Cultural.



último de su uso y apropiación por parte de la sociedad. No es una ocupación libre de problemas, pues todos los momentos están marcados por el conflicto. Parte del conflicto tiene su origen en la selección de los bienes. Esta selección ha corrido por cuenta de los sectores hegemónicos de nuestra sociedad; partiendo de esto, no es difícil entender que los bienes seleccionados hayan sido en todo caso aquellos provenientes de sectores hegemónicos. Ese es el caso de los centros históricos, cuyo origen colonial es argumento suficiente para situarlos dentro del catálogo elitista de los bienes patrimoniales.

La circunstancia patrimonial de los centros y barrios antiguos es relativamente nueva, pues, como nos dice Monnet [1995], no son más de treinta los años que lle-

⁷ La capacidad de sustentación es interpretada en los estudios de turismo como el número máximo de personas que pueden usar un lugar sin una alteración no aceptable en el medio físico y un descenso no aceptable en la calidad de la experiencia vivida por los visitantes en el área de destino. [Mathieson y Wall, *cit.* en Santana, 1998:84]

van como centro del interés colectivo. En el caso de México, las primeras legislaciones se abocaron exclusivamente a la protección de monumentos aislados (obras de arte y antigüedades, según su denominación decimonónica), ya sea para protegerlos (1825), para evitar su exportación (1827) o bien para administrarlos (en el caso de los bienes religiosos, tras su expropiación por parte del Estado, en 1859). No fue sino hasta 1930 que las zonas de monumentos (incluyendo a los centros históricos) se incorporaron a la legislación, para quedar ratificados en la Ley de 1934. [Melé, 1998]

En la convención internacional de 1972, se establece que “la humanidad en su conjunto [es] la depositaria indivisible de todas las grandes creaciones que constituyen hitos en la aventura universal” [Mayor, *cit.* en Melé, 1998:14], los centros históricos encuentran la posibilidad de apelar a otras instancias patrimoniales además de la nacionalidad, con el fin de acceder a las ventajas supranacionales que representa el registro en la lista del patrimonio de la humanidad. Además de una “convalidación internacional de las políticas y legislaciones de protección de los estados” [Melé, 1998:17], el registro implica el acceso al Fondo para el Patrimonio Mundial y a la cooperación técnica de especialistas. En este sentido, el título de “patrimonio de la humanidad” significa mayores y mejores medios para la preservación de los centros históricos (o zonas de monumentos en general); el riesgo está en caer en el conservadurismo que considera a la preservación como el fin, y no el medio para un disfrute generalizado de los bienes culturales. [Machuca, 1988]

El prestigio que concede el registro se constituye en otra ventaja de grandes alcances, en tanto industrias como la turística son particularmente sensibles al valor simbólico de lo universalmente considerado como monumental; según Machuca, “más del 50% de los turistas se deciden por visitar atracciones arqueológicas, históricas y naturales”. [*Ibid.*:39]

En el caso del centro histórico de Tlalpan, cuando el Programa de Revitalización promueve la declaratoria de la UNESCO en realidad pretende asegurar la conservación de la zona, ya que:

[. . .] debido a la multiplicidad de los elementos [presentes en los centros históricos] y a la presión del crecimiento urbano, se trata del tipo de bienes más difícil de proteger”. [Melé, 1998:16]

El formar parte del catálogo global de bienes patrimoniales y por tanto pertenecer al circuito internacional de zonas turísticas es un objetivo que está fuera del alcance del Programa de Revitalización. Por cuestiones de infraestructura, pero también porque el centro histórico de Tlalpan no es una zona monumental de grandes dimensiones, tanto cuantitativa como cualitativamente, es decir que el entorno tlalpense no presenta la suficiente “capacidad de sustentación”,⁷ entendida como “la

capacidad para soportar un determinado número de individuos y sus actividades". [Santana, 1998:84]

Sin embargo, sí puede constituirse en una alternativa local para la oferta cultural y de esparcimiento de la ciudad de México, disminuyendo la carga que pesa sobre otros centros históricos similares, en particular San Ángel y Coyoacán, con quienes comparte un pasado de pueblo colonial aledaño y un presente de centro histórico. En esta coyuntura compartida se cifra el destino de las tres zonas, que al dotarlos de una "identidad urbano-histórica" los hace "ideales para el desarrollo de cierto tipo de servicios culturales y comerciales". [Safa, 1998:196] Debido a su proximidad con el centro de la ciudad, San Ángel y Coyoacán cedieron antes a la demanda de espacios culturales periféricos; por otro lado, la mayor capacidad de sustentación de Coyoacán y su carácter de "espacio histórico hacedor de cultura y educación, morada de intelectuales, artistas, de personajes históricos y políticos" [*ibid.*:112] le han ganado un lugar en las guías turísticas más importantes [Planet, 2000:194-198]; lo mismo, en menor medida, ha sucedido con San Ángel. [*Ibid.*:192-193] El aumento de población y la falta de otros centros periféricos de esparcimiento y recreación de características semejantes han propiciado la saturación cada vez más evidente de estos dos espacios.

CONCLUSIÓN

Para las autoridades delegacionales el programa de revitalización se enfocó hacia cómo revertir el daño material del centro histórico y la deficiencia cultural de la delegación de Tlalpan, pues a pesar de ser la delegación más grande del Distrito Federal no cuenta con ninguna galería ni teatro. La oferta cultural antes de la realización de este proyecto era ofrecida solamente por la Casa Chata y la Casa de las Campanas. Por tanto, el programa comprende, no sólo el mejoramiento habitacional y de infraestructura, sino también la refuncionalización de los edificios históricos. La novedad de este planteamiento reside en el cambio de mirada —a la que llamaremos dinámica, en oposición a una mirada estática—; sobre el patrimonio, si antes las políticas oficiales se enfocaban principalmente en la conservación de los monumentos históricos, ahora el objetivo trasciende esta tarea al volverlos objetos de un uso público más extensivo, en el que participan (desde su remodelación hasta su utilización) distintos sectores ciudadanos, en principio, las autoridades y los habitantes, pero también (y quizá este es uno de los puntos más álgidos de la discusión) el sector privado.

Este nuevo planteamiento es el causante del malestar entre los habitantes del centro de Tlalpan, acostumbrados a la idea de conservación del patrimonio como un fin en sí mismo. Consideran que si bien este programa ofrece una alternativa de

cultura cercana, esta zona es primordialmente habitacional y no un centro cultural ni comercial, por lo que la atracción de personas ajenas a la zona que vengan a disfrutar de la oferta cultural, traerá graves consecuencias. El problema de fondo parece no ser una cuestión de conservación del patrimonio sino de significación del uso y la función de los espacios públicos. Para los habitantes del centro de Tlalpan es difícil aceptar la idea de un espacio en el que converjan un sinnúmero de actividades recreativas y de esparcimiento en los espacios públicos y éstos se conviertan en espacios de consumo cultural intensivo. A pesar de que el uso intensivo del espacio indica recuperación del espacio público, apropiación y revalorización, los habitantes de la zona lo identifican con caos, tráfico, peligro, intranquilidad, etcétera, elementos opuestos a la idea de espacio público de “perfecta higiene”, que se relaciona más con que sea un espacio agradable a la vista, libre de basura, de tráfico, de multitudes, etcétera. Sennett [1997] hace una reflexión sobre dos grabados del siglo XVIII pertenecientes a William Hogart en los cuales se relaciona la idea de contacto físico con la de orden urbano. Esta idea se encuentra radicalmente transformada en la actualidad, señala Sennett, la experiencia de multitud en la actualidad es vista como algo amenazante y peligroso y, por tanto, la falta de contacto físico entre los ciudadanos expresa un espacio seguro y ordenado.

Es posible, no obstante la moderna reticencia, lograr que orden y seguridad confluyan en el espacio público, siempre que el margen sea la tolerancia. Éste es, justamente, uno de los desafíos culturales que presenta el espacio público en tanto que no es un espacio plenamente regulado, por lo que su uso, su significación y su valor son una cuestión cultural. La diversidad de los usos es causa de eternos conflictos; sin embargo, esta misma diversidad se constituye en la riqueza de la interacción social, ya sea local o más extensa, por lo que los objetivos de una planeación urbana deben dirigirse, antes que a la neutralización de esta diversidad, a su promoción.

BIBLIOGRAFÍA

Eco, Humberto

1999 *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Milán, Bompiani, 5a. ed.

Escalona, David y Francisco Barajas

1986 *Plan de Tlalpan*, México, UNAM.

GDF

1996 *Tlalpan. Monografía*, México, GDF.

1998 Mimeo, Delegación Tlalpan.

- 1999 *Términos de Referencia. Programa Parcial de Desarrollo Urbano Centro Histórico, 2a. Etapa*, México, GDF.
- 2000 *Boletín informativo de la Subdirección de Difusión Cultural*, delegación Tlalpan, 20 de enero.

GDF/INEGI

- 1998 *Cuaderno estadístico delegacional. Tlalpan, Distrito Federal*, México.

Florescano, Enrique (coord.)

- 1997 *El Patrimonio Nacional de México*, tomos I y II, Biblioteca Mexicana, México, CFE/CNCA.

Lacarrieu, Mónica

- 1998 "A 'Madonna... yo le hago un monumento'. Los múltiples y diversos usos de la historia de la ciudad de México", en *Alteridades*, año 8, núm. 16, julio-diciembre, México, UAM-I, pp. 43-59.

Machuca, Jesús Antonio

- 1998 "Percepciones de la cultura en la posmodernidad", en *Alteridades*, año 8, núm. 16, julio-diciembre, México, UAM-I, pp. 27-41.

Melé, Patrice

- 1998 "Sacralizar el espacio urbano: el centro de las ciudades mexicanas como patrimonio mundial no renovable", en *Alteridades*, año 8, núm. 16, julio-diciembre, México, UAM-I, pp. 11-26.

Monnet, Jérôme

- 1995 *Usos e imágenes del Centro Histórico de la Ciudad de México*, México, DDF/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Padilla, Salvador

- 1999 *San Agustín Tlalpan: historias y tradiciones de un viejo pueblo (25-1999 d.C.) Colección Tu ciudad. Barrios y pueblos*, México, Consejo de la Crónica de la Ciudad de México/GDF.

Planet, Lonely

- 2000 *Lonely Planet México*, Australia, Publicaciones Lonely Planet, 7a. ed.

Rodríguez, Fernando y Catalina Rodríguez

- 1982 *Sobre tierra la tierra. Tlalpan a través del tiempo*, México, DDF.

Safa, Patricia

- 1998 *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México. Un estudio sobre la construcción de las identidades vecinales en Coyocacán, D. F.*, México, CIESAS, UAM-I, Porrúa.

Santana, Agustín

- 1998 *Antropología y turismo ¿Nuevas hordas, viejas culturas?*, Barcelona, Ariel Antropología.

Sennett, Richard

1978 *El declive del hombre público*, Barcelona, Península.

1990 *La conciencia del ojo*, Barcelona, Versal.

1997 *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, España, Alianza Editorial.

El tianguis del Chopo: un espacio alternativo en la ciudad

Olivia Domínguez Prieto*

RESUMEN: *El presente artículo pretende exponer cuáles son las características que le imprimen un carácter cultural al Tianguis Cultural del Chopo, que a la vez lo distinguen de las formas convencionales del comercio en la vía pública. Tales características incluyen las actividades que se realizan en su interior, su forma de organización, el tipo de mercancías que circulan y la manera en que interactúan sus asistentes, vendedores y organizadores.*

ABSTRACT: *The following paper attempts to expose the features that imprint a cultural dimension to the Tianguis Cultural del Chopo and that distinguish it from the conventional ways of street vending. These features include the activities practiced within the TCC, its organization, the different kinds of merchandise that can be found there and the way in which its visitors, merchants, traders and leaders interact.*

El comercio en la vía pública forma parte de la problemática que se vive en la ciudad de México, por la manera en que opera ha sido centro de polémica entre diversos actores sociales, destacando: a) los comerciantes en la vía pública y sus respectivos líderes, b) los comerciantes establecidos que ven afectados sus intereses particulares, y c) las autoridades que han intentado reordenarlo por medio de políticas urbanas pero que no han considerado en sus programas las características culturales del comercio en la vía pública y en particular, el caso específico del Tianguis Cultural del Chopo (TCC). Dicho tianguis desempeña una función dual, pues si bien se realizan en su interior intercambios comerciales (compra, venta y trueque) de mercancías y servicios relacionados con la música y en especial con el *rock*, también se llevan a cabo diferentes eventos, como exposiciones de artes plásticas y visuales, presentaciones de libros, lectura de poesía, *performances* y conciertos callejeros, la difusión de diferentes eventos y noticias por medio de su programa de radio "El *rock* sigue en el Chopo"; además de la interacción entre aproximadamente cinco mil individuos que asisten a él cada sábado y que tienen como interés común el gusto por la música.

* ENAH

El Tianguis Cultural del Chopo es un lugar donde se manifiestan expresiones culturales alternativas determinadas por elementos de identidad y cohesión en la acción de los grupos sociales, entendiendo como grupo social a un número determinado de personas que interactúan sobre una base regular, tal regularidad de interacción tiende a vincular conjuntamente a los participantes en una unidad distinta con una identidad. [Cfr. Giddens, 2000:765] De este modo se puede decir que los integrantes de este grupo social esperarán respuestas respecto a la conducta de sus miembros, que no se demandarán a quienes sean ajenos al grupo.

Existen dos perspectivas a partir de las cuales es posible analizar al Tianguis, a saber: la de los vendedores (asociados) y la de los asistentes. En la primera parte de este trabajo se desarrolla la perspectiva de los asociados y su participación en el proceso de formación del tianguis. La segunda se dedica al desarrollo de las relaciones de reciprocidad que existen entre los tianguistas y los asistentes al tianguis intentando hacer una caracterización de la esencia del mismo.

LA CREACIÓN DEL TIANGUIS CULTURAL DEL CHOPO, SU ITINERARIO A TRAVÉS DE LA TRAZA DE LA CIUDAD DE MÉXICO Y EL PAPEL DE LOS ASOCIADOS

El TCCH se instaló por primera vez el 4 de octubre de 1980 en el interior del inmueble histórico conocido como Palacio de Cristal—sede del Museo Universitario del Chopo—¹ con el nombre “Primer Tianguis de Publicaciones Musicales”, siendo en ese momento el receptor de cualquier expresión musical (en la inauguración se presentaron Angela Martínez, cantante de trova y Martín Chacón, intérprete de canciones zapotecas).

En un principio la idea del tianguis fue crear un lugar donde se pudieran exhibir discos y revistas de colección, posteriormente se inicia el intercambio mediante el trueque y por último la compra-venta.

En el mes de febrero de 1982, el tianguis fue expulsado del seno del museo debido a presiones administrativas por lo cual sus organizadores decidieron instalarse en sus inmediaciones sobre la calle de Enrique González Martínez, no obstante esta situación, los asistentes no dejaron de crecer en número, por coincidencia también se presentó la difusión en México de tendencias musicales dentro de las cuales ocu-

¹ A partir de 1913 y hasta 1964 alójó al Museo de Historia Natural, y desde 1929 forma parte de la Universidad Nacional Autónoma de México. En 1975 recibe el nombre de Museo Universitario del Chopo, donde actualmente se realizan actividades relacionadas con el arte, conferencias, obras de teatro, exposiciones y jornadas cinematográficas, que sin embargo, no tienen vínculo alguno con la organización del tianguis.

paría un lugar importante el *Heavy Metal* y el *Punk*, corrientes cuyo origen se remonta a la década de los años setenta pero que lograron una mayor difusión en la década posterior.

Por lo general, las acciones que se llevaban a cabo en el tianguis comprendían el intercambio de discos de acetato y vinil (el formato de disco compacto aún no se difundía en el mercado mexicano), el intercambio de conocimientos musicales por medio de la interacción, y la reunión de jóvenes que comenzaban a tomar la calle como medio de expresión. A pesar de que este trabajo de investigación no profundiza en lo referente a las bandas juveniles, es importante recalcar que dichas bandas se enfrentaban constantemente a la reacción de las autoridades policiales caracterizadas por la acción represiva (redadas, cateo y el uso de violencia física). En este contexto el Tianguis del Chopo se enfrentaba a la policía y a los vecinos del lugar lo cual hizo imposible su permanencia y por tal motivo en agosto de 1985 fueron desalojados nuevamente, pero lejos de desistir en la búsqueda de un nuevo territorio para su permanencia, se reubicaron en la alameda de Santa María la Rivera, aunque los resultados no fueron los esperados, porque nuevamente los vecinos del lugar con apoyo de la policía mostraron su descontento ante los recién llegados. Ese mismo año (1985) ocuparon bajo contrato de alquiler un estacionamiento en la calle Sadi Carnot en la colonia San Rafael, en él permanecieron hasta abril de 1986, y al ser expulsados de éste se instalaron en la Escuela Superior de Comercio y Administración (ESCA) del Instituto Politécnico Nacional (allí tuvieron que enfrentarse a grupos de porros), después, temporalmente, en la Facultad de Arquitectura Autogobierno en Ciudad Universitaria y en julio de 1986 en la calle de Oyamel; en la Raza se pensó que sería una localización ideal por ser una zona donde se realizan actividades industriales y porque la calle es poco transitada los fines de semana. Su permanencia en este lugar se prolongó hasta febrero de 1988 cuando se desató una batalla campal con los habitantes de una vecindad conocida como "El Nopal" quienes culpaban a algunos grupos de *punks* de "alterar" el orden del lugar, por lo que fue necesario continuar con su recorrido. De esta manera, los tianguistas encontraron una nueva opción en la calle de Saturno en la colonia Guerrero, donde permanecieron durante dos semanas para, finalmente, arribar a la calle de Aldama, entre las calles Sol y Luna en la colonia Buenavista² (donde permanecen hasta la fecha), allí elementos de carácter físico, de imagen urbana y socioeconómicos facilitan, relativamente, su localización.³ Aunado a esto, el lugar presenta características especiales como la escasa circulación de automóviles e individuos y la inexistencia de

² Generalmente se le relaciona más con la colonia Guerrero, por una parte porque la delimitación de la colonia Buenavista perteneció a la colonia Guerrero hasta la apertura de los ejes viales y por otra, debido al carácter histórico y popular de la colonia Guerrero.

³ Ambas colonias (Guerrero y Buenavista) han sido víctimas del deterioro físico a través de los años. Algunos de los factores que influyeron en este deterioro son la antigüedad del barrio, las rentas que que-

entradas a las casas. Sin embargo, a través del tiempo se ha podido ver que la permanencia del tianguis en dicho lugar, hasta la fecha, obedece también a cuestiones de organización ya que el tianguis se constituyó como Asociación Civil y por medio de ésta, gestiona con las autoridades para obtener un espacio.

El haberse constituido en un grupo formal orientado a conseguir un objetivo colectivo, preservar el espacio, ha significado una forma de legitimarse ante las autoridades delegacionales⁴ y del Distrito Federal (a la vez que las reconocen), de esta manera obtienen su reconocimiento, logran sus objetivos, y a la vez, revisten el espacio público.

Dentro de este proceso, que ha tomado 20 años, el conflicto es un elemento que ha estado presente alrededor del tianguis en no pocas ocasiones, ya sea al interior, con los subgrupos sociales que se han adherido a él como es el caso de los artesanos, de los *punks* y recientemente de los *skates*, o al exterior con las autoridades delegacionales y los vecinos del lugar. Sin embargo, la Asociación Civil ha intentado encontrar soluciones viables a la problemática que se ha presentado, negociando con sus interlocutores.⁵

Respecto a la organización interna del tianguis, ésta presenta tres características principales: *a*) el papel del líder tradicional ha quedado sustituido por tres representantes y un comité, elegido de manera directa; con esto se intenta evitar la concentración del poder en una sola persona, *b*) hasta la fecha no se ha condicionado la satisfacción de las demandas de los asociados a prácticas de adhesión y apoyo a partidos políticos, *c*) las cuotas que pagan los asociados difieren notablemente de las cifras estratosféricas que manejan los líderes tradicionales y se destinan a diversos fines en favor de los mismos asociados y del tianguis.⁶

daron congeladas a partir de 1942, la especulación inmobiliaria, y la utilización de inmuebles para fines diferentes a los que fueron diseñados (bodegas, vecindades).

⁴ El tianguis está dentro de la jurisdicción de la delegación Cuauhtémoc.

⁵ Un ejemplo ha sido la atención a las demandas de los vecinos intentando solucionar aquellas situaciones que pudieran derivar en conflicto por lo que se le ha puesto atención especial a dos cuestiones: que los visitantes al tianguis no satisfagan sus necesidades fisiológicas cerca de las casas (se optó por contratar baños portátiles), y que las casas de los vecinos que sean blanco de pintas o graffiti, sean pintadas por los infractores.

⁶ Las cuotas se utilizan para gastos de representación del comité, incluyen comidas, papelería y la renta de un local utilizado como oficina, gastos imprevistos (fallecimiento de alguno de los asociados), el servicio de limpieza, la renta de los sanitarios portátiles y la creación de una caja de ahorro, de donde pueden solicitar préstamos los integrantes.

BIENES Y SERVICIOS.
LA RELACIÓN DEL ASOCIADO
CON EL VISITANTE

Después de abordar los aspectos de organización y ubicación espacial del Tianguis, se hará una breve descripción de los diferentes espacios de expresión cultural, así como de los bienes que circulan y de los servicios que se otorgan en él.

El Tianguis Cultural del Chopo está organizado en diversas secciones que, a grandes rasgos, incluyen la sección de artesanos, el tianguis en su sección general y la sección de los *punks* o Colectivo Cultural Alternativo. Respecto a lo que se ha denominado “espacios de expresión cultural”, se cuenta con una sección para organizar conciertos —Radio Chopo—, el espacio fotográfico o Espacio de Arte Visual está destinado para montar exposiciones gráficas y para la expresión de diversas organizaciones no gubernamentales (ONG’s).

Una función importante que desempeña el TCCH es la difusión del rock por medio de diversos medios entre los que destacan la radio y las publicaciones (revistas especializadas en el tema y *fanzines*).⁷ Asimismo, el TCCH ha funcionado como un canal de información por medio de la circulación de propaganda acerca de los conciertos que se realizan al interior de la zona metropolitana de la ciudad de México, y en los últimos años también como organizador de conciertos callejeros, dando a conocer a los diversos grupos de *rock* subterráneo que han luchado por lograr el reconocimiento de los seguidores de esta corriente.

El TCCH cuenta con un espacio en la radio por medio del programa “El *rock* sigue en el Chopo”, que se transmite los sábados de 7 a 9 a.m. en Órbita 105.7 FM. A pesar de la serie de cambios acontecidos en el Instituto Mexicano de la Radio (IMER) es el único programa que ha logrado mantenerse al aire durante una década satisfaciendo a una audiencia que pedía escuchar otras alternativas de *rock* menos comerciales que no se transmitían por la radio. Otro programa que desempeñó un papel importante para el crecimiento del TCCH fue “Desde la redacción de la banda rockera”, que acompañado de su publicación “La banda rockera” —una de las revistas mexicanas de *rock* más antigua— participaron como promotores de las bandas de *rock* más desconocidas y menos experimentadas.

Un espacio que ha logrado un lugar importante dentro del TCCH es “Radio Chopo”, sección dedicada a los conciertos callejeros y ubicada en la parte posterior del tianguis. En este espacio cientos de asistentes se congregan cada sábado entre las

⁷ Los *fanzines* son publicaciones independientes centradas en información acerca de alguna expresión cultural específica, escrita para *fans* y por *fans* (admiradores o fanáticos). Este término se utilizó desde la década de los años cuarenta en los Estados Unidos de Norteamérica para designar a escritores de fantasía y ficción.

diez y las once de la mañana para poder observar de manera gratuita los diferentes conciertos, *performances*, transmisión de videos, secciones de lectura de poesía y demás eventos artísticos que se organizan, y solicitar autógrafos y entrevistas a los diferentes músicos que son invitados por los organizadores para que interactúen con los asistentes.

Además de esta área el TCCH cuenta con dos espacios para exposiciones. El primero no pertenece al tianguis directamente, sino a un grupo de fotógrafos organizados que se autonombran Cultura Visual, quienes han trabajado de manera conjunta desde hace siete años, inicialmente apoyados por un proyecto del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (FONCA). El espacio está abierto para aquellos aficionados o profesionales de la fotografía que quieran participar presentando trabajos elaborados, revelados e impresos. La temática es libre, favoreciendo los trabajos que no están relacionados con el *rock*. El segundo espacio está dedicado a exposiciones plásticas, pintura, dibujo y escultura realizadas mediante cualquier técnica y en ocasiones también a la exposición de carteles y *fanzines*.

Existe también un espacio de reciente creación que alberga a representantes de diferentes ONG's que trabajan sobre problemáticas relacionadas con cuestiones ecológicas, derechos humanos y de género, principalmente. Lo que se busca mediante su colaboración en el tianguis es concientizar a los asistentes y lograr que participen como sociedad civil por medio de estas organizaciones.

Respecto a los bienes que circulan en el tianguis por medio de la compra, venta o trueque, se observó que son de tipo cultural, que como toda mercancía tienen un valor de uso y un valor de cambio, pero la diferencia estriba en que su valor simbólico tiene un peso sobre ambos. Así, resulta que el Tianguis Cultural del Chopo se dedica exclusivamente a algunos giros como: discos compactos, acetatos, cassettes, revistas y *fanzines*, calendarios, carteles, libros, cómics, artesanías y ropa, relacionados con el *rock* el *blues*, el *jazz*, etcétera.

Respecto a los servicios que también se presentan como un intercambio simbólico, el TCCH ha sido uno de los principales difusores de la cultura del tatuaje⁸ y del *body piercing*, perforación corporal, que ahora también se realizan en algunas tiendas de discos y ropa o estudios especializados que han proliferado hacia el final de la década de los noventa (algunas fundadas por los tatuadores que marcaron esta pauta en el TCCH). La historia y el significado de los tatuajes y *body piercings* remite sus orígenes a la antigüedad desde la cual se presentaban ya como elementos de identidad tribal fascinante y permanente sobre el cuerpo. En una cantidad significativa de los individuos que asisten al TCCH y que han tomado como bandera el

⁸ Max Weber al estudiar las culturas antiguas mencionó que los tatuajes son "signos y doctrinas diferenciadores y un ejemplo de esto serían los tatuajes condicionados mágicamente de los compañeros de *tótem* o de armas, lo cual los hace diferentes a otros pueblos. [Weber, 1992:371]

rock, se observan estos emblemas tribales de pertenencia, símbolos de identidad y comunicación entre quienes se consideran semejantes.

Mediante un recuento histórico a través de las diferentes culturas, se llega a la conclusión de que tanto los tatuajes como los *body piercings* han funcionado desde la antigüedad como emblemas tribales, como signos diferenciadores, de iniciación a ritos, de integración a grupos sociales o como marca de eventos especiales en la vida; y que actualmente aún se usan como símbolo de pertenencia e identidad frente a los otros.

Debido a algunas características como la vestimenta y el tipo de música de su preferencia, los asistentes al TCCH, se pueden ubicar dentro de subgrupos sociales, por ser formaciones que incrementan el grado de cooperación, integración y funcionamiento del grupo total.

Este trabajo se centra en caracterizar a tres de los grupos sociales mayoritarios que visitan el tianguis (*punks, darks* y metaleros), que al adscribirse a corrientes musicales de otros países muestran un aspecto transcultural pues son adaptadas a la situación de México y a la manera como perciben lo cotidiano quienes participan en estos subgrupos.

Para abordar la caracterización de dichos grupos sociales se atienden —además de contextualizar su aparición— tres aspectos que los distinguen de los demás y reafirman su personalidad grupal al interior del TCCH: el tipo de consumo que realizan, la vestimenta que portan, y el tipo de mensaje en las letras de las canciones de los grupos que escuchan.

SUBGRUPO PUNK

Uno de los subgrupos culturales de mayor presencia en la historia del tianguis, los *punks*, intentan un modo de resistencia que consiste en producir la desaprobación de los demás mediante el rompimiento de lo tradicional y de lo establecido por las reglas sociales.

Su origen se remonta al final de la década de los setenta en Inglaterra cuando un grupo de jóvenes, influenciados por las ideas del grupo musical *The Sex Pistols*, rechaza los patrones tradicionales, no teme revelarse contra la autoridad y blasfemar contra la monarquía tradicional. En México, la adopción de dicha contracultura fue relativamente rápida. Para principios de la década de los ochenta empezaba a manifestarse como protesta ante el sistema, reaccionando contra la represión del mismo y sus aparatos coercitivos (la policía, el ejército, y el cuerpo de granaderos).

Algunos grupos dentro de este movimiento han adquirido conciencia política y las más de las veces adoptan una postura anarquista sustentada por las tesis de Bakunin y Kropotkin, los ideólogos más representativos del anarquismo. Pese a lo an-

terior, los seguidores de esta corriente musical e ideológica en México, han roto con el estereotipo del personaje sin fe en el futuro y sin propuestas positivas optando por organizarse en colectivos y trabajar en conjunto como es el caso del *Colectivo Cultural Alternativo*, organizado al interior del tianguis, que plantea diversas propuestas relacionadas con el trabajo en equipo, la lucha contra las adicciones o el apoyo a los grupos más vulnerables de la sociedad. La música, para ellos, es el complemento para informar su ideología y también un instrumento de protesta contra el sistema.

SUBGRUPO DARK

Un segundo subgrupo es el que corresponde a quienes se identifican con el movimiento *dark*. Dicho movimiento se remonta, a principios de la década de los ochenta, también en Inglaterra, está representado por grupos como *Joy Division* y *Bauhaus* y es considerado por algunos críticos musicales como un movimiento *postpunk*, es decir, que ha superado al *punk* en el sentido de su percepción del estado de las cosas, pero conserva aún sus raíces. La actitud del *dark* es más pesimista que agresiva. Los *darks* visten de negro⁹ al estar de luto por la tierra, encuentran una especial fascinación por las tinieblas terrenas de la noche, el cielo nocturno, los vampiros y la mitología medieval. Individualmente padecen crisis existenciales y depresión, no le encuentran el sentido a sus vidas y llegan a pensar en el suicidio como la única salida. La tendencia al suicidio no se debe únicamente a factores psicológicos, según las tesis de Durkheim [1995:29] es un signo de las sociedades modernas, fuertemente influenciado por los condicionantes sociales y se atribuye a la quiebra de la cohesión interna y de la integración afectiva del grupo cuyo miembro ha decidido poner fin a su vida. En México ha resultado ser una muestra del descontento de las generaciones jóvenes frente a un futuro incierto y a la escasez de oportunidades para su realización. A ellos y ellas no les importa que el sol sabatino que cae sobre el TCCH sea absorbido por su vestimenta negra, ellos prefieren mostrar su adscripción grupal.

METALEROS

Al tercer gran subgrupo, se le ha dedicado una extensión mayor por encontrarse dividido en varias vertientes. Incluye al *Heavy Metal*¹⁰ y sus derivados como forma de

⁹ El color negro se asocia por lo general a lo negativo, a lo frío, al luto. "Evoca ante todo el caos, la nada, el mal, la angustia, la tristeza, lo inconsciente, la muerte. [Chevalier, 1988:747]

¹⁰ El origen del vocablo *Heavy Metal* se desconoce, pero posiblemente fue el controversial escritor William Burroughs en 1959, quien lo utilizó por primera vez en su novela "*Naked Lunch*", obra que fue victi-

expresión. Aunque los primeros pasos del *Heavy Metal* surgen desde la década de los años setenta con grupos como *Black Sabbath*, *Led Zeppelin* y *Deep Purple*, su época de auge y expansión se da hasta la década siguiente, con la irrupción de decenas de grupos en la escena musical, si hasta el momento el panorama del *rock* era dominado por los ingleses —la *British Invasion*— desde 1964, el *Heavy Metal* comienza a reproducirse en países como Suecia, Holanda, Australia, Alemania, los Estados Unidos, Brasil y Japón.

En México dicha corriente tuvo gran aceptación entre los jóvenes sin distinción de clase social. Desde finales de la década de los ochenta el *Heavy Metal* muestra una diversificación en su sentido, reproduciendo nuevas derivaciones que varían en intensidad, velocidad y afinación, lo cual también se ve reflejado en el contenido de sus letras. Es así como encontramos subgéneros como son el *Speed Metal*, *Thrash*, *Grindcore*, *Death Metal*, *Doom* y *Black*. Todas estas corrientes cuentan con un gran número de seguidores en México, quienes encuentran en el TCCH un lugar para socializar, escuchar y adquirir este tipo de música.

En cuestión de letras se dividen motivaciones, en general, el contenido de sus letras va desde la terminología médica utilizada por el *grindcore* hasta las características del romanticismo literario rescatadas a partir del *Doom Metal*.

Posiblemente es el *Thrash Metal* el subgénero que corresponde específicamente con la realidad que se vivió durante la década de los ochenta, ya que surge como una proyección de la juventud ante el contexto mundial que dominó hasta la caída de la URSS en 1989: la Guerra Fría. La generación que vive el surgimiento del *Thrash Metal* es una generación que crece bajo la amenaza del conflicto nuclear en el que se veían involucrados dos bandos y sus respectivos aliados: los Estados Unidos y la URSS. En medio de este panorama nada prometedor, los grupos de *Thrash* desarrollan su música, impregnando de manera apocalíptica el contenido de sus letras que por lo general describen el fin de la humanidad en medio de la guerra. Si los *Hippies* de los sesenta tomaron como referencia el contexto de la guerra de Vietnam, los seguidores del *Thrash* y de otras corrientes del *Metal* toman el concepto “guerra” en general, ya sea por cuestiones expansionistas, económicas o raciales y la amenaza constante de la destrucción final, la “destrucción mutuamente asegurada” que provocaría el calentamiento de la Guerra Fría. La tensión mundial, así como el debilitamiento de lo que había sido el estado de bienestar de la posguerra sumado a las crisis económicas y políticas hacen que surja lo que Eric Hobsbawm [1998:416] ha llamado “cultura del odio” que está presente en la letra de muchas canciones de la época y en la crueldad manifiesta de muchas películas y programas de televisión.

ma de la mayor censura realizada en los Estados Unidos hasta esa fecha. Posteriormente el vocablo fue utilizado por el grupo de *rock Steppenwolf* en su canción *Born to be wild*, estrenada en 1969 para la película *Easy Rider* al hacer referencia a una motocicleta.

En México el *Thrash Metal* impactó a los jóvenes mediante un claro fenómeno de transculturización: los grupos nacionales adoptaron este estilo proveniente de los Estados Unidos y de Europa cuyos grupos manifiestan el contexto que caracteriza a las sociedades modernas, y a pesar de que en ocasiones han preferido cantar en inglés y ocuparse del contexto internacional, algunos grupos no descartan la posibilidad de enfocarse en la problemática nacional y aún local.¹¹

Lo cierto es que los jóvenes que eligieron escuchar este tipo de música en México no tuvieron la oportunidad de ver y escuchar a sus grupos preferidos durante su apogeo, sino hasta una década después cuando se presenta una mayor apertura a los conciertos masivos, particularmente en el caso de las expresiones más radicales del *rock*.

La convivencia pacífica entre gustos y estilos ha sido resultado de la evolución del Tianguis Cultural del Chopo, que a pesar de dichas diferencias ha demostrado ser un ámbito en el cual media la tolerancia,¹² y los subgrupos sociales pueden convivir pacíficamente y hacer uso simultáneamente del mismo espacio.¹³

CONCLUSIONES

A pesar de que el Tianguis Cultural del Chopo es un sitio comercial ubicado en la vía pública, es ante todo un lugar investido de simbolismos en el que se realizan intercambios culturales.

Es un tianguis de carácter metropolitano dado el radio de su ámbito de influencia. Es un sitio comercial en el cual se realizan actividades de compra, venta y trueque que difiere de las otras modalidades de comercio en la vía pública por su matiz cultural, porque es un mercado especializado, cuyos principales consumidores son los jóvenes quienes interaccionan simbólicamente y participan en el espacio público convirtiéndolo en un espacio investido de significados.

Se le ha podido estudiar desde varias perspectivas principales. Una de ellas está referida a los actores sociales que participan en él: los asociados y los asistentes. Los primeros, los asociados, constituyeron un grupo formal (asociación civil) orientado a conseguir un objetivo colectivo: preservar el espacio para desarrollar sus activida-

¹¹ Un ejemplo son los grupos mexicanos *Makina* y *Transmetal*. Los primeros se han referido en sus letras a temas como las distintas problemáticas que se viven a diario en la ciudad de México, el deterioro ecológico y la difusión de los objetivos que enarbola el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Los segundos se refieren a la polución del ambiente y a sus consecuencias fatales ocasionadas por las industrias contaminantes localizadas en las zonas industriales de los municipios metropolitanos donde habitan.

¹² Refiriéndonos no a la indiferencia hacia los demás sino al reconocimiento de sus diferencias y a su derecho a ser diferentes. [Cfr. Fetscher, 1990:143]

¹³ De este modo pueden convivir al interior del TCCH individuos que perciben lo cotidiano a través del *Punk*, *Heavy Metal* y sus derivaciones, *Reggae*, *Blues*, *Dark*, *Jazz*, *Rock* clásico, *Rock* urbano, *Ska*, *Rock* progresivo, *Pop*, *Brit Pop*, música electrónica o *Rock* en español.

des. Los segundos, los asistentes a los cuales se les pudo ubicar dentro de subgrupos sociales, resaltaron elementos de identidad como la vestimenta, el intercambio de significados y posturas musicales relacionadas con el deseo de identificarse entre ellos y distinguirse del resto de la sociedad.

El conflicto ha sido un elemento que ha estado presente en la historia del tianguis, este conflicto encaja en dos tipos de antagonismo, en primer lugar, el choque de intereses entre dos o más individuos, como el que se presentó con la llegada del grupo de artesanos al tianguis (que finalmente fue absorbido por éste); el otro ocurre cuando personas o colectividades se ven envueltas en la lucha activa con otros, como fue el caso de los conflictos con los vecinos y las autoridades delegacionales a los que se tuvieron que enfrentar los tianguistas en la lucha por su permanencia.

Sin embargo una de las principales características a resaltar es que el Tianguis encierra toda una carga de simbolismos y expresiones reflejadas como elementos de identidad.

En este sentido, lo anterior me permite afirmar que la creación y consolidación de los lugares para la manifestación de expresiones culturales alternativas se halla determinada por elementos de identidad y cohesión en la acción de los grupos sociales, frente a los cuales el conflicto se presenta también como un factor importante en el proceso de configuración del espacio.

El futuro del Tianguis Cultural del Chopo dependerá en parte de la solidez de la organización y de la negociación con las autoridades delegacionales así como del interés de los asistentes por defenderlo y mantenerse dentro de los límites del orden. Mientras que los asistentes lo demanden su permanencia estará asegurada.

BIBLIOGRAFÍA

Brito García, Luis

1991 *El imperio contracultural: del Rock a la modernidad*, Venezuela, Nueva Sociedad.

Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant

1988 *Diccionario de los Símbolos*, Barcelona, España, Herder.

Durkheim, Emile

1995 *El Suicidio*, México, D. F., Ediciones Coyoacán, 343 pp.

Fetscher, Iring

1990 *La tolerancia*, España, Gedisa, 167 pp.

Giddens, Anthony

2000 *Sociología*, Madrid, España, Alianza, 819 pp.

Hobsbawm, Eric

1998 *Historia del Siglo XX*, Argentina, Crítica Buenos Aires.

Jeffries, Neil

1993 *The Kerrang Direktory of Heavy Metal*, Londres, Inglaterra, Virgin books, 248 pp.

Larkin, Colin

1992 *The Guinness Who's Who of Heavy Metal*, Londres, Inglaterra, Guinness Publishing, 279 pp.

Medina, Martín Antonio

1987 *El Rock Marginal dentro de la Cultura Urbana*, México, Departamento de Sociología UAM-Azcapotzalco.

Monsiváis, Carlos

1995 *Los Rituales del Caos*, México, Ediciones Era, 250 pp.

Reguillo, Rossana

1995 *En la calle otra vez. Las bandas: Identidad urbana y usos de la Comunicación*, Guadalajara, México, ITESO.

Torres, Ricardo, José Castroy Olivia Domínguez

1997 "Nota cronológica sobre el proceso de reordenación del comercio en la vía pública del Distrito Federal", en *Revista Sociológica*, año 13, núm. 37, mayo-agosto, pp. 279-302.

Urteaga Castro-Pozo, Maritza

1998 *Por los Territorios del Rock*, México, D. F. Colección Jóvenes, núm. 3, Causa Joven.

Weber, Max

1992 *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1237 pp.

Al encuentro de la vida gay urbana

Mauricio List Reyes*

RESUMEN: *Este artículo explora las maneras en que los varones gays se incorporan a la cotidianidad de la vida urbana de la ciudad de México debido a que ésta ofrece una gran variedad de espacios para el encuentro de sujetos del mismo sexo. Para ello, parte del análisis de las prácticas socioculturales y de los itinerarios de dichos individuos, los cuales generan rutas de interacción en diversos espacios de la estructura física ciudadana.*

ABSTRACT: *This article explores the ways in which male homosexuals are involved in the everyday life of Mexico City's urban setting due to the fact that it offers a wide variety of spaces for the encounter of subjects of the same sex. To do so, we start from the subjects' cultural practices and itineraries which generate interaction routes in different spaces within the city's physical structure.*

Plantear la relación entre género y ciudad constituye un reto para la investigación antropológica que pretenda dar cuenta de la manera en que los contextos urbanos inciden en las relaciones asimétricas que cotidianamente se generan entre hombres y mujeres en los diversos ámbitos públicos y privados.

Sin duda, se han realizado importantes esfuerzos para tratar de conocer la forma en que el género responde a esas condiciones, produciéndose análisis que aluden incluso a la masculinización o feminización de espacios, de acuerdo con las interacciones sociales que en cada uno de ellos se originan.

Los planteamientos desarrollados a partir de la teoría del género han permitido la incorporación tanto de nuevos actores sociales como de nuevas problemáticas que no habían sido trabajados desde esta óptica, la cual permite entenderlos atendiendo a las relaciones subjetivas que se plantean en el encuentro con sus pares.

Dentro de los estudios de género resulta significativa la incorporación de sujetos sexo-diversos,¹ cada uno de los cuales plantea necesidades diversas en el momento de construir problemas de investigación.

* UAP

¹ Con este concepto nos referimos a la atención que el género ha dado a las expresiones diversas de la sexualidad, con la cual se reconoce que ésta no es en ningún sentido estática ni homogénea. Por el

En este sentido, la incorporación de estas problemáticas al análisis urbano vuelve más compleja la investigación antropológica, pues se hace necesario comprender cómo es que van incidiendo unos y otros elementos en la conflictiva vida de las ciudades.

En este contexto, la investigación relacionada con los varones gays ha llevado a cuestionar la manera en que el género puede ayudarnos a analizar el desarrollo cultural de este sector, específicamente de los sujetos clasemedieros de la ciudad de México.

Antes de tratar el tema que aquí interesa debe señalarse que con la perspectiva de género puede comprenderse la manera en que los varones se relacionan sexual y afectivamente, al mismo tiempo que mantienen una tensión continua producto de la educación, que resalta el mantenimiento del poder en manos del varón y, por lo tanto, genera una competencia entre los sujetos que se relacionan sexual o afectivamente.

En el presente trabajo partimos de estos presupuestos para demostrar cómo es que los varones gays clasemedieros se incorporan en la cotidianeidad de la vida urbana de la ciudad de México usando espacios creados ex profeso para esta socialidad y apropiándose de otros que han resultado no sólo tolerantes sino amables con este sector.

EL URBÍCOLA GAY

El sector gay no es homogéneo, independientemente del contexto sociocultural al que se haga alusión. A pesar de que la preferencia sexual permite hablar de manera genérica de este sector, en su interior se reproduce una serie de variables presentes en la población en general: orígenes nacionales o regionales, étnicos, estratos económicos, niveles educativos, filiaciones políticas y muchas otras que provocan la diversidad social.

El hecho mismo de la preferencia sexual propicia múltiples maneras de expresarla, mediante lenguajes verbales y no verbales, que están íntimamente relacionadas con las maneras de expresión del deseo en contextos homoeróticos. Estos factores, además, nos permiten entender la manera en que se construyen el tiempo y el espacio sociales. [Aguado y Portal, 1992:69]

Aquí encontramos esa diversidad a la que hacíamos referencia. Los sujetos gays han generado formas de expresión de su sexualidad de maneras cada vez más espe-

contrario, la sexualidad como construcción cultural que es, tiene múltiples formas de expresión, entre las que se encuentran las preferencias sexuales que le dan un sentido específico pero que tocan muchos otros ámbitos de la vida del individuo.

cíficas. Por un lado, los deseos y gustos en materia de sexualidad y su abierta expresión han llevado a una búsqueda mediante la cual es posible reconocer a aquellos con los que se comparten esos elementos específicos. Por otro lado, el sentido estético y la fetichización de ciertos elementos han llevado a generar sitios de encuentro y ofertas de productos que se asocian con esas prácticas culturales.

Estos factores inciden de igual manera en las diferentes interacciones generando un abanico de grupos y espacios en los que algunos individuos participan y otros son excluidos, ya sea de manera implícita o explícita. Por esta razón, es preciso incorporar la categoría de "lugar antropológico" que, en términos de Marc Augé [1993:58]:

[. . .] es al mismo tiempo principio de sentido para aquellos que lo habitan y principio de inteligibilidad para aquel que lo observa [. . .] son lugares cuyo análisis tiene sentido porque fueron cargados de sentido y [. . .] Se consideran [. . .] identificatorios, relacionales e históricos.

En el contexto de este trabajo entendemos el concepto de lugar de esta manera pero consideramos importante tomar en cuenta lo propuesto por Augé de manera amplia, como esos sitios en los que se establecen interacciones sociales entre sujetos que comparten elementos culturales determinados por un amplio número de intereses y de deseos en materia sexual, pero también por códigos culturales que les permiten ejercer la interacción con sus pares. Marc Augé denominó los sitios de tránsito como "no lugares" porque supuestamente eran sitios que no podían cargarse de sentido. Sin embargo, hemos podido constatar que son precisamente estos sitios donde sectores sociales marginales o clandestinos establecen sus redes de relaciones y se apropian de ellos cargándolos de sentido.

Si bien este concepto de "lugar" no es del todo preciso, nos permite establecer un punto de partida en la búsqueda de las particularidades que nos ayuden a comprender la manera en que se construyen los espacios para la socialidad.

Ser gay en la ciudad de México, por supuesto, tiene características específicas. Por un lado, a diferencia de lo que sucede en el resto del país, la oferta de sitios de socialidad estrictamente gay es más variada y, por lo tanto, los gustos y las formas de interacción en su interior se han hecho cada vez más selectivos. Por otro lado, cada vez son más los gays que interactúan, lo que provoca un intercambio constante de elementos y modelos socioculturales que les permite construir modas, gustos estéticos y formas de comunicación. Esto dota de un signo distintivo a esa socialidad en la que las clases sociales, pero también los niveles socioculturales, tienen que ver con la diferenciación que se da entre los individuos gays.

Si revisamos el número "oficial" de sitios gays existentes en el Distrito Federal en

cualquiera de las publicaciones especializadas² veremos que apenas alcanza una treintena. Para una población creciente, que está en constante movimiento, que reclama una mayor y mejor calidad de servicios, es fácil percibir que éstos no son suficientes ni tienen la variedad de ofertas que buscan todos aquellos sujetos que acuden para conocer a nuevas personas, "ligar", convivir con sus amistades o simplemente "estar" en un sitio estrictamente gay. Los "lugares", en el sentido que le dimos arriba, se han multiplicado a lo largo y ancho de la urbe. Así, de acuerdo con el estrato socioeconómico, podemos hablar de boliches, restaurantes, parques, estaciones de metro, cantinas, deportivos, vapores, gimnasios, sanitarios públicos, etcétera, lugares en donde la socialidad se da de manera diferenciada y, por lo tanto, encontramos diferentes posibilidades de consumo específicamente gay. Éstas van desde un "ligue" discreto hasta un encuentro sexual cuyo límite es establecido por los propios sujetos de acuerdo con su intrepidez, imaginación y fantasía.

La ciudad ofrece una gran variedad de espacios para el encuentro de sujetos del mismo sexo, pero sobre todo posibilita la interacción a partir de una estructura física en donde los itinerarios marcan los encuentros. Puede compartirse la colonia o la calle, pero serán los recorridos, las rutas, las prácticas socioculturales las que permitan el encuentro y la socialidad.

Podemos denominar a esta socialidad como urbana, pues es en las ciudades en donde se hace posible este tipo de construcción. Recordemos que la fragmentación urbana ha llevado al sujeto a vivir la ciudad de manera parcial, no obstante, a partir de las prácticas socioculturales se generan rutas de interacción, por lo que es posible tener esos encuentros, que son los que permiten la producción de elementos culturales.

La diversificación de los espacios urbanos hace necesaria una mayor especificidad al referirnos a ellos ya que no es posible hablar en sentido genérico de ciudades; debemos especificar al menos si nos estamos refiriendo a pequeñas, medianas o grandes urbes, lo cual nos hablará de las condiciones particulares de la interacción.

Así, comparar procesos urbanos en pequeñas ciudades y en megalópolis pierde sentido tanto por las posibilidades de encuentro en uno y otro caso como por el desarrollo desigual de la infraestructura comercial, cultural, financiera, etcétera, que vuelve muy distinta una de otra. En relación con nuestro tema, la socialidad que genera la ciudad, o mejor, la metrópoli, tiene características particulares que hacen que los sujetos se muevan en un cierto contexto en el que si bien ésta es posible, los niveles de anonimato son amplios y por lo tanto caracterizan el encuentro en sitios que han sido pensados expresamente para ello.

² De manera general, existen y se mantienen abiertos una treintena de sitios, aunque hay una gran movilidad debido a su constante apertura y clausura. Para información respecto al número y ubicación de ellos es posible consultar algunas publicaciones como las revistas *Boys and Toys*, *Ser Gay*, etcétera.

GEOGRAFÍA GAY DE LA CIUDAD DE MÉXICO

La geografía gay también resulta significativa para esta investigación. En otro trabajo [List, 1997] se hace referencia a la distribución de negocios específicamente gays en la ciudad de México, que corresponde a la distribución de la mayor parte de la oferta cultural y de diversión en la zona metropolitana: el perímetro marcado por Chapultepec, el Centro Histórico y Ciudad Universitaria. Sin embargo, ésta es sólo una parte y se complementa con aquella que se encuentra fuera de este perímetro y que responde a otro tipo de razones, como los itinerarios laborales o escolares, la concentración de cierto tipo de actividad comercial y de servicios, entre otras. Además, está ubicada mayoritariamente en otras áreas de la ciudad, entre las que podemos mencionar Avenida Circunvalación, Calzada Zaragoza, Polanco, etcétera.

Esta distribución responde también a otro tipo de factores como la clase social de los asistentes, la edad, los intereses en materia de diversión, etcétera. Por ello, estos lugares se han multiplicado permitiendo que un gran número de sectores sociales tenga acceso a una mayor oferta en la que se da una amplia posibilidad de interacción y socialidad.

Hablar de lugares y no lugares en los términos de Marc Augé, en México, presenta algunas dificultades ya que a partir de la presente investigación y de trabajos realizados anteriormente [Sánchez y López, 1997] hemos podido detectar sitios como calles, estaciones y vagones de metro, rutas de camiones y parques donde los individuos gays establecen relaciones con otros individuos. Así, el entorno donde se genera el encuentro ya forma parte de esa misma interacción, es decir, son lugares cargados de sentido aunque aparentemente no responderían a esas circunstancias.

Los lugares a los que se hace referencia, por lo tanto, no son marcas geográficas solamente. En ellos los individuos establecen formas de relación, existen códigos lingüísticos e inclusive señales que se utilizan en su interior y que permiten la interacción a la vez que excluyen a los intrusos. En este sentido, es importante notar que el significado de lugar no se define necesariamente a partir del tipo de espacio de que se trate, como lo menciona Augé. Se debe pensar más bien en el tipo de interacciones que ahí se producen, en la manera en que los sujetos se los apropian respondiendo a formas diferenciadas de agregación. Podemos referirnos, por lo tanto, a un "neotribalismo", en términos de Maffesoli [1990], en el que no se hace alusión a agregados sociales con una identidad estructurada sino apenas a grupos de individuos cuya predilección, en primera instancia, es el encuentro con el otro con quien se comparten gustos, intereses o deseos.

Por otra parte, debe mencionarse que esto en mucho tiene que ver con la clase social. En otro texto [List, 2000] se señala que los sujetos de clase media suelen estable-

cer su socialidad en sitios cerrados que les permiten mantener cierta intimidad, en ese ámbito privado que refiere Rabotnikof [1998] cuando hace alusión a uno de los sentidos tradicionales de la distinción público-privado: "Público designa aquí lo que es visible y se despliega a la luz del día en oposición a lo privado entendido como aquello que se sustrae a la mirada, a la comunicación y al examen." Lo privado se caracteriza por ser, en la mayoría de los casos, un espacio creado *ex profeso* para la socialidad gay, sin descontar aquellos otros espacios apropiados por este sector social que, sin embargo, no subvierten el orden establecido y pasan más o menos inadvertidos. (Dentro de estos sitios podemos mencionar, entre muchos otros, los baños de algunos de los restaurantes *Sanborns* y *Vips* que durante años han sido identificados como sitios de "ligue", sobre todo del sector social clasemediero que acostumbra frecuentar este tipo de restaurantes).

Es importante mencionar que los sitios apropiados por los gays clasemedieros se han concentrado en un perímetro relativamente pequeño en donde se encuentra el resto de la oferta "institucionalizada", es decir, cerca de los sitios específicamente gays. Así, comparten las rutas urbanas, se suman a esos itinerarios pero ofrecen otras alternativas a su tiempo y a su espacio que permiten ampliar el espectro de posibilidades e incluir a aquellos sujetos que evitan moverse en sitios estrictamente gays.

De esta forma, lo que hemos llamado la geografía gay de la ciudad de México nos permite explorar cómo se da esa dispersión de clases sociales en relación con la socialización gay. Cada uno de los sectores genera cierto tipo de oferta para la socialidad y, por lo tanto, establece ciertas marcas de exclusión. Esto no evita que aquí también se dé una forma de transgresión en la que dichos sujetos incursionan en sitios creados para una clase social diferente, ya sea por curiosidad, por deseos de interactuar con el otro o por el ansia de sentirse admitido dentro de ese otro sector social. Sin embargo, su presencia no deja de ser evidente y ajena, no logra una incorporación plena y, en el mejor de los casos, es considerada de manera positiva pero asumiendo las diferencias que las distintas adscripciones crean.

Esta geografía se encuentra "montada" sobre la red de interacciones, itinerarios y recorridos de la ciudad en la que se entretajan espacios que, de manera estricta o no, son para la socialidad, "el ligue" y el encuentro. Así, donde la planeación urbana creó un servicio de transporte público los sujetos gays establecieron un lugar de "ligue", donde se construyó una sala cinematográfica, institucionalizaron un sitio para el encuentro sexual, donde está instalada la universidad se da el "ligue", desde el "faje" hasta las más diversas prácticas sexuales.

De este modo, se encuentran sobrepuestos y a veces se entrecruzan itinerarios, rutas y destinos en los que las apropiaciones transgreden horarios, fechas, temporadas, se invierten funciones orillando a los sujetos a trasladar al ámbito privado ac-

tividades que en condiciones comunes son de orden público (por ejemplo, las fiestas privadas en las que se baila, se flirtea e inclusive se tienen encuentros afectivamente más cercanos entre sujetos del mismo sexo), y a trasladar al ámbito público actividades que la normatividad social considera privadas (encuentros sexuales en sitios como cines), por lo que se hace difícil aprehender la multiplicidad de funciones y significaciones de la vida gay urbana.

APROPIACIÓN DE ESPACIOS URBANOS

Conocer la manera en que los individuos se apropian de los espacios urbanos es una tarea compleja que se dificulta en relación con la diversidad y densidad de las poblaciones a las que se hace referencia. En el caso que nos ocupa, comprender la dinámica de la interacción de los individuos gays en diversos ámbitos públicos y privados nos obliga a conocer cuáles son las formas de socialidad y la manera en que se dan los consumos culturales y simbólicos de estos individuos. Con ello, podremos explicar cómo y por qué los individuos seleccionan determinados espacios urbanos y se apropian de ellos.

Por supuesto, la diversidad social de la ciudad de México provoca la existencia de diversas formas de vivir lo gay y de apropiarse de los espacios y ofertas que se han desarrollado a lo largo de la última década, cuando se ha dado una expansión indudable 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, 1993:58]

Partiendo de esta base, es gracias a las particulares formas de expresar y de vivir lo gay que se diferencian tanto los sectores como sus prácticas e itinerarios urbanos. Esta población tan numerosa y a la vez tan dispersa³ utiliza ampliamente la infraestructura urbana. Este uso intenso es lo que ha llevado a los gays a apropiarse de un número cada vez mayor de lugares cuya función primordial es la circulación de personas: las estaciones de metro, calles, plazas y jardines en donde se encuentra el carácter acelerado y anónimo que una gran urbe como la de México imprime.

³ A diferencia de ciudades como Nueva York o San Francisco, en la ciudad de México no se ha dado una concentración urbana de población gay. Aunque sabemos que algunas colonias como la Roma o la Condesa han sido receptoras de sujetos gays, difícilmente podríamos pensar en una concentración geográfica que nos permita hablar de zonas, colonias o barrios gays.

Además, una ciudad como ésta provoca que sea difícil el establecimiento de una convivencia cotidiana y, por lo tanto, el crecimiento de lazos de solidaridad y afectivos entre grupos amplios de gays. En este sentido, la socialidad se establece a partir de la coincidencia en determinados sitios y no por la posible cercanía en la vivienda o en el centro de trabajo.

CONCLUSIONES

En este análisis resulta de particular importancia el contexto social y físico de la ciudad de México. En este sentido, consideramos a nuestros sujetos como eminentemente urbanos, así como a sus formas de socialidad y de construcción identitaria. Pero, ¿qué los hace específicamente urbanos? El hecho de que la asimilación de la cultura de género, la construcción identitaria y la socialidad, en los términos a los que hacemos referencia, no podrían desarrollarse de la misma manera en un contexto no urbano. En un medio rural tendrían que responder a otro tipo de imperativos, recurrir a formas de interacción social diferentes que tuvieran en cuenta las dinámicas que el propio trabajo y las relaciones sociales establecen. En este momento no es posible establecer claramente las condiciones en que se vive y reproduce la "gaycidad" en un contexto rural.

Fue importante conocer algunas características de esta urbe en particular ya que responde a condicionamientos dados tanto por su desarrollo demográfico como por ser la capital del país, lo que la coloca en una situación diferente al estar relacionada con el resto del territorio nacional así como con el extranjero. Vemos así que muchos de los elementos culturales desarrollados en este ámbito espejean con los producidos en Estados Unidos y Europa y, por lo mismo, pueden intercambiarse algunos de sus fragmentos. Esta investigación, si bien se inscribe en un ámbito local, tomó en cuenta el contexto global en donde se reproducen muchos elementos culturales de adscripción específicamente gay.

Un hecho relevante es que hace mucho tiempo que la ciudad dejó de posibilitar su vivencia integral. Esto hace necesario habitarla fragmentariamente, de la misma manera en que se reproducen sus formas económicas y sociales de interacción.

Por lo anterior, podemos decir que los sujetos gays de la ciudad de México han construido una cultura que si bien responde a los lineamientos que la cultura de género hegemónica plantea, trasciende muchos de ellos transformándolos en elementos característicos de este sector social.

Ha contribuido a ello, por un lado, su visibilidad, y por el otro, el cuestionamiento de los discursos homofóbicos en los diversos ámbitos sociales. Sin duda, es en los noventa que se conjugan condiciones sociales que permiten el desarrollo cultural de este sector.

En muchos ámbitos artísticos, políticos, culturales, académicos, etcétera, se ha empezado a abrir brecha un crecimiento sostenido de este sector social. Será la participación de las nuevas generaciones de sujetos gays la que tendrá que retomar estos esfuerzos para lograr la superación de las acciones homofóbicas de los sectores más reaccionarios de la sociedad y consolidar una geografía que responda a sus intereses y necesidades particulares.

BIBLIOGRAFÍA

Aguado, José Carlos y Mariana Portal

1992 *Identidad, ideología y ritual*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-I, col. Texto y Contexto, núm. 9.

Augé, Marc

1993 *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa.

List Reyes, Mauricio

1997 "El urbícola gay", en *La ciudad entre el amor y el espanto. Memoria. Revista mensual de política y cultura*, México, Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista A.C., núm. 106, diciembre, pp. 26-34.

2000 *Jóvenes corazones gay. Género, identidad y sociabilidad en hombres gay de la ciudad de México*, Tesis de maestría en antropología social, México, ENAH.

Maffesoli, Michel

1990 *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*, Barcelona, Lcaria.

Portal, Mariana

1993 "La cuestión de la identidad urbana: una reflexión teórica", en *Boletín de Antropología Americana*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, núm. 27, julio, pp. 57-73.

Rabotnikof, Nora

1998 "Público-Privado", en *Debate Feminista*, "Público Privado Sexualidad", México, año 9, vol. 18, pp. 3-13.

Sánchez, Álvaro y Álvaro López

1997 "Gay Male Places of Mexico City", en *Queers in Space: Communities/Public Places/Sites of Resistance*, Estados Unidos, Bay Press, pp. 197-212.

Ámbito público y nuevas identidades homosexuales en la ciudad de México*

Luis Arturo Sánchez Domínguez**

RESUMEN: *Este artículo resalta la importancia de las manifestaciones públicas de la liberación homosexual en la construcción de la identidad individual por medio de tres ejemplos: pintas, marchas y peregrinación. Estas acciones políticas llevadas a cabo en diferentes momentos en la ciudad de México constituyen actos de visibilidad de la sexualidad en la búsqueda de nuevas formas de convivencia social.*

ABSTRACT: *This paper projects the importance of public manifestations of homosexual liberation in the construction of personal identity through three examples: graffiti, manifestations and peregrination. These political actions, which have occurred during different moments in Mexico City, are visible acts of sexuality in search for new ways of cohabitation.*

El objetivo de este trabajo consiste en resaltar la importancia de las imágenes públicas de la liberación homosexual en el desarrollo de nuevas identidades homosexuales.¹ Para ello, centra su atención en la identidad individual como elemento transformador de la vida cotidiana.

La coexistencia de “lo global y lo local” [Borja y Castell, 1997], característica del mundo moderno, incorpora en la vida social conceptos tanto universales como particulares: el sentido de igualdad entre las naciones convive con sus diferencias, al igual que la vida cotidiana requiere de la convivencia respetuosa en la diversidad.

* Este trabajo forma parte de los avances de investigación de la tesis La pastoral de un nuevo movimiento religioso para la diversidad sexual, el caso de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de la ciudad de México, que el autor realiza en la Maestría en Antropología Social de la ENAH, en el marco del proyecto “Nuevas identidades de género, procesos culturales y cambio sociohistórico. El movimiento gay en México (1970-1980) a través de la voz y la mirada de sus protagonistas”. Esta investigación cuenta con el respaldo de la ENAH y del Colectivo Sol, A.C., así como con el apoyo de CONACyT.

** ENAH

¹ Se prefirió usar el término “homosexualidades” o “identidades homosexuales” para incluir a hombres y mujeres que han tenido relaciones sexuales con personas de su mismo sexo pero que no se asumen como gays, lesbianas, bisexuales, etcétera. Este término hace referencia a las diferentes formas de identidad implicadas en el contacto homoerótico.

Detrás de estos conceptos se encuentra tanto lo impersonal como lo personal. Esta coexistencia otorga un particular interés al tema de la identidad ya que plantea el problema de la búsqueda de sentido y de control en medio de los vertiginosos cambios modernos en donde las diferencias se reconocen a través de los sujetos individuales. [Weeks, 1998]

En este momento histórico particular los espacios para la invención individual del "yo" se extienden mostrando como síntoma nuevas imágenes en las que los sujetos redefinen sus identidades. La necesidad y la posibilidad de elegir la forma de ser revela un proceso continuo de cambios en el que surgen nuevas posiciones políticas y la transformación del espacio privado. [Melucci, 1989]

El interés por la sexualidad en la época moderna y el desarrollo de movimientos sociales de liberación entre las sexualidades marginadas y estigmatizadas ha fomentado la discusión en torno a la identidad. De acuerdo con Weeks, las identidades pueden ser elegidas aunque esa elección no sea libre por estar sujeta a relaciones de poder. Las identidades constituyen definiciones sociales sujetas a un significado históricamente negociado por lo que, en última instancia, constituyen un asunto político. [Weeks, *ob. cit.*] Consignas como "lo personal es político" se refieren al hecho de que algunos problemas personales encuentran solución mediante la acción política. [Parteman, 1996] Sin embargo, se ha llegado a considerar que nada personal es libre de la dirección o manipulación política. [Elshtein, 1997]

Los sujetos con una sexualidad marginada llevaron al ámbito público su realidad para negociar nuevas relaciones sociales. En este trabajo, se trata de demostrar que las distintas manifestaciones públicas de la liberación homosexual constituyen algo más que una protesta y que sus cambiantes circunstancias brindan una oportunidad para el surgimiento de nuevas identidades sexuales en donde la interacción no siempre es política ni corresponde a una accesibilidad generalizada.

En el primer apartado se presenta el tema de la visibilidad como punto de referencia para interpretar la dicotomía público/privado y su importancia en la creación de los estigmas.

El segundo apartado se refiere a la distinción entre dos importantes niveles de la identidad: el individual y el colectivo. La identidad individual es única en cada sujeto dentro de su entorno social; la identidad colectiva constituye un recurso para transformar los estigmas. Ambas se manifiestan en el ámbito público pero responden a intereses distintos: la identidad colectiva es resultado de un proceso político de identificación que tiende a difuminar las diferencias de sus miembros mientras que los sujetos, en su participación con otros, las hacen visibles.

El siguiente apartado resume el desarrollo del Movimiento de Liberación Homosexual en México para, posteriormente, presentar por separado tres ejemplos de sus manifestaciones: pintas, marchas y peregrinación. Finalmente, se discute la im-

portancia de estas manifestaciones públicas en la conformación de nuevas identidades.

LA VISIBILIDAD DE LO PRIVADO

La dicotomía público/privado es en esencia controvertida. Por sus implicaciones teóricas y políticas fue relegada de la discusión social hasta la aparición de la "política de la diferencia",² la cual reconoció una esfera privada compleja y una nueva vitalidad del espacio público con miras a la igualdad en la diversidad. [Rabotnikof, 1998] Para los fines de este trabajo, su significado primordial alude a la distinción entre "lo visible y lo oculto", lo ostensible y lo secreto, distinción particularmente útil para el estudio de las transformaciones de la vida privada. [Weintraub y Kumar, 1997] Lo visible, en el sentido de público, constituye un lugar de sociabilidad fluida diferente de los ámbitos privados y de las organizaciones formales.

Irving Goffman [1989] planteó el estudio de la identidad en los espacios públicos de forma independiente a los movimientos cívicos en los que los sujetos pueden participar. Fue una forma distinta de concebir la sociabilidad, mostrando los procesos de privatización de algunos ámbitos como las relaciones afectivas o familiares, a través de un tejido comunitario público.

Goffman entendió la visibilidad como la exposición ante la mirada de los otros. Ésta se da de forma paralela entre las estructuras formales de interacción y el ámbito privado, haciendo que cada individuo asuma un papel en el escenario de la interacción cotidiana. [Sennett, 1978]

La geografía urbana es un territorio heterogéneo en el cual las actividades económicas y las distintas clases sociales se encuentran en una constante búsqueda de posiciones ventajosas, conformando un mosaico de posibilidades desiguales para los diferentes grupos sociales. [Salazar, 1999] Desde este punto de vista, el ámbito público está definido por los lugares públicos urbanos, objetos privilegiados de la investigación sobre la interacción visible y accesible donde se instauran nuevas relaciones y distinciones: la visibilidad configura nuevas conductas públicas, establece relaciones y también contribuye a sostener la identidad personal. [Rabotnikof, *ob. cit.*:9]

Por medio de la visibilidad, se muestra la identidad de cada uno ante los otros en forma de "categorías de personas reconocibles" gracias a las cuales podemos identificar a los otros sin prestarles demasiada atención. Una mirada a cualquier espacio

² Los postulados clásicos planteaban una total separación entre lo público y lo privado, asumiendo que lo público era incluyente a todos. Sin embargo, en la realidad esto no es así, por lo que las feministas los han criticado y propuesto una concepción diferente de lo público y lo privado que denuncie las desigualdades entre hombres y mujeres tanto en la sociedad como en la familia.

público nos revela algunos aspectos de la identidad de personas que no conocemos, como comerciantes, obreros, limosneros, etcétera.

Dentro de estos atributos socialmente reconocibles se encuentran los estigmas. Como señaló Goffman [*ob. cit.*:13], “un atributo que estigmatiza a un tipo de poseedor puede confirmar la normalidad de otro y, por consiguiente, no es ni honroso ni ignominioso en sí mismo”. La homosexualidad en la cultura occidental se ha constituido como uno de estos estigmas. En general, podríamos decir que tiene la función de privilegiar una conducta moralmente prescrita que confronta a dos grupos de personas, colocando al que se reconoce como heterosexual en un lugar privilegiado con respecto al otro. El mismo Goffman [*ibid.*:15] señala:

creemos por definición, desde luego, que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana. Valiéndose de este supuesto, practicamos diversos tipos de discriminación, mediante lo cual reducimos en la práctica, aunque a menudo sin pensarlo, sus posibilidades de vida.

Los sujetos que tienen prácticas homosexuales han optado por encubrir esta inclinación o asumir los peligros que acarrea el transgredir una norma moral. Para los sujetos que se reconocen socialmente estigmatizados o susceptibles de serlo, el primer grupo benévolo es el de los iguales. Dentro de un grupo de iguales el sujeto estigmatizado utiliza y valora su desventaja para organizar su vida. Estos contactos en las ciudades suelen estar representados por instituciones auxiliares en las que el grupo, por medio de sus acciones colectivas, genera la base de la transformación del peso individual de los estigmas.

En los momentos de visibilidad, como se ha señalado, los estigmas son asignados a ciertos sujetos por sus categorías reconocibles, pero también es ahí donde estos estereotipos se transforman. El enfrentamiento cara a cara es el recurso mediante el cual los supuestos asignados cambian su significado. Por ello, los sujetos sexualmente marginados que buscan liberarse del prejuicio en torno a su inclinación homoerótica deciden salir a la calle y dar la cara, haciendo pública su orientación sexual como forma de protesta. De esta forma, su sexualidad oculta y negada —y por ello considerada únicamente como tema de lo íntimo o privado— se hace visible, constituye con su presencia un acto político y una nueva demarcación de lo privado. Así, la visibilidad puede ser entendida como pública y política, forma parte de la esfera de la participación ciudadana, de la igualdad y de la solidaridad, se encuentra asociada con el bien común y la accesibilidad general. Para Habermas [1981], este sentido público significa discusión, debate, participación y opinión colectiva. Sin embargo, la visibilidad colectiva también fomenta la discusión de lo que se considera como privado y no político por cada sujeto, y es por ello que lo personal cobra importancia.

LA IDENTIDAD Y LA LIBERTAD DEL SER

Considero, siguiendo a Goffman, que los estigmas contribuyen al deterioro de la identidad ya que fomentan la descalificación y el aislamiento de los sujetos incidiendo en la creación de una autoimagen deteriorada, negada o negativa. Pero, ¿qué entiendo por identidad? Toda identidad es un proceso continuo de contrastaciones asumidas por los individuos o los grupos en términos de semejanzas o diferencias. Dejando de lado las diversas teorías que han abordado este tema, nuestro interés radica en la llamada identidad personal.

Para cada sujeto, la identidad constituye una posición de autoconocimiento, es decir, forma parte de su proceso interno de representación y valorización: una explicación imaginaria que le facilita las relaciones sociales. La idea que cada sujeto tiene de sí mismo constituye un caso único de convergencias y estructuras de relaciones, algo que lo hace totalmente diferente a pesar de las identificaciones con los otros a quienes se asemeja. Esto es lo que Goffman denomina identidad personal,³ un proceso individual de lucha constante contra el peso de las convenciones sociales, entre las categorías que inhiben la identidad individual y la necesidad de pertenencia.

Se han identificado cuatro momentos característicos en la construcción de una identidad personal estigmatizada: 1) un primer momento de generalización en el que el individuo se sabe diferente según ciertas normas; 2) la significación, cuando el sujeto resiente en su medio un rango limitado de posibilidades; 3) la subculturización, marcada por el encuentro con otros, tanto amistoso como sexual, y 4) la estabilización, saberse y asumirse en un determinado lugar social y adoptar una forma de vida en la que se reconoce la situación similar de otros como propia. [Plummer, 1981] Lo anterior constituye solamente una aproximación esquemática a un proceso mucho más complejo que involucra otras posibilidades en las que influyen circunstancias como la clase social, la edad, la formación profesional y las características particulares en torno a la sexualidad: el género, el rol y la preferencia sexual. [Katchadourian, 1998]

Como se ha dicho, nuestro interés consiste en resaltar la visibilidad como posibilidad de nuevas identificaciones individuales, pero para dar cuenta clara de los

³ "Entiendo por identidad personal solamente las dos primeras ideas: las marcas positivas o soportes de la identidad, y la combinación única de los ítems de la historia vital, adherida al individuo por esos soportes de identidad. La identidad personal se relaciona entonces, con el supuesto que el individuo puede diferenciarse de todos los demás y que alrededor de este medio de diferenciación se adhieren y entrelazan, como los copos de azúcar, los hechos sociales de una única historia continua, que se convertirá luego en la melosa sustancia a la cual pueden adherirse otros hechos biográficos. Lo que resulta difícil de apreciar es que la identidad personal puede desempeñar un rol estructurado, rutinario y estandarizado de la organización social, precisamente a causa de su unicidad". [Goffman, 1989:73]

ejemplos presentados, resulta necesario explicar de manera general el lugar de las identidades colectivas y su función política en estas manifestaciones.

Los estigmas asignados a cierto tipo de sujetos no se transforman mediante la acción individual sino a través de una reflexión colectiva. Por ello, la identidad individual da paso situacionalmente a una identidad de grupo o colectiva⁴ que tiene que ver con su identificación en la práctica social. Un ejemplo muy claro de esta situación lo constituye el Movimiento de Liberación Homosexual, en el cual participan hombres y mujeres homosexuales que se reconocen como distintos pero que al compartir el estigma en torno a su sexualidad actúan conjuntamente.

Para hacer pública su sexualidad, luchar por el reconocimiento de sus derechos y una vida libre, necesitaron de la concepción de una identidad colectiva positiva que partió del término "identidad homosexual" y que, en un intento de generalización posterior y de eliminación de todo prejuicio, se reconoció como "gay".⁵ Este término, como toda etiqueta social, es reduccionista ya que suele dejar fuera muchas de las posibles identidades que participan en las prácticas homosexuales y crea otras formas de estigmatización, como "ser de clóset", "no aceptado" o "reprimido". La paradoja, señalada por Weeks [*ob. cit.*], consiste en que hay quienes se identifican como gays y participan en comunidades gays, pero no tienen una actividad sexual, mientras que otros tienen una intensa vida homosexual pero rechazan ser considerados como tales. La existencia de sujetos que no se identifican como homosexuales ni con los términos positivos de gay o lesbiana ha permitido reflexionar sobre los estereotipos en torno a las identidades, reconociendo su doble función: por un lado, facilitan la autoidentificación y, por el otro, restringen la vida de los que se han acogido bajo un modelo o estilo preestablecido. Esta crítica de las categorías o etiquetas estandarizadas dio origen al pensamiento *queer*,⁶ que no es otra cosa que el reconocimiento de la diversidad en las formas individuales de vivir la identidad como un proceso.

Resulta importante profundizar en el proceso de transformación de los estereotipos estigmatizantes porque éstos crean nuevos niveles de distinción a partir de la identidad grupal. Las identidades gay y lesbiana aglutinan un colectivo de identidades sexuales que comparten la marginalidad, permitiendo crear premisas normati-

⁴ El concepto de identidad colectiva muestra la necesidad de cambio a partir de varios sujetos sociales.

⁵ El término gay representa la imagen positiva de vivir un nuevo estilo de vida. Fue acuñado por los homosexuales como distintivo de un grupo que se siente orgulloso de su preferencia y que la vive libremente, fuera del clóset.

⁶ El término *queer*, del cual no se tiene una estricta traducción, significa raro o extraño. Fue utilizado en forma despectiva para señalar a los sujetos homosexuales y posteriormente apropiado por ellos para identificar las disidencias de los supuestos asignados a una identidad. "Dentro del vocablo *queer* podemos dar cabida a todo un mundo, y mostrar precisamente que este famoso problema de la identidad, de la definición de sí, podría ser también una manera de encerrarse en una categoría rígida y *straight* (buga)". [Lebovici y Séguret, 1997:144]

vas que todos los participantes políticos encuentran razonables. [Ackerman, 1993: 77-79, 103-115] Sin embargo, al tiempo que se suman a las posibilidades de ser de cada sujeto, se encuentran atrapadas por una serie de condiciones sociales que idealizan un estilo de vida no siempre alcanzado o deseado por todos los individuos.

Bajo estas condiciones, revisaremos tres manifestaciones llevadas a cabo por los grupos de liberación homosexual en la ciudad de México que comparten el uso de la visibilidad como elemento transformador.

EL MOVIMIENTO GAY EN MÉXICO

La lucha por la liberación gay es resultado de la conjunción de diversos saberes y necesidades en un momento histórico particular. Se ha desarrollado gracias al movimiento de liberación sexual, al movimiento feminista, al de la igualdad racial y a los movimientos estudiantiles de finales de los años sesenta, aunados todos ellos a la lucha por los derechos humanos. Los individuos discriminados por su orientación sexual han debido luchar contra los mecanismos del poder y los estereotipos impuestos que identificaban al homosexual como pecador, criminal, enfermo, violador, depravado, etcétera. Pero también requirieron de la creación de un espacio confortable para establecer una identidad positiva y una acción colectiva: su propia identidad reestructurada y revalorizada. De esta manera, se ha constituido lo que podríamos denominar una cierta "cultura de las relaciones marginales", mediante la cual estos grupos estigmatizados se enfrentan a los juicios dominantes.

En México, la organización de los homosexuales, según la reseñan sus militantes, surgió en 1971 tras el despido de algunos jóvenes homosexuales de sus trabajos a causa de su orientación sexual. [Gutiérrez Fernández, *et al.*, 1981:41] Esta discriminación contribuyó a concientizar y a conformar un grupo de hombres y mujeres que se asumió como gay. Bajo este término se creó la acción colectiva y ser gay se convirtió en sinónimo de vivir con orgullo la homosexualidad. Al establecer una forma positiva de identificación y de acción política, los sujetos reconstruyeron sus aspiraciones y deseos: se hicieron gays. El primer grupo organizado se llamó Frente de Liberación Homosexual de México (FLH). [Mogrovejo, 2000:63] Según puede leerse en una revista dirigida a la población homosexual:

La semilla de la liberación gay/lésbica germina muy temprano en México: se ha fijado leyenda y arbitrariamente el 15 de agosto de 1971, como la fecha en que Nancy Cárdenas y otros intelectuales gay mexicanos convocan a su alrededor a un decidido núcleo de gays y lesbianas para organizarse en base a su preferencia sexual. Por primera vez en su vida los integrantes de aquel grupo —al que se conoció popularmente como "el gay", por la influencia que tenía por el *Gay Liberation Front* de Londres—, discuten abiertamente sobre lo

que significa para ellos ser gay o lesbiana en un país de rancia tradición machista y homofóbica. [Hernández y Manrique, 1993:18 y s]

Los miembros del movimiento de liberación homosexual mexicano eran con frecuencia estudiantes que, por la semejanza de intereses en la lucha libertaria, se relacionaron con los movimientos de izquierda que en ese momento encabezaban las plataformas de lucha social. Por esta razón, se sumaron a las minorías revolucionarias.

La existencia de este tipo de agrupaciones homosexuales se dio a conocer públicamente el 26 de julio de 1978, cuando los incipientes militantes gays adscritos al Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), creado ese mismo año, se manifestaron públicamente junto con otras organizaciones en la marcha para conmemorar el décimo aniversario del movimiento del 68 y la Revolución Cubana.⁷ Esa participación dio pie al contacto con grupos similares y a la creación de una organización llamada Coordinadora de Grupos Homosexuales,⁸ la cual trató de organizar el trabajo conjunto de los grupos existentes en ese momento: FHAR, Grupo Lambda de Liberación Homosexual y Grupo Autónomo de Lesbianas OIKABETH.⁹ Bajo la dirección de este organismo se planeó la siguiente salida a la calle, el dos de octubre de ese año, para apoyar el compromiso con los desaparecidos políticos del 68. [Fratti y Batista, 1984:233]

Posteriormente, en junio de 1979, se llevó a cabo una marcha para conmemorar el enfrentamiento neoyorquino del *Stonewall* que se conoció como Marcha del Orgullo Homosexual.¹⁰ Esta marcha constituyó el primer acto propio de los grupos de

⁷ El grupo, formado en 1971 por Nancy Cárdenas y otras personas, publicó una revista llamada *La loca alivianada*. En él llagaron a participar hasta 90 personas. Se dice que en ese entonces la falta de tradición y de entendimiento entre hombres y mujeres produjo una primera separación de las lesbianas. A pesar de ello, el grupo continuó y de él surgió el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), el cual se dio a conocer en julio de 1978 con un desplegado en el periódico *Uno Más Uno* en el que protestaron contra una obra teatral llamada "Prohibido Gardel". [Frente Homosexual de Acción Revolucionaria, 1979:12]

⁸ La Coordinadora de Grupos Homosexuales tuvo una vida corta, pues desapareció en 1979. A partir de la separación del grupo de lesbianas del Frente Homosexual de Liberación se creó otro organismo coordinador, pero sólo entre gruposlésbicos. La existencia de esta organización aparece reseñada en Hernández, 1993:11.

⁹ A partir de los años setenta, en la ciudad de México, aparecieron tres grupos de activismo homosexual. El más grande y numeroso, y quizá el que tuvo mayor influencia, fue el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), con un estilo agresivo y de confrontación que exaltaba la diferencia de los homosexuales ante la sociedad y escandalizaba con el manejo político de la agresión. Lambda de Liberación Homosexual, grupo mixto, compartía con el FHAR la mayoría de sus puntos ideológicos; su mayor logro consistió en tratar de incluir los derechos de las lesbianas en las demandas del feminismo mexicano. El más pequeño era un grupo exclusivo de mujeres llamado OIKABETH (Ollin Iskan Katuntat Bebeth Thot, que en lengua maya significa Movimiento de mujeres guerreras que abren camino y esperanza). Fue el segundo grupo surgido del feminismo en México después de lesbianas, aparecido en 1977.

¹⁰ El acontecimiento del *Stonewall* en 1969 en los Estados Unidos fue conocido mundialmente y sirvió de ejemplo para la creación de organizaciones gays en muchos países, razón por la cual se le ha señalado como el origen este movimiento de liberación.

liberación sexual y a lo largo de los años se ha convertido en el escenario para el surgimiento y desaparición de líderes y grupos con diversas plataformas de lucha y múltiples identidades sexuales. Sin embargo, ha sido prácticamente el único espacio de encuentro y participación colectiva en el que confluyen todas las identidades sexuales emergentes. Sobre el papel de las marchas en este proceso se profundizará en un apartado posterior, esta breve reseña es sólo para tener presente la forma y los motivos por los cuales los gays mexicanos se organizaron y se manifestaron públicamente siguiendo el ejemplo de los grupos de liberación gay de los Estados Unidos y de Europa.

Uno de los primeros recursos para dar visibilidad a las sexualidades marginales fue el escribir consignas en los muros de la ciudad, recurso que después fue retomado por los militantes para convocar a las marchas. Es por ello que las pintas constituyen nuestro primer ejemplo de visibilidad.

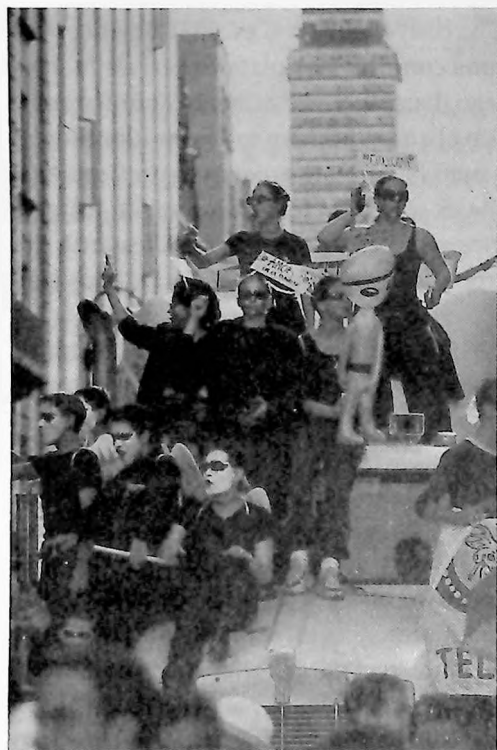
LAS PINTAS

Las pintas son mensajes escritos sobre los muros u otras superficies urbanas producidos bajo el filtro de la marginalidad, el anonimato y la espontaneidad. [Montes y Limón, 2000:29] Encierran significados que marcan el paisaje citadino y evocan posiciones en torno a la realidad, transformándose en referentes para la acción colectiva. Lo personal se convierte en colectivo mediante la posibilidad del encuentro, como lo demuestra el siguiente testimonio de Juan Jacobo Hernández, uno de los militantes importantes en los inicios de la liberación gay en México:

Y un día, a mediados de 1971, [pasaba] frente al Hotel de México, donde está ahora el *World Trade Center*—que era un parque precioso, el Parque de la Lama y toda esa zona de Insurgentes estaba sin desarrollar, había casitas muy bonitas [. . .]. En la esquina de Luis Aviñón había una de esas casas derrumbada y una gran barda, y en ella una pinta que decía: “Soy de ambiente y estoy orgulloso”. Entonces yo venía pasando en un camión y voy viendo la pinta y me dio un vuelco el corazón, así. Me bajé y corrí a tocar la santa barda, a pararme junto a la santa barda, y dije: “otro como yo anda por aquí”. Entonces era una sensación muy especial: este mensaje cifrado nadie lo entendía, casi nadie lo pelaba [. . .].”¹¹

El mensaje, colocado para que cualquiera lo viera, causó un efecto especial en quien se identificó con él. El término “de ambiente” es utilizado en México y en América Latina entre la gente que participa o que está al tanto de las relaciones y de los códigos

¹¹ Entrevista colectiva a Juan Jacobo Hernández realizada el 20 de marzo de 2000 en el marco del proyecto de investigación “Nuevas identidades de género, procesos culturales y cambio sociohistórico. El movimiento gay en México (1970-1980) a través de la voz y la mirada de sus protagonistas”, ENAH-Colectivo Sol A.C.



• *Las marchas de la población sexodiversa constituyen una fiesta urbana de significados*

• *Los que miran la marcha. El encuentro con lo diferente fomenta la necesidad de tomar una posición*





- *En la visibilidad se conjugan la realidad y la fantasía*



- *En estas manifestaciones, se rompen los límites de los espacios públicos y privados*

gos internos de los homosexuales. [Lumsben, 1991] Pintas como ésta constituyen el primer signo visible de un sector de la población que se reconoce por su orientación homoerótica, convirtiéndose en referentes de encuentros y desencuentros.

Después de la primera Marcha del Orgullo Homosexual, las consignas pintadas en los muros de la ciudad se convirtieron en una táctica de convocatoria, según relata uno de sus protagonistas:

El domingo primero de junio de 1980 salieron a pintar los muros del lado oriente de la calzada de Tlalpan, empezando desde Taxqueña hasta donde se mete el metro bajo la tierra, para seguir después por Insurgentes. Aparecieron las primeras pintas multicolores: "Alto a las razzias", "Segunda Marcha del Orgullo Homosexual", "Ni enfermos ni criminales solamente homosexuales". Una jocosa leyenda, "Únete mana", adornaba una pared de Insurgentes y Yucatán. Más adelante: "Shakespeare, Wilde y Novo ya no podrán ir a la Segunda Marcha Homosexual pero tú sí. ¡Asiste!" En una de las esquinas más concurridas por los homosexuales, donde más activos suelen estar los chantajistas: "La extorsión, mientras la toleres. Ser homosexual no es delito". [Rivas, 1980:29]

Las pintas no sólo convocaron a la participación en la marcha, también se convirtieron en una actividad que fomentó el contacto entre los diferentes grupos. Una pintura conjunta se realizó una tarde después de un plantón organizado por el FHAR frente a las instalaciones de Televisa en protesta por la desinformación que los medios hacían respecto a la homosexualidad. Esa misma tarde los militantes de los tres grupos antes mencionados se reunieron para pintar la barda lateral del Panteón Francés de la Piedad, pero su plan fue impedido por la policía. [*Ibid.*]

Poco después, las personas que se oponían al movimiento también utilizaron los muros para escribir mensajes públicos y anónimos, "contrapintas" en las que se podía leer: "Muera la homosexualidad", "Mueran los putos".

Las pintas que acompañaron la convocatoria a la marcha estaban dirigidas a buscar la identificación más que a encabezar una protesta. Constituyeron un recurso que fomentó la visibilidad y la presencia de lo sexodiverso de forma permanente. Sus consignas estaban dirigidas a la conciencia individual de los sujetos víctimas de abuso y deseos de libertad, a la vez que generaban la extrañeza y la duda de quienes no comprendían su significado y no se sentían aludidos por ellas. Según el testimonio de quienes participaron en estos primeros grupos, siempre hubo una participación activa de las mujeres, aunque el número de hombres era mucho mayor. Tal vez sea por esto que no se han registrado pintas dirigidas específicamente a las lesbianas.¹²

¹² La actitud machista en México ha hecho que los hombre tengan menos libertad para expresar sus sentimientos afectivos por otros hombres, lo que justificó quizá la necesidad de una mayor libertad que la expresada por las mujeres, quienes aún dentro de estos grupos son consideradas en un lugar tan infe-

LAS MARCHAS

Las dos primeras salidas a la calle de los militantes homosexuales mexicanos se dieron de forma conjunta con otras organizaciones de lucha social. Por ello, al presentar este apartado se toma como punto de partida la primera Marcha del Orgullo Homosexual, la cual se realizó en junio de 1979 del Monumento a los Niños Héroes al Monumento a la Madre. Esta marcha fue considerada como un acto de los grupos organizados (alrededor de 30) más que de los homosexuales no militantes, quienes en marchas subsecuentes fueron conformando el contingente más numeroso. Constituyó un acto político para exigir el reconocimiento de los derechos de los homosexuales. Al año siguiente, la segunda marcha tuvo un recorrido diferente, partió del Monumento a la Revolución hacia la Alameda Central:

En el monumento a la Revolución, a las 4:00 p.m., las banderas de los grupos del movimiento ondeaban sobre la muchedumbre. Había muchos policías uniformados. Los fotógrafos estaban a la caza de la mejor imagen, de la más escandalosa imagen de la loca.

Los grupos de provincia comenzaron a agruparse en torno a sus mantas: Puebla, Tehuacán, León, Guanajuato, Toluca, Veracruz, Aguascalientes, Manzanillo, Colima, Neza, etcétera. Esta experiencia fue iniciada el año pasado por las secciones Puebla y Oaxaca del FHAR. [. . .] Empezaron a repartirse bolsitas de confeti y dulces, se arrojó diamantina multicolor a los transeúntes. Las consignas tomaban más cuerpo y el nerviosismo de los primeros cedía ante el entusiasmo que les provocaba ser protagonistas de su propia liberación. [. . .] Las consignas [. . .] contra las redadas, por el reconocimiento del derecho a la diferencia, contra la idea de enfermedad o delito [. . .].

A unas cuadras de iniciada la marcha nos percatamos que sobre las aceras se realizaba una segunda marcha compuesta por todos aquellos, homosexuales o no, que habían acudido al llamado de las pintas, los volantes y el desplegado en *Uno Más Uno*. En el Hemiciclo a Juárez un nutrido grupo de personas esperaba la llegada de los primeros contingentes. [*Ibid.*:29 y s]

El recorrido de la tercera marcha, realizada en 1981, fue desde los leones de Chapultepec hasta el Hemiciclo a Juárez, siendo ésta la ruta más permanente y conocida. La elección del Hemiciclo, más que un reconocimiento a la figura de Juárez, sugiere una estrategia para ponerse bajo el paraguas de la frase atribuida a él: "El respeto al derecho ajeno es la paz". [Cruces, 1998:50] Este sitio fue apropiado por el movi-

rior que sus manifestaciones públicas de afecto no adquieren demasiada importancia. Un trabajo reciente que aborda la participación de la mujer en la liberación homosexual en México es el libro *Un amor que se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con el movimiento homosexual y feminista en América Latina*, de Norma Mogrovejo. Se trata de un trabajo polémico que revela las dificultades específicas del activismo en torno a las preferencias sexuales y las ideologías políticas.

miento como final del recorrido y se le denominó chuscamente como “El Homociclo”.

Durante la organización de esta tercera marcha, en la que participaron más de dos mil personas, las diferencias en el interior de los grupos militantes llegaron a su punto culminante. Las disputas personales, las diferencias entre hombres y mujeres, el deseo de poder y las actitudes intolerantes de sus miembros generaron problemas en el proceso de participación e integración de los grupos, en contraste con la poca oposición manifestada por los ciudadanos en general. El testimonio de una lesbiana, recogido por Norma Mogrovejo, da cuenta del origen de estos conflictos:

FHAR asumía el lenguaje de la desintegración, decían que los homosexuales no teníamos por qué ser o aparecer decentes para que la gente nos aceptara, asumía la defensa de las locas, de las vestidas como sujeto transformador, de ahí sale: “soy loca, ¿y qué?; soy homosexual, ¿y qué?; soy tortillera, ¿y qué?” Sí, yo compartía esos planteamientos. Para Lambda las vestidas no debían ser, no teníamos por qué prestarnos a hacer escenas ni encarnar estereotipos con los que la sociedad nos marginaba y nos estigmatizaba. Ésa fue una diferencia fuerte, se deriva también en líneas de trabajo de unos y otros, porque el FHAR se dedicaba a la lucha contra las *razzias* y sacar locas de la cárcel. Con OIKABETH fue el rechazo fundamental, radical, que había dos cosas: a los heterosexuales, era un sexismo al revés, era una heterofobia por la línea que manejaba Yan y la androfobia, o sea, todo lo que fuera hombres, todo lo que fuera heterosexual estaba prohibido, y nosotras la línea que manejábamos era espejarnos unos y otros y ver cómo vivía cada quien su homosexualidad, encontramos en un espacio común, en un encuentro.¹³

En ese mismo año (1981) el FHAR se desintegró. El proceso de disolución, que duró de agosto a noviembre, fue resultado del examen de su actuación desde los inicios del movimiento.¹⁴ Desde entonces, los problemas se han enfocado en las rivalidades entre los grupos y en las diferencias entre sus miembros. Esto deja claro que la construcción de las identidades implica un complejo y continuo proceso de identificaciones y diferencias que establece límites entre unos y otros. Aunque trabajan en conjunto en algunos momentos, sus necesidades se interpretan en el interior de su situación personal, afectando el espacio del otro y reproduciendo los esquemas de intolerancia que pretendieron superar.

Estas situaciones de desintegración se iniciaron en 1972, con la separación de las lesbianas del FLH. Otra ruptura importante se dio en 1982 al dividirse la marcha por el Comité de Lesbianas y Homosexuales en apoyo a Rosario Robles (CLHARI), según comentó Patria Jiménez:

¹³ Entrevista a Tina. [En Mogrovejo, 2000:96]

¹⁴ Los miembros del FHAR se dividieron en grupos pequeños organizados en torno a sus propios intereses. Estos grupos fueron conocidos como colectivos. El único que existe actualmente es el Colectivo Sol, enfocado al problema del SIDA en la población homosexual.

La primera marcha que se escindió fue la del 82 cuando el CLHARI, porque la gente del CLHARI quería marchar en la mañana, a las once, porque queríamos hacer la campaña de Rosario y los chavos del FHAR (que ya trabajaban como colectivos) decían que no, que ni madres, que no iban a cambiar lo que ya era una tradición y que ellos iban a marchar en la tarde, entonces salieron dos marchas. Al año siguiente, 1983, los ánimos estaban bastante calentados, estaba el rollo que ellos eran el proletariado y nosotros los burgueses y había bronca entre la gente del FHAR—hombres—y obviamente también con las compañeras, pero era FHAR-Lambda la mayor bronca y nosotros (OIKABETH) trabajábamos con Lambda, nos venían como aliados naturales. Dejamos que salieran ellos primero y nosotros guardamos una distancia como de una cuadra más o menos porque ellos iban en un tono muy agresivo, iban tomando y provocando.¹⁵

Los problemas se agudizaron en 1984, durante la sexta marcha, y la desintegración fue total. Lambda y OIKABETH propusieron dar un carácter luctuoso a esa marcha para representar la muerte de lesbianas y homosexuales causada por la violencia y la represión. [Mogrovejo, *ob. cit.*:132] Esta propuesta fue apoyada por grupos como GHOL, Comunidad Gay, Fidelidad, Horus, Nueva B de México, Unificación e Iglesia de la Comunidad Metropolitana. Por otro lado, la Red LHOCA, el Colectivo Sol, Mariposas Negras, La Guillotina y algunos grupos travestis y *punks* acudieron con enormes falos de plástico con los que provocaron a sus contrarios:

Esa pinche marcha fue muy agresiva desde que los chavos llegaron con esas cosas, que parecía un carnaval falocéntrico. Llegaron con esos pitotes, venían organizados, eran ex-fharianos, creo que eran los Mariposas Negras. Mucha gente del FHAR nos tildaba de reformistas también por ser un grupo mixto. Patria llegó con la gente de OIKABETH, y cuando estábamos en el homociclo ella le tiró un avioncito encendido a unos de los pitotes y lo encendió. Los chavos se sintieron altamente agredidos, así como nosotras nos habíamos sentido totalmente agredidas. Nosotros no éramos profalocentristas, al contrario, nuestro discurso era totalmente cuestionador del falocentrismo y del androcentrismo. Obviamente era una agresión ideológica en contra de nosotras, incluso en contra de los planteamientos de Lambda, no nada más en contra de las chavas, porque en Lambda se defendían los planteamientos feministas.¹⁶

La visión del Colectivo Sol de estos sucesos fue descrita en un folleto llamado *Eutanasia al movimiento lilo* [Colectivo Sol, 1984], en el que puede leerse:

Esta marcha presenta nuevamente a la opinión lila y pública las evidentes fisuras y diferencias radicales entre los grupúsculos del MLH (Movimiento de Liberación Homosexual). Sus conflictivos antecedentes de 82 y 83 nos aseguran que ésta es la última patada de ahogado del agónico y canceroso MLH. Las últimas desgreñadas de los cinco "organizadores" es prueba de ello.

¹⁵ Entrevista a Patria. [En Mogrovejo, *op. cit.*:131]

¹⁶ Entrevista a Eugenia. [En *Ibid.*:135]

El desgaste producido por las pugnas internas y la división del movimiento alejó irremediabilmente a muchísimos valiosos militantes [...] y ahora resulta que las propuestas de la unidad se retoman pero con quien! [...] Lambda, OIKABETH, Comunidad Gay y GHOL por la izquierda y (¡agárrense!), la derecha con Fidelidad, Horus, Nueva B de México, Unificación y la chusquerrima y nefasta Iglesia de la Comunidad Metropolitana (su papisa, la Troy Perry, apoyó incondicionalmente al gobierno yanqui en la guerra de Vietnam y ahora hace lo mismo en la actitud invasora de los gringos en Centro América) [...] con esos aliados, yo paso mana, prefiero la desunión [...] Ésta es una de las pruebas más importantes de la putrefacción en la que se encuentra el MLH, abrirle la puerta a la derecha sin el menor asomo de crítica, sin abuela, vamos [...] Y todo en nombre de que lo que nos une es que somos jotos [...].

Este fragmento nos muestra que la participación organizada responde siempre a un esquema político específico en donde los sujetos que se integran limitan algunos aspectos de su identidad personal en función de los principios del grupo, haciendo irreconciliables las ópticas distintas a pesar de que buscan los mismos fines. Nos muestra también un proceso de transición de lo político en el que son recuperados elementos antes considerados privados, como el lugar de lo sagrado. En este proceso, resulta evidente que se silenciaban los intereses de ciertos grupos que buscaban una nueva plataforma de lucha colectiva, la cual fue descalificada como un comunitarismo acrítico que reproducía los roles sociales sin proponer alternativas para reconstruirlos.

Para los organizadores y promotores de esta marcha, en última instancia, salir a la calle año con año constituía un acto de dignidad [Pamo, 1993:26], por ello, a pesar de los problemas, la marcha siguió y sigue realizándose. El testimonio anterior cobra particular importancia porque en nuestro tercer ejemplo veremos que la imagen de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana ha cambiado de manera importante entre los gays de la ciudad de México. Con la caída de los países socialistas, y con ellos las posturas sociales de la izquierda, algunos sujetos homosexuales buscaron otros espacios para luchar por sus derechos. En este caso, se trata del ámbito religioso que era considerado, desde la óptica de la izquierda, como contrario al libre pensamiento social.

En las siguientes Marchas del Orgullo Gay han continuado existiendo, en diferentes grados, los problemas entre los grupos. El reclamo de un mayor número de identidades se ha visto reflejado en el nombre mismo de la marcha, que inicialmente se llamó del Orgullo Homosexual, con el tiempo cambió a Orgullo Lésbico-Gay, Marcha del Orgullo Lésbico, Gay, Bisexual y Transgénérico (LGBT) y, finalmente, se denominó Marcha del Orgullo Lésbico, Gay, Bisexual, Transgénérico y Transexual (LGBT).

Durante la XXI Marcha del Orgullo LGBT, en 1999, se cambió la tradición y el contingente no se detuvo frente al Hemiciclo sino que continuó su camino hasta el Zó-

calo, haciéndose notar como una comunidad con plenos derechos en el máximo escenario nacional, en la búsqueda de una ciudadanía de primera.¹⁷

Las marchas de los gays han sido descritas como un acto político de protesta, constituyen una transgresión del tiempo cotidiano con el fin de hacer visible su existencia y de expresar su voz, que pocas veces es reconocida por los medios, los cuales asumen su situación como clandestina e invisible. Sin embargo, al dirigirse a la sociedad en general y estar constituidas por una gran diversidad de identidades individuales, nos muestran que la sexualidad no tiene que ver con un solo estereotipo creado.

Para Francisco Cruces [*ob. cit.*:59], estos encuentros diversos tienen que ver con la amplitud del espectro de las posibles formas de entender y de vivir la identidad sexual: comenzando por el oculto homosexual de clóset que participa desde la banqueta, hasta el travesti descocado. La materia misma trabajada por el movimiento —la preferencia sexual— se presta poco a identificaciones artificiales más allá de un denominador común de autoafirmación reivindicativa. La imagen no es única ni la misma para cada uno de los participantes, como lo demuestra el testimonio reproducido por el antropólogo Mauricio List [2000:197]:

Se hace la marcha gay, entonces todas van vestidas, todas van joteando y está bien, está uno echando desmadre, pero ésa es la imagen que le sigue dando uno al heterosexual, o sea, el homosexual es la jotita, es la vestida. Entonces, se sigue dando esa imagen del homosexual y yo pienso que eso no es bueno.

El estereotipo del hombre afeminado es considerado por algunos gays como una grotesca caricatura de su realidad. Otro ejemplo son las llamadas “banqueteras”, un grupo heterogéneo de personas que sobre las aceras se detiene a ver el evento. Algunos son homosexuales que observan el valor de los otros o esperan algún contingente en particular para unirse. [*Ibid.*:206] Con este término, su participación pasiva es evidenciada y cuestionada.

La visibilidad de cada sujeto en la marcha está determinada en diferentes niveles, según el ejercicio cotidiano de su vida: desde la presencia en el anonimato, detrás de una máscara, hasta la escenificación en plena calle de una relación sexual. El entorno de la marcha es un espacio de encuentro e intercambio de información donde se reparten volantes sobre lugares y eventos, se informa sobre los grupos existentes y se invita a sus actividades. El estilo de vida gay a lo largo de los años ha

¹⁷ “A nivel legislativo las lesbianas y los homosexuales son ciudadanos de segunda clase, siguen sin tener un reconocimiento en relación a derechos laborales, de vivienda, de seguridad social. Tampoco se ha logrado una mínima comunidad gay como existe en otros países que, aun cuando son criticados por construir ghettos, se hacen necesarios como espacios de referencia social y política”. [*Ibid.*:138]

forjado un lugar propio en la sociedad de consumo, creando servicios específicos para esta población.

La pluralidad del ser entre hombres y mujeres se reencuentra cada año en la Marcha del Orgullo. Todos portan símbolos que los identifican de alguna forma frente a los otros: camisetas, botones, banderines, gorras, estandartes, emblemas, banderas multicolores, triángulos rosas y objetos personales. Cada individuo decide llevar algo con el fin de mostrar públicamente su sentir, desde complicados disfraces hasta el atuendo más común y cotidiano. Se congrega ahí todo un grupo de imágenes individuales mediante las que cada sujeto muestra algo distinto a la sociedad, haciendo de esta pluralidad lo representativo, creando nuevos referentes de sí mismo. En la marcha se reproducen tanto la realidad social como la ficción en un mismo espacio de permisibilidad.

La Marcha del Orgullo ha transformado en muchos niveles la vida cotidiana de los sujetos sexodiversos a partir de su constante presencia en la vida pública. Constituye una confrontación de ciertos sujetos en el ejercicio de su ciudadanía ante los otros ciudadanos, haciendo una doble apropiación del espacio —simbólica y real— que demuestra su presencia y permanencia como sector aún intolerado.

LA PEREGRINACIÓN

Al término del recorrido de la marcha de 1999, en el zócalo y de espaldas a la catedral, la actriz y militante Jesusa Rodríguez, “vestida como Sor Juana Inés de la Cruz, arremetió con mentadas de madre contra el Cardenal Norberto Rivera, a raíz de sus recientes declaraciones en contra de los gays”. [*Ibid.*:212] Esta crítica resultó ofensiva para los católicos asistentes. Según los creyentes sexodivers@s, se le dio poca importancia a sus necesidades religiosas, por lo que la entonces Diputada Federal Patria Jiménez, también representante del grupo lésbico El Clóset de Sor Juana, consultó con el reverendo Jorge Sosa Morato (pastor de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, ICM, por ser una de las instituciones más reconocidas en aquella marcha) la posibilidad de realizar un acto religioso, una peregrinación.

Después de que se aceptó llevar a cabo este acto de devoción, se hizo una invitación formal en una conferencia de prensa¹⁸ a la que asistieron los principales medios de comunicación. En ella se anunció que el día 25 de septiembre (por ser el domingo último del mes) se realizaría una peregrinación, la primera al santuario de la virgen de Guadalupe y la única hasta entonces conocida de la diversidad sexual. Se formó un colectivo unido en torno a algo común, las diversas formas de ejercer la

¹⁸ La conferencia fue realizada por el Comité de la Diversidad Sexual (CODISEX) el miércoles 22 de septiembre a las 11:00 horas en el Centro Cultural José Martí, ubicado en Dr. Mora, núm. 1, en el Centro Histórico de la ciudad de México.

sexualidad, incluyendo en este grupo, por supuesto, tanto la identidad heterosexual como la célibe.

El objetivo de la peregrinación era pedir a la Guadalupana poner fin a los crímenes por odio y a la discriminación de todo tipo. Se convocó a los interesados a reunirse en punto de las 10 de la mañana en la ex glorieta de Peralvillo vestidos de blanco y portando rosas como ofrenda. La ICM extendió la invitación a quienes no eran devotos pero simpatizaban con este esfuerzo para que acompañaran a los peregrinos, pero desde las aceras.

En el transcurso de los tres días previos al evento la situación pareció complicarse debido a una serie de amenazas contra los organizadores y a la aparición, en algunas iglesias católicas, de un desplegado firmado por un grupo llamado Jóvenes Católicos por el Respeto y el Derecho a la Moral, que en sus párrafos más importantes decía:

A LOS MIEMBROS DE LAS COMUNIDADES CATÓLICAS DE MÉXICO
URGENTE

Diputada Federal del PRD pretende violar el sagrado recinto de la Guadalupana.

Por esto las comunidades católicas de México te invitan a ti ciudadano responsable padre de familia y a ti joven católico de buenas costumbres a formar parte de la cadena humana que se formará alrededor del Sagrado Santuario Guadalupano este día 25 de septiembre desde temprano para protegerlo de la intromisión de grupos activistas, hombres que tienen sexo con hombres, y de lesbianas promotoras del libertinaje sexual y la prostitución, más aún de degenerados que promueven las relaciones tumultuarias entre gente del mismo sexo.

Las comunidades católicas de México reprueban a las autoridades del gobierno capitalino que protegen y avalan los actos de esta diputada desequilibrada, que atenta contra la moral y las instituciones de este país promoviendo actos vandálicos en contra de las comunidades católicas, cristianas y de todas las religiones y sobre todo en contra de la moral familiar de los mexicanos.

Jóvenes católicos unidos por el respeto y el derecho a la moral.

Transmite este mensaje entre tus comunidades y amigos únete en la defensa de la moral y la decencia, defendamos unidos a nuestra virgen patrona de los mexicanos y a su santuario.

Al final del comunicado y en letra más pequeña, se precisa:

La cadena humana no responderá a la agresión de los degenerados, pero no los dejaremos pasar.¹⁹

¹⁹ Reproducción del documento enviado por fax a las oficinas de la ICM Reconciliación el 23 de septiembre de 1999. Se trató de transcribirlo conservando las características del original en cuanto a criterios tipográficos y subrayados.

A pesar de las amenazas, se decidió realizar la peregrinación. El grupo que acudió a la cita fue heterogéneo: hombres, mujeres, niños, familias completas o solamente parejas y amigos que los reporteros estimaron entre entre 100 y 150 personas.

La peregrinación avanzó sin problemas hasta el atrio del santuario, donde fue recibida por una comitiva de medios de comunicación que asombró a los incautos visitantes, quienes ante la actividad de los fotógrafos y reporteros pensaron que algún artista de moda llegaba a la Basílica. Según la noticia publicada en el periódico *La Jornada* al día siguiente:

Nadie impidió el paso de los más de cien peregrinos entre lesbianas, heterosexuales, transexuales, célibes y gays que ayer pidieron "protección para los oprimidos y marginados". Sin embargo María Elpidia ministra extraordinaria de la comunidad cristiana, les arrojó agua bendita como si pretendiera exorcizar esa presencia del templo.

El reverendo Jorge Sosa encabezó las oraciones y cánticos durante el trayecto que al santuario realizaron los peregrinos, quienes portaban en su mayoría el blanco, color de la pureza, y refutó las declaraciones del arzobispo de México al decir que los homosexuales y lesbianas —incluido él— sólo dan testimonio de fe al participar en una actividad de esa naturaleza. Convocados por la Iglesia de la Comunidad Metropolitana que cuenta con dos ministros para dar atención a los feligreses con tendencias contrarias a las tradicionales —Jorge Sosa y Rodolfo Albarrán—, los peregrinos pertenecientes a la diversidad sexual no sufrieron ningún ataque verbal o físico, como ellos mismos esperaban [. . .]. De avanzada enviaron a un grupo de compañeros a la entrada del santuario para que —vía celular— valorara el ambiente y analizara las posibilidades de ingresar al atrio [. . .].

Transitaron entre los fieles católicos y despertaron curiosidad a su paso. Más aún antes de ingresar al templo colocaron como cabeza de su peregrinación a cuatro niños representando a las futuras generaciones de la diversidad sexual. De cualquier manera el número de integrantes del mundo lésbico-gay no era suficiente para llamar la atención y hacerse ver como un grupo diferente a las tradicionales peregrinaciones. Iniciaron sus rezos con un Padre Nuestro, seguido de dos Aves Marías y cánticos de la iglesia católica. Oraron por que la Guadalupana mantenga su manto protector encima de este sector poblacional que "sufre" por actitudes discriminatorias y homofóbicas.

Alrededor de las 12:30, momentos antes de iniciar la consagración de una misa tradicional, la peregrinación ingresó a la Basílica de Guadalupe, aunque no todos sus integrantes pertenecen al credo católico. Unos son protestantes, otros ortodoxos o anglicanos, pero querían hacer sentir que la sexualidad se "enriquece" con demostraciones de fe. [Muñiz, 1999:54]

Después de depositar las flores ante la virgen, los peregrinos regresaron a sus labores cotidianas y algunos se organizaron para celebrar el éxito del evento con una comida. Dos horas y media de la mañana del 25 de septiembre fueron suficientes para mostrar un nuevo panorama de la participación en el nivel religioso, abriendo otro espacio de visibilidad de la sexualidad para la construcción de las identidades ho-

moeróticas. Esta peregrinación se incorporó al calendario ritual de la ICM: es una actividad que espera llegar a convertirse en una tradición entre los homosexuales guadalupanos de la ciudad de México.

El 23 de febrero de 2000 se presentó en el teatro bar El Hábito, en el Distrito Federal, el video testimonio de la peregrinación con el título *Floreciendo en la luz*. El joven Omar Feliciano, a partir de su experiencia personal, realizó este trabajo visual en el que resalta el significado de la peregrinación. En el siguiente párrafo se transcribe un fragmento de su escrito:

Lo que hicimos con la peregrinación fue abrir un espacio para aquellos y aquellas que se reconocen como gays, bisexuales, lesbianas y transgéneros pero se niegan a abandonar los ritos sincréticos de la cultura mexicana.

Los y las que participaron en la primera marcha cuentan que algo se rompió en su interior al momento de comenzar a caminar. Ahí nació una nueva manera de vivirse como lesbianas y homosexuales.

El testimonio de Omar constituye un ejemplo de lo que para muchos sujetos sexodiversos ha implicado la decisión de vivir su sexualidad, una sexualidad que la Iglesia Católica —como muchos otros grupos religiosos— condena manteniéndolos alejados de sus iglesias. A pesar de ello, muchos rescatan a su manera el consuelo de Dios según cada cual lo concibe. [Morales, 1999:16] Como señala este testimonio, cada uno de los participantes acudió y vivió el evento bajo el filtro de sus sentimientos y problemas particulares, es decir, desde su identidad personal. A diferencia de la marcha, la peregrinación convocó a las diferentes formas de vivir la sexualidad, incluida la heterosexual y el celibato. Esta estrategia pretende que las categorías en torno a las diferencias sexuales no sean relevantes, que en este acto no tengan un sentido diferenciado, aunque sin duda se trata de una colectividad de fe.

Los ritos de peregrinación suelen constituir un amplio tejido de relaciones donde confluyen concepciones religiosas entreveradas con dinámicas socioeconómicas y políticas, nutridas por espacios específicos donde se desarrolla su función legitimadora de identidad grupal. [Félix-Báez, 1997:16] Este proceso es semejante al realizado por los grupos del Movimiento de Liberación Homosexual para conformar políticamente un colectivo que se reconoció distinto al resto de la sociedad y que constituyó una identificación política situacional.

La peregrinación es un espacio más de visibilidad política que se sustenta en la pertenencia a una comunidad de fieles y en la participación con lo sagrado. Al salir del mundo restringido de las jerarquías y de sus lucubraciones teológicas, la peregrinación ha confrontado y manifestado lo pluricultural y multiforme de la sexualidad en un impulso dinámico con miras a la renovación de las hegemonías, trazan-

do una nueva apropiación del espacio de lo sagrado y ofreciendo otra forma de constitución de la acción colectiva.

REFERENTES DE LA IDENTIDAD PERSONAL

Estas formas de visibilidad representan tres procesos diferentes —la visibilidad anónima de la pinta, la confrontación pública, cara a cara, de la marcha y lo privado de la creencia en la comunicación directa con lo sagrado— que, sin embargo, comparten el interés por hacer manifiesta en la geografía urbana una sexualidad estigmatizada. Las tres recrean imágenes para la conformación de la identidad personal de los sujetos.

Para Francisco Cruces, los límites entre lo público y lo privado se establecen por medio de dos mecanismos; uno de poder, a través de los medios, tendiente a la domesticación de ciertos ámbitos públicos o a la conformación de la cotidianidad; y el otro desde la vida de los individuos que aspiran a modificar los medios generando un concepto distinto de lo cotidiano.

En este proceso, Cruces [1996] reconoce varios elementos que caracterizan la transformación de lo público: 1) la necesidad de hacer público lo privado para dar pie a su reflexión, 2) la presencia irruptora de las masas, la cual se tiende a excluir o invisibilizar, 3) la politización del problema desde otra óptica, mostrando públicamente los juegos del poder, y 4) la reconstrucción de los espacios conquistados creando cotos de subjetividad.

Estos elementos se encuentran presentes en los tres ejemplos analizados, los cuales muestran los cambios políticos desde las rígidas posiciones de la izquierda y la concepción de una identidad esencializada de lo gay, hacia la incorporación del sentimiento religioso y el reconocimiento de las diversas formas de vivir la sexualidad, en un proceso en el que fue tan necesario establecer diferencias como lo es el de deconstruirlas.

La participación pública de los sujetos responde a diferentes posiciones sociales y políticas que de forma conjunta tienen como único denominador el festejo de la diversidad. En la interacción urbana se reproduce el proceso de transformación de lo público de forma constante, tratando de integrar nuevas formas de identificación que a la vez renuevan el referente desde donde los sujetos estructuran sus acciones, intereses y posibilidades en los diferentes ámbitos. El peso de los estigmas se transforma con el desarrollo de una cultura política, al tiempo que el encuentro colectivo genera distinciones nuevas que responden a otros condicionamientos de la vida social. Esto tiene como consecuencia un proceso constante de transformaciones en el que para los sujetos es necesario adoptar una posición.

Iniciamos este artículo hablando del estigma, de la concepción de un tipo de su-

jeto reconocido como "homosexual", para explicar el proceso de transformación de esa representación deteriorada de la identidad debido al contacto con los otros, unificando sus expectativas en el estilo de vida gay.

Como la fuerza del grupo, se pretende transformar los estereotipos llegando a los medios y se asume la necesidad de sacrificar lo individual con miras a la unidad de la masa pública. Este proceso ha creado imágenes diferentes y nuevas identificaciones de lo que constituye lo "homosexual", se han incorporado nuevas formas de distinción producto de la reflexión y la presencia de otras voces para las cuales resulta necesario un espacio propio. La realidad de las diversas formas de ser ha generado el cuestionamiento de las categorías y estilos de vida esencializados, ha pluralizado las acciones y concepciones políticas, como la integración de nuevos elementos: las creencias religiosas y una discusión más profunda sobre el valor de los estereotipos.

De forma paralela al desarrollo de nuevas posiciones políticas y de la vida privada de cada sujeto, que se asume o no dentro de alguna de las formas de las identidades homosexuales, las pintas, la marcha y la peregrinación han constituido oportunidades de encuentro, desencuentro, conocimiento y afirmación ante los otros que les son próximos o extraños.

La visibilidad se ha enmarcado en un ambiente festivo en donde los grupos organizados son apenas unos cuantos entre la gran mayoría de identidades individuales, de sujetos que expresan de forma diversa la experiencia de su visibilidad. Comparten la experiencia vivida y lo imaginario en un tiempo y un espacio de subjetividades en el que aparecen imágenes reales e irreales entre la movilidad y la diversidad.

Es por ello que en este trabajo tratamos de resaltar cómo el papel del escenario público entre los participantes es propicio para la creación de nuevos referentes de sí mismos ya que las manifestaciones descritas constituyen espacios de apropiaciones diferenciales y desiguales en las que los sujetos reconocen relaciones móviles, precarias, contradictorias, en permanente disputa tanto en el plano material como en el simbólico. [Lacarrière, 1995]

En este proceso se enfrentan los ideales representados por las organizaciones y grupos y la realidad de la vida de los sujetos sexodiversos con sus propios intereses, dejando claro que se trata de formas distintas de interpretar la realidad a pesar de que su imagen pública pueda ser semejante.

Estas imágenes públicas, que patentizan lo político de las organizaciones formales y lo privado de cada individuo, generan nuevos referentes para la confrontación de la identidad. Renuevan los supuestos y transforman los estigmas, generan nuevos niveles de participación ciudadana, refuerzan nuevas identidades y dan visibilidad a otras prácticas, recrean el entorno urbano y transforman el ritmo cotidiano

confrontando la identidad personal de cada sujeto y sus necesidades con el fin de optimizar sus relaciones de convivencia.

Esta oportunidad para la invención individual de sí mismos involucra a los sujetos en una constante experimentación, más permanente que los intereses políticos del momento. El interés en resaltar el papel de estas manifestaciones como elementos propicios para la conformación y el cambio de la identidad personal se inscribe en el llamado "proyecto reflexivo del yo" [Giddens, 1992], el cual considera como característica fundamental de la modernidad tardía lo individual ya que la elección es un requisito de la interacción humana, en la cual la identificación resulta crucial para negociar los peligros cotidianos.

BIBLIOGRAFÍA

Ackerman, Bruce A.

1993 *La justicia social en el Estado liberal*, Madrid, C.E.C.

Alcázar Arriaga, José de Jesús, Arturo Quintero Téllez, María Esther Rodríguez Dionisio y Anabel Rosas García

1999 *Representación social de la homofobia*, Tesis de licenciatura en psicología, México, UAM-X.

Borja, Jordí y Manuel Castell

1997 *Lo local y lo global. La gestión de las ciudades en la era de la informática*, México, Taurus.

Castell, Manuel

1983 "Identidad cultural. Liberación en la estructura urbana: la comunidad gay en San Francisco", en *La ciudad de las masas, sociología de los movimientos sociales urbanos*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 199-237.

Colectivo Sol

1984 *Eutanasia al movimiento Lilo*, México, 30 de junio, folleto (cinco partes).

1999 "Comisión Ciudadana Contra Crímenes por Homofobia", en *Ni (+) ni (-)*, publicación mensual del Grupo Editorial Nancy Cárdenas, México, año 1, núm. 1, diciembre, p. 20.

Cruces, Francisco

1996 *La transformación de lo público. Imagen de la protesta en la ciudad de México*, España, UNAD, ponencia presentada en el simposio "Lo público y lo privado en las ciudades multiculturales", realizado del 6 al 9 de mayo en la ciudad de México con el auspicio del Programa de Estudios sobre Cultura Urbana de la UAM y de la Fundación Rockefeller, mecanografiado.

1998 "El ritual de la protesta en las marchas urbanas", en García Canclini, Néstor (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, México, UAM-I/Grijalbo, tomo 2, pp. 47-59.

Elshtein, Jean

1997 "The Displacement of Politics", en Weintraub, Jeff y Krishan Kumar, *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*, Chicago, University of Chicago Press.

Félix-Báez, Jorge

1997 *Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*, México, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, col. Historia y Sociedad.

Fernández, Bertha y Laura Cardoso Tierra

1979 "Fin a los crímenes de odio, exigen homosexuales", en *El Universal*, México, domingo 26 de septiembre, p. 12.

Fratti, Gina y Adriana Batista

1984 *Liberación homosexual*, México, Posada.

Frente Homosexual de Acción Revolucionaria

1978 "Prohibido Gardel", en *Uno Más Uno*, México, julio, p. 12.

1979 *Nuestro Cuerpo*, México, núm. 1, mayo.

Giddens, Anthony

1992 *The Transformation of Intimacy, Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, California, Stanford University Press.

Goffman, Irving

1989 *Estigma, la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

González J., Rosa María

2000 *¿Quién soy? ¿Qué me gusta?: apuntes para pensar lo hetero/homoerótico*, México, mecanografiado.

Gutiérrez Fernández, Ricardo, et al.

1981 *Una mirada a la militancia homosexual*, México, mecanografiado.

Habermas, Jürgen

1981 *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili.

Hernández, Juan Jacobo y Rafael Manrique

1993 "El movimiento gay/lésbico en México. A 15 años de la Primera Marcha Gay en México: un pasito padelante, dos pasitos para atrás", en *Del otro lado*, México, núm. 8, agosto, pp. 18-19.

???? "FARH informa", en *Política sexual*, México, Cuadernos del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria, vol. 1, núm. 1, pp. 11-12.

Katchadourian, Herant A.

1998 "Terminología del sexo y del género", en *La sexualidad humana*, México, FCE, pp. 15-45.

Kojeve, A.

1987 *La dialéctica del amor y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade.

Lacarrieu, Mónica

1995 "Las múltiples y diversas cosas de lo local", en *Relaciones*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, tomo XX.

Lebovici, Elizabeth y Oliver Séguret

1997 "Homo pensante, la proliferación del pensamiento *queer*", en *Debate Feminista*, México, núm. 16, octubre, p. 144.

List Reyes, Mauricio

2000 *Jóvenes corazones gay. Género, identidad y sociabilidad en hombres gay de la ciudad de México*, México, Tesis de maestría en antropología social, México, ENAH.

Lumsben, Ian

1991 *Homosexualidad, sociedad y Estado en México*, México, Solediciones/Canadian Gay Archives.

Melucci, Alberto

1989 *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Londres, H. Radius.

Mogrovejo, Norma

2000 *Un amor que se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con el movimiento homosexual y feminista en América Latina*, México, CIDHAL/Plaza y Valdés.

Monsiváis, Carlos

1999 "Carlos Bonfil, durante la conferencia de prensa que ofreció la Comisión Ciudadana Contra Crímenes por Homofobia", en *La Jornada*, Política, México, 29 de julio.

Montes, Norma Raquel y Marco Antonio Limón

2000 "Grafitti se escribe con aerosol", en *Todo México somos hermanos*, México, Nueva generación, año 5, núm. 51, enero, p. 29.

Morales, Alfonso

1999 "Primera peregrinación de la diversidad sexual al Tepeyac, entre la devoción y el amor", en *Ni (+) ni (-)*, Grupo Editorial Nancy Cárdenas, México, año 1, núm. 1, diciembre, p. 16.

Muñiz, Alma

1999 "Protección para oprimidos y marginados, demanda peregrinación de la diversidad sexual. María Elpidia recibió a gays y lesbianas con agua bendita en la Basílica", en *La Jornada*, México, Sociedad y Justicia, domingo 26 de septiembre, p. 54.

Pamo

- 1993 "A 15 años de la primera salida grupal, gays en la calle, un acto de valor y generosidad en los 70", en *La Jornada*, México, Cultura, sábado 26 de junio, p. 26.

Parteman, Carol

- 1996 "Críticas feministas a la dicotomía público-privado", en *Perspectivas feministas en teoría política*, México, Paidós.

Plummer, Kenneth (ed.)

- 1981 *The Making of the Modern Homosexual*, Londres, Hutchinson.

Portal, María Ana

- 1993 "La cuestión de la identidad urbana: una reflexión teórica", en *Boletín de Antropología Americana*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, núm. 27, julio.

Rabotnikof, Nora

- 1998 "Público-privado", en Lamas, Martha, *Debate Feminista*, México, año 9, núm. 18, octubre, pp. 3-13.

Rivas, Mario Eduardo

- 1980 "La Marcha Homosexual", en *El Machete*, México, núm. 4, agosto, p. 29.

Salazar Cruz, Clara Eugenia

- 1999 *Espacio y vida cotidiana en la ciudad de México*, México, COLMEX.

Sennett, Richard

- 1978 *The Fall of the Public Man*, Nueva York.

Turner, Víctor y Edith Turner

- 1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspective*, Nueva York, Columbia University Press.

Weeks, Jeffrey

- 1998 "La construcción de las identidades genéricas y sexuales. La naturaleza problemática de las identidades", en Szasz, Ivonne y Susana Lerner, *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*, México, COLMEX, pp. 199-221.

Weintraub, Jeff y Krishan Kumar

- 1997 *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*, Chicago, University of Chicago Press.

La memoria y el olvido: los cuerpos ausentes

Amparo Sevilla*

RESUMEN: *El baile forma parte de las disciplinas corporales dirigidas al establecimiento de un orden social y, en esa medida, no escapa de las actuales tendencias globalizadoras de la cultura. Pero, ¿cómo se expresa la globalización en el terreno del baile? Este artículo constituye una aproximación teórica a dicha problemática.*

ABSTRACT: *Dance is placed in the sphere of different corporal disciplines oriented towards the establishment of a social order so it does not escape from the present globalizing tendencies of culture. But: How is globalization expressed in the field of dance? This paper exposes a theoretical approach to this problem.*

Entre los autores que han reflexionado sobre las diversas formas de relación cultural entre lo local y lo global se delinea el supuesto de que todo aquello que no se logre globalizar perecerá. Aunque también señalan que lo global necesita de lo local, la globalización de la cultura se caracteriza más por organizar la diversidad que por repetir la uniformidad, afirma Hannerz. [1992:107] Se trata de una reordenación de lo local que en términos de geografía política no es más que la división internacional del trabajo y del consumo, tal como lo plantean varios autores. En este sistema la acumulación se da en el centro gracias a su hegemonía, y a través de ese tipo de relaciones “se construyen unas identidades y unos imaginarios post-nacionales mediante los mismos referentes en todos lados, en una tensión constante y en espiral entre procesos de localización y globalización.”

Por su parte, Borja y Castells [1998] advierten que sin el desarrollo de nuevas tecnologías en el marco de la informática y las telecomunicaciones no hubiera sido posible la economía global. Aún más, los avances tecnológicos en la información han provocado una revolución en ese campo que ha generado una división histórica observable en todos los ámbitos de la vida social. El nuevo paradigma tecnológico modificó profundamente, entre otras cosas, la organización del trabajo y de las condiciones laborales al generar la individualización de las tareas y la fragmentación del proceso de trabajo, reintegrando la unidad mediante las redes de comunicación.

* DEAS-INAH

Néstor García Canclini [1995:16] señala que es importante distinguir entre internacionalización y globalización de la cultura. En el primer caso, las manifestaciones culturales tienen un origen territorial identificable mientras que en el segundo éste se borra. La internacionalización constituyó una apertura de las fronteras geográficas de cada sociedad para incorporar bienes materiales y simbólicos de las demás. La globalización supone una interacción funcional de actividades económicas y culturales dispersas así como de bienes y servicios generados por un sistema con muchos centros en la que importa más la velocidad para recorrer el mundo que las posiciones geográficas desde las que se actúa.

En el terreno de las actividades recreativas la globalización se expresa, entre otras formas, a través de las siguientes características:

- a) Se observa un acrecentamiento del individualismo, el narcisismo y el hedonismo en el consumo de los bienes y servicios generados para la recreación.
- b) Las nociones vinculadas con el contacto, el disfrute y la expresión corporal son atravesadas cada vez con mayor frecuencia por la mediación tecnológica.
- c) Las nuevas ofertas de entretenimiento diseñadas para los jóvenes están fuertemente permeadas por estos fenómenos.

En el ámbito de la recreación, el baile adquiere singular relevancia debido a que conjuga la música con el cuerpo, el juego con el erotismo, el goce con el ejercicio, el cuerpo individual con el cuerpo colectivo. Además, es un magnífico antídoto contra las tensiones originadas en el ámbito laboral y familiar, una fórmula efectiva para alcanzar el éxtasis y la catarsis (según el tipo de baile) y permite establecer fuertes vínculos identitarios.

No obstante, en el baile convergen también el placer y la norma, la expresión individual y la sanción colectiva. Los diseños corporales adoptados en el baile responden a patrones de movimiento instituidos socialmente, contienen códigos que se integran a sistemas normativos y valorativos otorgando sentido a la experiencia corporal, asignan roles y jerarquías sociales.

El baile es un poderoso signo de distinción en la medida en que el cuerpo, a través de determinados movimientos, expresa pertenencias sociales (identidades) fuertemente contrastadas que producen estereotipos corporales opuestos: femenino/masculino, rico/pobre, joven/viejo.

A través del baile también se expresan pertenencias sociales construidas en torno al territorio, las distintas escalas en las que está dividido el espacio urbano: la calle, el barrio, la zona y la región se "hacen cuerpo" a través de las formas bailables que ofrece la ciudad.

El baile, por lo tanto, más que un simple pasatiempo es una expresión simbólica

de la trama social, uno de los mecanismos en los que la cultura toma cuerpo y se manifiesta. Asimismo, se encuentra en el campo de las disciplinas corporales dirigidas al establecimiento de un orden social y, en esa medida, no escapa de las actuales tendencias globalizadoras de la cultura. Pero, ¿cómo se expresa la globalización en el terreno del baile?

La transnacionalización de la industria disquera dedicada a la producción y distribución de músicas bailables presenta una oferta cultural con un alto consumo a nivel mundial. La ciudad de México no escapa de ese mercado y ofrece, además, otras músicas bailables que provienen de distintas matrices culturales de origen local y regional. En el primer caso, se trata de la música comercializada por las grandes corporaciones multinacionales cuyas sedes se encuentran en países con megaciudades que forman parte de la red de las ciudades globales¹ (Japón, Holanda, Inglaterra y Estados Unidos), con subsidiarias en diferentes países.² En el segundo caso, se encuentran las empresas nacionales con mucho menor inversión de capital y, por lo tanto, con poca capacidad de distribución.

George Yúdice [1999:191] informa que en México 74% de las ventas lícitas de fonogramas proviene de las *mayors* y sólo 26% de las nacionales, dentro de las cuales la más importante es Fonovisa (de Televisa). Pero la producción de un género musical no se circunscribe a la edición de discos sino que se integra a una industria mayor que comprende el manejo de:

- a) Los medios para su distribución: establecimientos de diversa índole para su venta;
- b) los medios para su difusión: radio,³ televisión, cine, video, prensa, revistas, Internet;
- c) los medios para su consumo: lugares para ser escuchados y disfrutados.

George Yúdice [*ibid.*:181] indica que a partir de la década de los ochenta las grandes disqueras dejaron de ser simples productoras y distribuidoras de música y se transformaron en conglomerados globales de entretenimiento integrado que incluyen la

¹ Borja y Castells [1998:43] apuntan que la globalización funciona a través del establecimiento de redes de ciudades y de flujos de manufacturas: "La ciudad global no es New York, Londres o Tokio, aunque sean los centros direccionales más importantes del sistema. La ciudad global es una red de nodos urbanos de distinto nivel y con distintas funciones que se extiende por todo el planeta y que funciona como centro nervioso de la nueva economía".

² Ana María Ochoa [1998:5 y s] retoma esta información de un estudio publicado por Robert Burnet en 1996. En éste se indica que dos años antes más del 90 por ciento de las ventas de música grabada en el mundo eran propiedad de seis grandes corporaciones multinacionales.

³ La radio ha desempeñado un papel de suma importancia en la difusión de la música comercializada por las grandes corporaciones multinacionales. En México, por ejemplo, hay un programa en el 98.5 de amplitud modulada que se llama "El mañanero". Éste se transmite con el mismo formato en varios países de América Latina, pero los conductores son originarios de cada país.

televisión, el cine, las cadenas disqueras, las redes de conciertos, el Internet, la cabledifusión y la satelitedifusión. Simultáneamente a la construcción de un espacio sonoro se generan también:

- a) Estéticas que se proyectan en la forma de vestir y en los estereotipos de movimiento corporal;
- b) códigos relacionados con el sentido y el uso del tiempo y del espacio;
- c) formas de socialización;
- d) rituales para entrar en contacto con el disfrute corporal.

En torno a la producción musical y a sus formas de consumo se establece, entonces, un campo de competencia (en el sentido dado a este término por Bourdieu, 1991: 189-204) con sus respectivos capitales simbólicos. Cada género aglutina a un grupo de simpatizantes, microagregaciones que se integran por su afinidad a dicha propuesta cultural pero también por su oposición a otras ofertas culturales.

La enorme cualidad que tiene la música para constituirse en un eje identitario ha sido analizada por varios autores, entre ellos Ana María Ochoa [1998:2], quien indica que la música tiene una capacidad inaudita de

[. . .] con-movernos, esto es, de dar cuerpo a nuestras emociones y a nuestro mundo afectivo [. . .] la música permite vivenciar simultáneamente experiencias desde lo racional, lo emotivo y lo corporal [. . .] el lugar de lo sonoro, en última instancia, es nuestro propio cuerpo.

Esta fusión entre la música y el cuerpo es lo que hace que cualquier análisis de las formas bailables integren, en la medida de lo posible, el fenómeno musical como elemento constitutivo de la expresión corporal. Pero la integración de ambos elementos provoca el establecimiento de una práctica que implica fuertes adscripciones sociales (identidades), dado que en estas expresiones simbólicas se proyectan varias esferas cognitivas que tienen, entre otras funciones, la de evocar o recrear sucesos significativos vinculados a las experiencias afectivas. La música y el baile se presentan como un vehículo para viajar al interior de uno mismo a través del tiempo (ya sea de la propia historia, de la historia familiar o colectiva y del futuro imaginado) y del espacio (al recordar el lugar de nacimiento, el lugar de encuentro con la pareja amada, el lugar de convivencia con los mejores amigos, etcétera).

Como bien se puede apreciar, se trata de un campo cultural configurado por industrias del entretenimiento que están "orgánicamente" vinculadas y que son creadoras de los gustos, estilos y modas. En manos de estas cadenas empresariales se encuentra la producción de los parámetros de las representaciones e imaginarios relacionados con el cuerpo, dentro de un mercado que ofrece varias modalidades.

En el campo de la músicaailable en México encontramos una variedad muy amplia de géneros que atiende a distintas matrices culturales:

- a) La música tradicional mexicana que derivó de la música andaluza traída durante la colonia: diversos sones (jarocho, huasteco, arribeño, de tarima, entre otros), chilenas, jarabes, jaranas, etcétera.
- b) La música mexicana conocida bajo el término genérico de "grupera", que resulta de una fusión entre la música tradicional "norteña" (polkas, redovas y schotises), la cumbia y el rock.
- c) La música popular proveniente del caribe: son cubano, danzón, huaracha, mambo, cha-cha-cha, cumbia, merengue, salsa, etcétera.
- d) El rock, con todas sus derivaciones: *heavymetal*, *rap*, *pop*, *slam*, etcétera.
- e) La música electrónicaailable producida en Europa y Estados Unidos: *ward-core*, *tecno*, *dance* y otras.

Como se puede observar, todos los géneros musicales son resultado de una fusión de distintas tradiciones culturales. Sin embargo, cada género se ubica en una corriente musical, en un amplio espectro sonoro en el que predomina un rasgo característico que lo hace distinguible en el mar de ofertas. La primera gran distinción entre estos espectros está dada por la notable diferencia entre la música acústica y la música electrónica en la percepción auditiva (y orgánica) del ambiente sonoro. La segunda gran distinción radica en el manejo del tiempo a través del ritmo.

Como se indicó en párrafos anteriores, la producción de un género musical va acompañada de otros elementos: las concepciones estéticas sobre el movimiento corporal y su forma de arreglo, los códigos relacionados con el sentido y el uso del tiempo y del espacio, las formas de socialización y los rituales para entrar en contacto con el disfrute corporal. La integración de estos elementos, aunadas a otros aspectos de la vida social, hace que se den estilos de vida distintivos, fundamentalmente durante el tiempo libre, en torno a los cuales se configuran las "microsociedades". La pertenencia a estas agrupaciones no excluye otro tipo de comunidades afectivas (clubes deportivos, grupos religiosos, etcétera).

La preferencia musical ha constituido el principal núcleo aglutinante de estas tribus durante buena parte del siglo XX, pero con la posmodernidad se dio entre los jó-

3 "Entiendo por identidad personal solamente las dos primeras ideas: las marcas positivas o soportes de la identidad, y la combinación única de los ítems de la historia vital, adherida al individuo por esos soportes de identidad. La identidad personal se relaciona entonces, con el supuesto que el individuo puede diferenciarse de todos los demás y que alrededor de este medio de diferenciación se adhieren y entrelazan, como los copos de azúcar, los hechos sociales de una única historia continua, que se convertirá luego en la melosa sustancia a la cual pueden adherirse otros hechos biográficos. Lo que resulta difícil de apreciar es que la identidad personal puede desempeñar un rol estructurado, rutinario y estandarizado de la organización social, precisamente a causa de su unicidad". [Goffman, 1989:73]

venes una mayor diversidad de opciones, creándose los siguientes grupos: *skatos*, *metaleros*, *raperos*, *skinheads*, *darks*, *skaters*, *punketos*, *ravers*, entre otros.

Simón Reynolds [1999] ofrece un excelente análisis de lo que él llama la cultura *rave* en el Reino Unido que ejemplifica cómo la globalización toma cuerpo en el baile. El argumento principal del autor es que los elementos más radicales y subversivos de la cultura *rave* son asimismo los que la convierten en nihilista y antihumanista.

La cultura *rave* empezó a finales de la década de los ochenta, pero su mayor impacto a nivel mundial (aunque con otros nombres) se dio en los noventa. El verbo *rave* significa hablar irracionalmente, con un sonido furioso, como en un delirio y, en efecto, eso es lo que pasa en los espacios creados por este ambiente sonoro. Aunque la propuesta original de los *raves* era crear un ambiente en el que reinara el amor, la paz y la unidad, pocos años después se convirtió en una cultura nihilista basada en el consumo de drogas.

Hay dos tipos de *raves*: los legales, de grandes dimensiones y organizados por promotores comerciales, y los *underground*, que son más reducidos aunque en 1992 uno de ellos reunió a 20 000 personas.⁴ En los *raves* se escucha *hardcore* y varias de sus derivaciones como *darkcore*, *jungle*, *trance*, *rap horrorcore*, *hip hope*, *happy hardcore* y *ultra hardcore*.

El autor explica que la producción de este espectro musical se da simultáneamente a la producción de un tipo de droga (el éxtasis). La música *rave* está explícitamente diseñada para potenciar los efectos psíquico-orgánicos de esta droga. El éxtasis combina la intensificación sensorial y el aumento de la capacidad auditiva del LSD y de la marihuana con la claridad que dan las anfetaminas y con los efectos de confianza y energía que combaten el sueño propios de la cocaína. El éxtasis genera, además, efectos únicos de empatía, de apertura emocional y de introspección, ayuda a la expresión verbal y táctil del afecto hacia los amigos y favorece una cálida simpatía hacia los desconocidos.

En el ambiente *rave* se observan cuerpos-máquinas que se mueven gracias al consumo del éxtasis ya que éste funciona como combustible y lubricante para disolver las rigideces corporales y psicológicas. Se trata de máquinas deseantes dado que el efecto de la simbiosis música-droga genera un retraso del clímax, un estado alucinatorio que produce la sensación de estar en una meseta preorgásmica infinita. El

⁴ En Berlín se realizó, el 8 de julio de 2000, la décimo segunda versión del *Love Parade*, el mayor desfile de música tecno en el mundo, con la asistencia de un millón de jóvenes. En este festival participaron 250 *discjockeys* procedentes de varios países: Rusia, Israel, Estados Unidos, Francia, etcétera. El lema de este *rave* es *One world, one love parade*, pero se ha vuelto un importante asunto comercial, con contratos de derechos de transmisión televisiva, publicidad, bebidas y alimentación. *Raves* similares se realizarán el 19 de octubre de este año en Tel. Aviv y el próximo año en Buenos Aires. Información reportada en *La Jornada*, México, 9 de julio de 2000, p. 9.

éxtasis tiende a producir un efecto antiafrodisíaco, su ingestión produce dificultad para la erección del pene y hace que el orgasmo sea casi imposible. Su consumo intensifica el placer de la expresión física al mismo tiempo que vacía el baile de todo contenido sexual: se "trata de impresionar a las chicas, no tanto de conquistarlas". De ahí que Reynolds afirme que el *rave* tiene una cualidad autocomplaciente, masturbatoria, busca sensaciones de vértigo y de desorden como fuentes de placer; los *raveros* son adictos a la droga y al amor pero están enamorados de... nada: "enchufado neurológicamente al *sound system*, el cuerpo del raver se convierte en una región continua y autovibradora de intensidades cuyo avance evita cualquier orientación hacia una culminación". [Reynolds, *ibid.*:35]

Mediante el estímulo de un deseo que fluye sin referente y sin destino, construye "cuerpos sin órganos" (cuerpos extáticos) que pueden convertirse en un agujero negro, vacío y entrópico. La noción de "cuerpos sin órganos" ha sido formulada por Deleuze y Guattari [1994:155-172], quienes advierten que "de repente, los clubes están repletos de almas muertas, de ojos de zombies y de expresiones prematuramente envejecidas".

El consumo excesivo del éxtasis, continúa Reynolds, provoca fuertes depresiones, fragilidad mental, melancolía y disminuye las defensas contra enfermedades virales, además provoca la sensación de "ir a ninguna parte". La música *rave* va de lo psicótico (explosivo, una venganza contra la realidad) al autismo (implosivo, una separación de la realidad). El espacio del *rave* es un espacio donde se observa un autismo colectivo.

Los efectos intransitivos de ir a ninguna parte se traducen en rituales que utilizan energía y recursos para nada. Y es que la cultura *rave* no ha tratado de alterar la realidad, su propuesta consiste en alejarse de ella por un rato. En este sentido, el *rave* es una especie de fase de adaptación a la realidad virtual:

Los juegos de ordenador y la cultura *rave* parecen estar creando una subjetividad dedicada a la fascinación en vez de al significado, a la sensación en vez de la sensibilidad. Creando un apetito por estados imposibles de hiperestimulación, el Nintendo y el *rave* son a la realidad virtual lo que la cocaína es al *crack*. [Reynolds, *ob. cit.*:45]

La producción de drogas, la cibernética con su enorme variedad de juegos que generan fantasías de aniquilamiento y la producción de cuerpos-máquinas que se congregan en los *raves* (con sus múltiples alusiones a los *ciborgs*) son parte, a su vez, de un acondicionamiento social vinculado con la industria bélica. En conclusión, Reynolds [*ibid.*:49] opina que el *rave* es música de resistencia y de aceptación, "idealismo utópico y hedonismo nihilista, a la vez camino de escape y callejón sin salida, jaula y espacio abierto".

Las observaciones de Reynolds para el Reino Unido plantean un panorama muy

similar a lo que sucede en México. Las particularidades en este país se encuentran en su organización. Ésta corre a cargo de promotores anónimos que convocan a través de volantes en las escuelas privadas de educación media y media superior y en otros lugares de afluencia de jóvenes de la pequeña burguesía.

Los *raves* basan su publicidad, y por lo tanto su éxito, en los *disckjockey*. Los DJ más cotizados son los europeos, sobre todo los alemanes. Estos personajes se han vuelto una especie de pequeños líderes entre la juventud. Los *raves* más frecuentados son los que ofrecen dos o más pistas y se realizan en lugares variables de la ciudad, por lo general abiertos, que pueden albergar a más de 500 personas aunque comúnmente acuden alrededor de 300, cuya edad oscila entre los 14 y los 25 años.

Los *raves* suelen durar toda la noche y en ellos se vende un tipo de anfetaminas conocido con el nombre de "tachas" cuya presentación se da en una especie de diminuta calcomanía con diversos dibujos o en pequeñas pastillas. El precio es muy variable (de 150 a 300 pesos) y depende de su procedencia, nacional o extranjera.

Cuando empezaron a organizarse los *raves* en México, a principios de los noventa, eran exclusivos para jóvenes con alto poder adquisitivo, ahora se han masificado pero siguen siendo para un sector socialmente reconocido como "la gente bonita", esto es, con posibilidades de pagar más de \$100 por la entrada. Este sector juvenil también asiste a las fiestas *funk*, que son organizadas en casas particulares, funcionan con menos propaganda y tienen una menor asistencia. En ambos lugares se trata de ver quién es más *cool*, "en muchos chavos y chavas hay una especie de ansiedad por sobresalir no pelando a nadie o haciéndose el interesante, como los cuates que salen en la tele, muy *cools*, ¿no?", opina una joven que conoce el ambiente.

Resulta pertinente retomar dos aspectos de las observaciones realizadas por Reynolds:

- a) La relación entre "cuerpos sin órganos" y tecnología.
- b) El autismo colectivo y las formas de baile.

El primer punto, la creación de "cuerpos sin órganos", puede entenderse como producto de los fenómenos citados pero también debido a la producción de "cuerpos ausentes". De hecho, muchos de los jóvenes que permanecen durante prolongado tiempo ante un monitor (de televisión, computadora o juego virtual) para tener acceso a realidades virtuales, lo hacen debido a la falta de comunicación con los seres que los rodean. Es importante tomar en cuenta que un número considerable de personas no participa en la convivencia familiar a causa del cumplimiento de largas jornadas de trabajo. También es frecuente la ausencia anímica entre adultos, permanezcan o no en su casa. A ello se suma la falta de relaciones amistosas entre los vecinos, fenómeno que se observa en gran parte de las zonas habitacionales.

En cuanto al autismo colectivo y a las formas de baile, es importante advertir que en lo que se ha dado en llamar "bailes modernos" (de la onda punk al tecno pasando por el slam) se observa un cambio sustancial: el baile de pareja pasó a ser un baile individual. ¿Qué implicaciones tiene este cambio en la configuración de sensibilidades relacionadas con el contacto y el disfrute corporal?

El baile ha sido siempre una de las instituciones para el aprendizaje del comportamiento corporal vinculado a la sensualidad, el erotismo y la sexualidad.

Históricamente, el baile ha sido una de las formas de cortejo socialmente establecidas. Una de las formas más eficaces y, por lo tanto, más socorridas para lograr un tipo de acercamiento corporal que difícilmente puede darse en los espacios públicos. El baile de pareja acelera la posibilidad del contacto (ahora sí, con/tacto corporal) permitiendo sentir el propio cuerpo a través de la comunicación con el cuerpo de la pareja. Se trata de una interacción sensual en la que la comunicación no se da a través de la palabra sino por medio del movimiento corporal acompasado e integrado en el otro.

La aparición del baile individual formó parte de un proceso en el que primero se soltaron las parejas para bailar pero siguieron en sintonía con el otro y con los demás cuerpos. Esto se observó a partir de los años veinte con el *fox* y el *charleston*, después con el mambo y el *cha-cha-cha* y, finalmente, con algunas derivaciones del *rock* como son el *twist* y el *go-go*. Este fenómeno constituyó parte de una contracultura que buscaba dotar a los individuos de mayor libertad de movimiento, sobre todo a las mujeres dado que sus pasos ya no dependían de la conducción de los hombres. En los bailes más recientes se observan, en cambio, cuerpos individuales que suelen moverse con poca integración consigo mismos o con los otros cuerpos. Se trata de cuerpos desintegrados que requieren de una sofisticada tecnología y del consumo de estimulantes químicos para poder moverse y disfrutar. Se trata también de cuerpos fragmentados o atrofiados por la inmovilidad que genera el consumo del entretenimiento cibernético.

A partir de los elementos anteriores se podría concluir que la construcción imaginaria de la realidad virtual toma cuerpo en el consumo de músicas bailables que otorgan pertenencias virtuales. Se nos ha hecho creer que ser joven es ser moderno e internacional, a la vez que esto se identifica con la globalización. Pero esa superposición de imágenes no hace sino enmascarar el nuevo colonialismo económico y cultural que estamos viviendo: lo internacional, en el imaginario juvenil, en realidad remite a lo europeo y estadounidense. Se trata de un imaginario en el que se ubica un territorio desdibujado pero no desintegrado, finalmente el centro de las operaciones transnacionales sigue siendo el punto de referencia cultural. La realidad virtual genera una pertenencia territorial imaginada: se puede llegar a través de la pantalla a donde en realidad nunca se va a pertenecer.

Al desdibujarse las pertenencias territoriales el cuerpo pierde los referentes espaciales que le otorgaban un anclaje definido: ya no se es del barrio sino de un espacio virtual conocido con el nombre de aldea global. Varios analistas de la vida contemporánea señalan que uno de los principales problemas de la actualidad es la pérdida de sentido que implica la pérdida de autorreferencia cultural, geográfica e histórica así como la pérdida del goce colectivo, elementos indispensables en la construcción de un nuevo horizonte histórico verdaderamente plural y democrático.

Por nuestra parte, consideramos pertinente dejar en el aire la pregunta sobre la transnacionalización de las industrias culturales en el terreno de las modas musicales y dancísticas: ¿éstas buscan, efectivamente, expresiones multiculturales tendientes a crear una actitud abierta y tolerante hacia la diversidad? Aquellos que consumen con avidez las modas generadas en las ciudades globales, ¿se sienten ciudadanos del mundo o tan sólo anhelan habitar, aunque sea simbólicamente, esas metrópolis?

BIBLIOGRAFÍA

Borja, Jordi y Manuel Castells

1998 *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*, España, Taurus.

Bourdieu, Pierre

1991 *El sentido práctico*, España, Taurus.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari

1994 *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pretextos.

García Canclini, Néstor

1991 *Cultura y pospolítica. El debate sobre la modernidad en América Latina*, México, CONACULTA.

1995 *Consumidores y ciudadanos*, México, Grijalbo.

Giddens, Anthony

1990a *The Consequences of Modernity*, California, Stanford University Press.

1990b *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Buenos Aires, Taurus.

Giménez, Gilberto

1994 "Modernización, cultura e identidades tradicionales en México", en *Revista Mexicana de Sociología*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, vol. 56, núms. 3-4.

Hannerz, Ulf

- 1992 "Cosmopolitas y locales en la cultura global", en *Alteridades*, México, año 2, núm. 3.
 1998 *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*, Valencia, Cátedra.

Le Breton, David

- 1995 *Antropología del cuerpo y modernidad*, Argentina, Nueva Visión.

Nivón, Eduardo

- 1994 "De lo local a lo global: un debate", en *De lo local a lo global, perspectivas desde la antropología*, México, UAM.

Ochoa, Ana María

- 1998 "El vallenato: entre el espacio-mundo y el espacio-local. Narrativas de una travesía hacia la ciudad", ponencia presentada en el seminario "Cultura urbana y medios masivos. Bogotá y México", ciudad de México, UAM-I.
 1999 "El desplazamiento de los espacios de la autenticidad. Una mirada desde la música", en *Cultura y globalización*, Colombia, CES/Universidad Nacional de Colombia.

Pinzón, Carlos y Gloria Garay

- 1997 *Violencia, cuerpo y persona. Capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*, Colombia, Equipo de Cultura y Salud (ECSA).

Reynolds, Simón

- 1999 "Androginia en el Reino Unido: cultura *rave*, psicodelia y género", en Puic, Luis y Jenaro Talens (eds.), *Las culturas del rock*, Valencia, Pretextos, col. Música La Huella Sonora.

Ronderos, Nicolás

- 2000 "Tamagotchi, la mascota virtual: la globalización y la sociedad de la simulación a través de una tecnología del ocio", en Restrepo, E. y M. V. Uribe (eds.), *Antropologías transeúntes*, Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Sennet, Richard

1997. *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza Editorial.

Yehya, Naief

- 1998 "El cuerpo en la sociedad pancapitalista: entre la perfección del ciborg y la eugenesia", en *Universidad de México*, núm 575, pp. 28-34.

Yúdice, George

- 1999 "La industria de la música en la integración América Latina-Estados Unidos", en García Canclini, Néstor y Carlos Juan Moneta (coords.), *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*, México, Grijalbo/SELA/UNESCO.

Recorridos barriales y la significación del territorio

Ernesto Licona Valencia*

RESUMEN: *Este trabajo contribuye a la discusión de viaje urbano y lo diferencia de la noción de recorrido barrial. También plantea al recorrido barrial como un proceso de significación y no solamente de desplazamiento físico. Entenderlo de esta manera es penetrar en las múltiples posibilidades que tienen los habitantes de un barrio y ciudad de construir territorios e imágenes de identidad.*

ABSTRACT: *This paper contributes to the discussion of urban travel and differentiates it from the notion of journey mire. It also presents journey mire as a signification process, and not only in terms of physical displacement. To understand it this way is to penetrate into the multiple possibilities of the inhabitants of a "barrio" and those of a city in constructing territories and images of identity.*

Pedimos a varios vecinos de Tacubaya¹ que dibujaran cómo fue su barrio. El resultado reunió 24 dibujos con sus correspondientes testimonios orales que utilizamos para concluir un trabajo que llamamos "Imaginarios urbanos: memoria, viajes, usos y enunciaciones en Tacubaya". En esta investigación se reflexiona sobre el dibujo como dato etnográfico, el dibujo como habla, también acerca de la construcción de imágenes de identidad, la construcción imaginaria de la ciudad y el viaje y recorrido como proceso de enunciación de un territorio. Precisamente, en esta ocasión se exponen algunas ideas sobre este último aspecto, es decir, se pretende contribuir a la discusión y esclarecimiento de la noción de viaje urbano. Para ello se utilizan los dibujos y testimonios de los habitantes de Tacubaya, en especial de aquellas personas que han vivido más de cuarenta años en ese lugar. De esta manera con los testimonios recogidos y los dibujos elaborados desarrollamos algunos planteamientos sobre el viaje y recorrido urbano.

* FFYL-BUAP

¹ Tacubaya se encuentra ubicada al poniente de la ciudad de México rumbo a la salida a Toluca. Hoy oficialmente es una colonia, pero en la época colonial fue un vasto territorio tepaneca que pasó al dominio de los mexica, quienes lo llamaron Atlacuihuayan. En la época colonial fue parte del Marquesado del Valle y se distinguió por ser productora de trigo. Dejó de ser municipio en 1928 y actualmente pertenece a la delegación Miguel Hidalgo.

EL VIAJE URBANO

Hoy la ciudad de México es enorme e inabarcable, en ella se realizan un sinnúmero de viajes y recorridos de todo tipo; aéreos como el de los helicópteros que informan sobre el tráfico vehicular, los terrestres son innumerables, como el de los taxistas, el de los empleados de las compañías de seguros que se desplazan hacia donde ocurrió algún accidente automovilístico, el de los policías que van hacia donde ocurren los actos delictivos, el de los asalta bancos que diseñan sus recorridos para evitar su captura, el de los repartidores de refrescos, el del vendedor de tamales, el de los repartidores de periódico, el de los guías de turistas, el de los ciudadanos que se dirigen a sus trabajos, a la escuela, a los centros de recreación o de abastecimiento de mercancías, el de los “aboneros”, ir a Tepito o a la “doctores” por “chacharas”, etcétera. La ciudad cada día es cruzada por una red interminable de viajes y de recorridos, muchos de ellos ocupan varias horas para llegar a su destino, cada uno con objetivo preciso. Diariamente recorren la ciudad muchos de sus habitantes, generalmente en estos trayectos los espacios urbanos sólo se conocen de pasada, en otros son apropiados diariamente y por lo tanto perfectamente percibidos. Otros más conducen a lugares desconocidos y lejanos de nuestros ámbitos locales y familiares, es sabido que muchos taxistas sólo trabajan por zonas determinadas más allá de su ámbito local no hacen viajes, no les conviene, por tanto, trabajan en áreas bien definidas. Los refresqueros se dividen la ciudad, tienen rutas precisas como los repartidores de gas. Las policías se dividen por sectores o delegaciones, sólo una contingencia o hecho excepcional los obligan a salir de sus áreas respectivas, pero sus recorridos diarios —que son desplazamientos sin itinerario fijo— se realizan en áreas perfectamente establecidas; en fin, diariamente se realizan miles de viajes y recorridos en la ciudad de México. ¿Cómo podemos conceptuarlos? ¿Cómo definir al viaje urbano?

Ir a la industria, mirar los aparadores, trasladarse en metro, alejarnos de la vida familiar, usar varias horas en un recorrido, llegar a lugares desconocidos, asombrarse de los hechos súbitos de la ciudad, comprar en el centro o centros de la ciudad, rechazar el paisaje, transitar vertiginosamente, transportarse con desconocidos, etcétera, es lo que denominamos acciones sociales urbanas ¿Pero cuáles de éstos son viajes y cuáles recorridos?

Néstor García Canclini [1996] entiende los viajes por la ciudad “como experiencias vividas, conjunto de interacciones entre personas y grupos, modos de habitar, recorrer e imaginar lo que sucede en la metrópoli”. Distingue el viaje urbano del viaje metropolitano, dice:

Los viajes metropolitanos nos lanzan más allá de la ciudad física, del espacio construido y visible a lo que suponemos detrás de la materia y de los signos. Nos confrontan con seres

diferentes y anónimos que nos acompañan en el transporte público o viven en zonas diversas de nuestro entorno habitual. [García, 1996:27]

Es decir, se entiende al viaje como el encuentro con lo diferente, con la otredad, pero es necesario preguntarnos ¿qué pasa cuando las personas viajan por su propio barrio? ¿Puede llamarse viaje al encuentro con lo propio?

Lo importante del viaje no es el área física por donde se realiza, sino la naturaleza del viajero así como el objetivo del mismo. Por ejemplo, cómo explicamos los viajes de los miles de ciudadanos que viven en Cuautitlan Izcalli y que diariamente se trasladan al centro de la ciudad, a Polanco o a San Ángel para acudir a sus trabajos ¿qué tipo de viaje o recorrido realizan? ¿Son viajes metropolitanos? Si atendemos las características de los viajeros y definimos que son ciudadanos que vivieron en el D.F. y que tienen ya un conocimiento del territorio, del rumbo donde vivían, donde trabajan, donde se siguen divirtiendo, donde tienen familiares, amigos, novias, donde asisten a espectáculos y desde donde se siguen desplazando hacia el centro, la merced, la Alameda, efectivamente es un viaje de varias horas pero que supone una comprensión y aprehensión de los rumbos de la ciudad y que no necesariamente supone la experiencia de la extrañeza. Planteamos que el viaje y el recorrido urbano se define no por el lugar donde se realiza sino por las acciones que se llevan a cabo, es decir, que cuando se realiza el viaje y el recorrido se significa el lugar y a sus protagonistas. En este sentido el viaje y el recorrido urbano puede ser de encuentro o desencuentro con lo propio o extraño.

Por ejemplo, Guillermo J. Fandanelli [1997] narra que en Florencia sus habitantes ante un asesinato cambiaron de actitud, se ocultaron y dejaron de salir por las noches, "es decir los florentinos actuaron como si la ciudad fuera un pueblo". Dice también que hubiera existido una diferencia enorme en la actitud de los ciudadanos de Nueva York o de Chicago para quienes ese acontecimiento no rebasaría la información periodística. Es decir, la diferencia de los comportamientos se determina por el proceso de significación que tanto unos y otros habitantes llevaron a cabo.

La noción de viaje es muy compleja porque la acción de viajar implica al viajero, el lugar de partida y de llegada, supone a *los otros*, expone un mapa, se fragua un recorrido o itinerario y además se tiene una idea muy clara del viaje. Una definición clásica y para diferenciarlo del recorrido, concibe al viaje como un medio de encuentro entre individuos y/o culturas, donde el viaje ofrece la oportunidad de encuentro con *el otro*, de enfrentamiento entre descubridores y descubiertos. De esta manera, el viaje pone en juego el antagonismo cultural, el reconocimiento de lo idéntico y lo diverso pero que en este proceso, en el fondo, lo que habita es una estructura de significación.

Es el proceso de significación lo determinante para definir si un desplazamiento por la ciudad es un viaje urbano o no. Por ejemplo, si a mi lado en la "combi" se

sienta una persona que estoy significando como extraña, efectivamente estoy viajando con un extraño, pero si no la significo así, no existe la posibilidad de desencuentro por lo que no hay viaje urbano. Incluso si los signos son demasiado fuertes —ver a un gay vestido de mujer en el metro— y si los vemos cotidianamente o los cotejamos visualmente, la otredad y la extrañeza pierden fuerza a pesar de que el viaje dure varias horas, sea vertiginoso o estén imaginando mundos en el trayecto. Si no se significa como extraño no existe viaje urbano.

Un viaje urbano tiene vida cuando se experimenta la extrañeza, el asombro, el encuentro con el "otro" o cuando viajamos a un lugar desconocido de la ciudad. Para muchas personas es un viaje ir a Nezahualcóyolt, Tepito o la Doctores porque es un viaje temido, con mucho recelo, con determinada incertidumbre porque lo significan así, hacen de este desplazamiento una verdadera empresa viajera. Sin embargo, ir a la escuela o al trabajo no es un viaje, se va con confianza, se sabe que se encontrarán amigos, se sabe que se va a regresar, estrictamente no se está viajando, es un recorrido.²

Dentro de los desplazamientos urbanos existen unos que son más locales, se han denominado recorridos barriales, porque el recorrido se realiza en un recinto conocido y aprehendido por el acto de caminar. Son barriales porque los habitantes aparecen como actores de la travesía, porque delimitan un territorio, porque el lugar es usado y tatuado. Son barriales porque es un sitio que se camina, se enuncia y porque se crean subáreas donde los habitantes saben auto reconocerse.

RECORRIDO Y TERRITORIO

Tacubaya es un territorio,³ es decir, un lugar donde se fusionan dos actos: uno lingüístico y otro físico. La enunciación con la cicatriz del viaje. Como bien señala Armando Silva [1992:49], los habitantes guardan una relación estrecha con el lugar donde viven, que se afianza cuando se viaja y se recorre sobre él. Recorrerlo y andararlo posibilita otro acto: nombrarlo (o viceversa). Ello permite definir un territorio, dice Silva [1992:49], como entidad fundamental del microcosmos y la macrovisión:

La macrovisión del mundo pasa por el macrocosmos afectivo desde donde se aprende a nombrar, a situar, a marcar el mundo que comprendo no sólo desde afuera hacia adentro,

² Comunicación personal del antropólogo Cesar Abilio Vergara

³ Entendemos por territorio a manera de Armando Silva [1992:48]: "Un espacio donde habitamos con los nuestros, donde el recuerdo del antepasado y la evocación del futuro permiten referenciarlo como un lugar que aquél nombró con ciertos límites geográficos y simbólicos. Nombrar el territorio es asumirlo en una extensión lingüística e imaginaria; en tanto que recorrerlo, pisándolo, marcándolo en una u otra forma, es darle entidad física que se conjuga, por supuesto, con el acto denominativo".

sino originalmente al contrario, desde adentro, desde mi interior psicológico o los interiores sociales de mi territorio, hacia el mundo como resto.

El territorio no es solamente una entidad física sino también algo cultural. Dice Silva, la conquista territorial sólo se convierte en real después del o exactamente por el acto ritual de toma de posesión. Así, por ejemplo, la fundación de ciudades españolas era ante todo un acto simbólico, porque se realizaba la primera misa, se reparían solares y asistían los españoles en asamblea, sólo así y a partir de ello se fundó la ciudad de Puebla y otras ciudades.

A la conquista de un territorio (con límites de posesión, donde se visualiza la extensión a través de un mapa) Silva opone la noción de territorio diferencial, dice:

El territorio diferencial no sólo "mira" una extensión que pueda concordar con el simulacro icónico-visual de la cartografía, sino que se auto-representa en muchas formas, no se trata de "simple" carta geográfica, pero naturalmente más rico y complejo. [*Ibid.*:51]

En la *Guía Roji* miramos a Tacubaya con fronteras precisas, subrayadas incluso con color, el viajero-barrial-territorial lo vive y su vivencia lo lleva a múltiples representaciones. "El territorio en su manifestación diferencial es un espacio vivido, marcado y reconocido así en su variada y rica simbología". [*Ibid.*:52]

Al recorrer el territorio se le nombra y con ello se le asignan contenidos y límites. Lugar donde los andadores territoriales saben auto reconocerse y con ello posibilitan fabricar una imagen. Evocación que le da mayor solidez al territorio.

VIAJES, MAPAS Y CROQUIS

No hay viajes sin mapas, ni mapas sin geografía. Un viaje supone un lugar y el mapa lo inmoviliza en el espacio. El mapa tiende a imponer una figura definitiva, hay un afán sistémico para edificar un mundo armónico que pueda hablar a nombre de lo real (*Guía Roji*). Titular el mapa, escribir el nombre del lugar es el primer gesto de organización. El mapa no puede aprehender todo, hay otros ademanes que no retiene, el mapa selecciona, elimina, determina el campo de acción. En este sentido, da órdenes al lector pero también le abre perspectivas inagotables, no niega otras rutas, otras historias.

Al comparar el mapa de Tacubaya de 1897 con los dibujos de las personas consultadas, encontramos que el primero se encarga de instaurar una estructura estable y definitiva, y los segundos aportan la evidencia de un nuevo orden. En el dibujo, las relaciones que inscribe son temporales y espaciales. Ningún lugar queda excluido y todos se presentan de manera simultánea a la visión. Los dibujos tienen función formativa, geografía escrupulosa, no hay precisión real topográfica, sino

puntos de referencia, insisten en el carácter único y la individualidad de cada elemento, crean la sensación de una concepción mágica más que científica del lugar, no es una topografía cuadrículada. El dibujo se va formando como la hoja del papel fotográfico, primero es blanco y poco a poco nos muestra sus rasgos y su contenido en el cuarto de revelado, descubre su rostro, la trama es otra. El viajero y el cartógrafo fragmentan lo real para definirlo mejor y, en definitiva, poseerlo.

Armando Silva distingue entre mapas y croquis. Los primeros son una “cartografía física” que responde al levantamiento de mapas por parte de funcionarios y técnicos expertos en el dibujo, es un simulacro visual del objeto que pretende representar. Los segundos son una “cartografía simbólica”, emulando la física, que ha de ocuparse del levantamiento de croquis,

[. . .] pretende representar tan sólo los límites evocativos y metafóricos, aquellos de un territorio que no admite puntos precisos de corte por su expresión de sentimientos colectivos o de profunda subjetividad social. [*Ibid.*:60]

Así, el territorio no es mapa sino croquis. Este vive la contingencia de su propia historia social. Los viajes y recorridos por la ciudad van configurando unidades territoriales, “[. . .] recomponibles a nivel del levantamiento de croquis”. [*Ibid.*:61]

Las personas consultadas realizaron viajes y recorridos. En este sentido, ¿el dibujo es un viaje o un recorrido? Son un viaje y un recorrido interior que el participante narra, que va desencontrando con el territorio. Porque subraya eventos que se han producido en la memoria, son signos que recuerdan perfectamente y que le sirven como armazón de su dibujo. No es el espacio el que va a diferenciar al viaje sino el encuentro o desencuentro con el lugar.

LOS RECORRIDOS EN TACUBAYA

Los recorridos realizados son fundamentalmente actos de caminar. Retóricas peatonales que ejercitan el espacio, aparece una Tacubaya andada y relatada que se inscribe en el texto de una Tacubaya proyectada y legible, son recorridos que también dan cuenta de cambios profundos en Tacubaya. Es la etapa en que esta zona deja de ser municipio, pueblo y se incorpora como centro urbano que ha absorbido la ciudad de México. Lo común es que se recorra caminando, el conjunto de los recorridos fabricaron un universo sobre cómo era Tacubaya, cómo se recorría sobre ella, y construyeron una imagen apacible acerca de ella. Recorrer Tacubaya no significó transitar cientos de kilómetros cuadrados como en la ciudad de México porque era un área restringida, delimitada y por ello aprehendida. A diferencia de los viajes metropolitanos (como los entiende Néstor García Canclini) el recorrido barrial percibe mejor el espacio, y la imagen erigida es más vívida y sentida.

Los recorridos seleccionados se han nombrado de la siguiente manera:

- Las idas a Chapultepec
- Recorrer nuestro barrio
- Los túneles
- Las pintas de la escuela
- Subir al Castillo
- Las Lomas
- A los jardines
- El cine
- El teatro
- A la Alameda
- Hasta el Zócalo
- En el cabaret
- A las pulquerías
- El gran Chapultepec
- El cine Cartagena
- Un Mástil
- A la Floresta
- Al Panteón a regar

Son recorridos que describen el territorio diferencial, posibilitan una microgeografía y un relato. Cada uno de éstos nos permiten conocer acciones sociales concretas que son vivencias en el espacio en un lugar específico. El recuerdo no es otra cosa que una manera de marchar sobre el territorio y nombrarlo con un sentido, narrar una historia dejando huella en el espacio. Cada uno de estos recorridos son relatos que se inscriben en un texto: Tacubaya. Cada recorrido es en sí una cadena sintagmática, varias de éstas conforman una más amplia.

Los recorridos de los participantes han permitido distinguir ocho cadenas sintagmáticas amplias agrupadas como sigue:

- Andanzas
- Fábulas
- Paseos
- Gozos
- Domiciliarios
- Trabajo

La cadena sintagmática Andanzas se caracterizó por los recorridos donde se dan circunstancias inevitables e imprevisibles. Son recorridos que se tejen como aventu-

ras por el lugar, incursiones a un vasto territorio circunvecino a Tacubaya: Chapultepec. Para unos aparece como lugar retirado y para otros cercano. Todos estos recorridos se realizaron para jugar, remar, tirarse al lago, “pescar pescaditos”, jugar fútbol, ir al zoológico y “darle de comer a los animales”, asistir a la feria ganadera, subirse al trenecito, “admirarse del Castillo, de los muebles de Maximiliano, de los cañones, pistolas, de los cristales con el Águila Nacional”. También era la oportunidad de escuchar orquestas típicas, perderse en los ahuehuetes, asistir al deportivo Molino del rey y nadar mañanas enteras. Cada una de estas acciones es la conquista ritualizada del espacio, que lo tatúa, lo viven y por ello aparece como un territorio vivo. Cada acción también supone un relato. Recorrer exige nombrar a Chapultepec y metaforizarlo como el “paseo del jodido”: “[. . .] no te cobran cinco centavos y todo Chapultepec era tuyo, todo era tuyo a la hora que fuera, las puertas nunca se cerraban [. . .]”. También es la posibilidad de delimitar el territorio propio y diferenciarlo de otra área de “puro riquillo”, refiriéndose al campo de golf, a la zona residencial de las Lomas de Chapultepec y a la casa del ex presidente Miguel Alemán. Estos recorridos fueron de aventura y de adscripción.

Ir a las Lomas significó ir “a cazar chapulines”:

Entonces vadiamos [*sic*] el río y nos íbamos a la loma, con pasto, nopales y magueyes, loma totalmente deshabitada, rústica, campirana, no había nada, ni casas, ni había nada, ahí había una calle que quedaba, esa calle nunca supe como se llamó, era la que llegaba hasta el molino de Valdés.

Los fabulosos se refieren a recorridos de pura invención y carentes de verdad histórica pero no por ello falsos. Entre estos destaca el itinerario por las cuevas:

La *Casa* de la Noria era la entrada a los túneles que atraviesan Tacubaya, túneles que nunca se ha sabido para que eran ni a dónde van, ni quien los construyó, ni para qué fueron hechos, sus pasadizos secretos perfectamente bien contruidos como de dos metros y medio de alto por otro tanto de ancho, recubierto con bóvedas de medio punto hechos de piedra, tengo noticias que la llamada *Casa* de la Noria era el eje donde partían tres, uno pasaba bajo el río llegaba hasta la parroquia de la Candelaria y de ahí torcía al poniente pasando por debajo del jardín de los Haggenbeck Pesado, seguía a la casa de la Pila donde se bifurcaba, siguiendo un túnel rumbo al Palacio del Arzobispado y otro rumbo al sur siguiendo el Camino Real de Toluca, algunos creen que llegaba a conectarse con rumbo desconocido del convento Carmelita del desierto de los Leones. Otro de los túneles saliendo de la Noria, iba rumbo al sur, también se cree era continuación de otro que sale bajo el convento de monjas de la orden Carmelita de San Ángel y finalmente otro túnel salía del fondo de la Noria, corría rumbo al oriente como al pueblo de la Piedad, donde existió una iglesia de la orden Dominica como en la parroquia de Tacubaya.

Estos túneles han generado muchos relatos que se han considerado de ficción, como el de unos albañiles que tiraron la casa de la Noria, al estar trabajando cayen-

ron en un túnel y encontraron un cuarto secreto de donde sacaron muchos “tejos de oro”. Hubo quienes se aventuraron por los túneles y encontraron planchas, herramientas y vestidos, se afirmaba que pertenecieron a ladrones famosos como Chuchito el Roto y el Tigre de Santa Julia —por cierto, cuentan que a este último lo agarraron “cagando” en la calle Nopalito en Tacubaya.

La cadena sintagmática *Paseos* se refiere a los itinerarios que se dirigieron a la Alameda y a los jardines de Tacubaya: “En la Alameda bajaba casi todos los días, ahí íbamos a jugar, íbamos a la iglesia a pedir ‘bolo’ y luego andábamos ahí y luego en la noche nos veníamos”. No hay viaje sin mapa y en los recorridos barriales destacan los croquis, el recorrido minucioso:

Casi más a la Alameda, a la Alameda agarraba uno, esto es la Alameda, ésta es la calle, aquí venía una callecita, aquí venían los camiones Escandón, aquí daban vuelta y aquí estaba esta calle, que venía de acá, venía acá donde está esa fábrica de hielo, te has fijado, esa calle, aquí entonces veníamos nosotros, aquí había unos mesones, mesones en la calle de Tordo, aquí arriba sube, entonces ya se desapareció esa calle, había dos mesones grandes, dos juntos, había tres ahí donde está ese hotel Cartagena nuevo, el Río que tiene la entrada por acá y por allá esa era un mesón también ahí, me acuerdo “La Esperanza” y los otros juntos que había muchos puestos de, los sábados, se ponía muy típico, aquí se ponía a vender mucha gente de Lerma, a vender sus acosiles [...].

En los recorridos *hacia los jardines* se subrayó lo apacible, lo afable para el vecino de estos lugares:

[...] pues ir a los jardines, porque se podía jugar, se podía correr, no había tanta circulación, no hay peligro de hoy que se vaya un chamaco al arroyo y ahí lo arrolle el coche, sino que eran jardines hechos como lugares de recreo [...] ahí uno iba a disfrutar, a correr, a jugar [...].

Hubo otros recorridos que erraron el rumbo o el camino inicial, los hemos denominado *naufragios*. Estos son itinerarios que iban mas allá de Tacubaya, como los que se dirigían al centro de la ciudad de México:

[...] y luego una vez nos fuimos hasta el centro, que nos perdemos y es que una vez vamos hasta y llegamos hasta allá el Zócalo lleno de trenecitos [...] y entonces el pinche tren se vino y no dice nada y le digo oye ya se fue el tren, déjalo agarramos el otro, y luego era un tren Xochimilco y nos subimos y se fue todo por cinco de febrero y luego se metió por Fray Servando donde está ese cine, para agarrar para Xochimilco, y este y el chofer, al inspector ja dónde van! y pues a Tacubaya dice, así van bien y entonces se arrepintió al ratito y dice “no, bájense aquí váyanse derecho, luego agarro la vuelta, váyanse derechito este va a Xochimilco”, y nos fuimos andando, ya cuando llegamos era noche, ya con el pendiente, nos dieron por vagos.

Los recorridos que llamamos *domiciliarios* son aquellos desplazamientos que se hicieron en un área muy reducida, en micro, territorios donde los amigos y familiares se reconocen:

Cómo olvidar los martes en la tarde que había que recorrer nuestro barrio, Av. Revolución, Martí, Progreso, Ciencias, La Paz, Vicente Eguía, Observatorio, Benjamín Franklin [...] acompañado a veces por Mario, Jeny, Nacho, Gallo, Puga, Carlos o Toledo, Campillo, Morales, etcétera. Casa por casa para recoger los 20 centavos que correspondía a cada jugador del arbitraje de cada partido, al final del recorrido casi siempre por lo general se faltaba que los 50 o 30 centavos para completar los tres pesos que costaba, así pues, terminábamos en la privada buscando a la *Rata* para que nos completara ese faltante.

Los recorridos de gozo son los más significativos. Fueron recorridos placenteros que distrajerón y sirvieron de descanso. En estos destacan los itinerarios al cine, al teatro, al *cabaret*, a las pulquerías y al salón de baile. Los recorridos a los cines Hipódromo, Primavera, Cartagena, Hollywood y Ermita fueron los que predominaron y expresaron la preferencia de quienes participaron en la consulta:

[. . .] este el cine hollywood, era un cine, los cines en Tacubaya eran cines muy distinguidos, había matiné, función en la mañana, había función en la mañana los domingos, empieza a las 10 y acababa a las 12 [. . .].

En el cine Cartagena nos tocó ver grandes estrenos de películas de los pioneros del cine Holliwoodense del mundo [. . .] el cine era mudo pero estaba amenizado por orquestas de seis a siete músicos, acomodados con todo y sus atriles con pequeñas lamparitas que alumbraban las partituras de papel abajo del foro y la pantalla que a fuerzas de ver tanto la película sabían ponerle el énfasis musical, según fuera la acción de la escena [. . .] Estaba de moda el cine Hipódromo al que asistía lo mejorcito de Tacubaya.

En estas incursiones se recordaron y se narraron anécdotas:

[. . .] por ejemplo en el cine Primavera rifaban algunas cosas a los que asistíamos a la matiné y yo me acuerdo que una vez yo me gané un. . . me saque un pase con cuatro entradas, hijo yo era envidiado por todo el mundo, con mi pase para cuatro entradas ¡imagínate!

Los recorridos a los *cabarets* Pierrot y al Montealban fueron muy frecuentes:

Una vez estaba yo en el *cabaret*. . . estaba yo chamaco esperando un muchacho que vive aquí enfrente, en la casa de Gloria. En el Pierrot, como ya era noche ése me acompañó con él, espérenme vamos echar una orinada ahí me senté y ahí estaba espere y espere y nada que salía y que me meto a verlo y en eso un policía y agarra y pa' fuera ya me sentaron ahí en la guarnición de la banqueta del *cabaret* y jefecito déjeme ir no hice nada, no vamos esperar el jeep para que nos lleve a la delegación y total que nos vamos a la delegación, a bueno, quieres ir, entonces que salga mi cuate y vamos con usted. A ver cuál es, entonces

en aquel tiempo estaba el mambo de moda y estaba bailando según solito, esta loco ya que va y lo saca y tu vienes con este muchacho, sí, es mi cuate, entonces vamos para allá arriba. Ándale vete con él sino, este, te llevo a ti y a él por estar joven todavía, no puedes entrar aquí [. . .].

No podían faltar los recorridos hacia la embriaguez y en particular itinerarios que se dirigían hacia las pulquerías:

Yo por aquí entré a las pulquerías Ana María, Mi Oficina, Silvetti, La Juanita, ahí casi no. Aquí me metía y eso porque ya venía pedo, veníamos ya los dos, vamos a echarnos un "meloncito", ya venías, vamos a echarnos un "fresco" [. . .] y sí tomaba mucho casi ocho días, era como devoción, andábamos fuera en puros *cabarets* y como era muy bailaror íbamos a parar a las pulquerías.

Como recorrido con cierta distinción era a La Floresta, salón de baile:

Ahí la gente que entraba era con saco, porque no dejaban que entrar con chamarra, un saco, ahí iba mucho un amigo y yo [. . .] y ya después íbamos a bailar a La Floresta salón que estaba en la Ermita y que para entrar era requisito entrar con corbata esto me parecía bien ya que estaba en la edad de la pretensión.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Los recorridos en Tacubaya son barriales que, a diferencia de los actuales viajes metropolitanos, no combinan medios de transporte sino que son actos de caminar. Andar, callejear, expresan un consumo lúdico, gozoso, fantasioso del territorio. Todos parten del domicilio particular y su itinerario se dirige hacia una zona limítrofe, hacia el centro de Tacubaya y hacia el Zócalo de la ciudad de México. Todos los lugares que aparecen en los primeros dos destinos forman parte de un territorio que es vivido y narrable, cabe subrayar que el centro urbano de Tacubaya es el espacio privilegiado para los recorridos barriales. Dentro de éstos resaltan los que hemos denominado de *gozo* que expresarían acciones sociales que se pueden considerar como urbanas o modernas para los años cuarenta del siglo XX. Comportamientos de una población y un territorio que dejaron de ser agrarios y que inmediatamente acogió instalaciones, recintos como el cine, el *cabaret* o el salón de baile. Es en el cine, dice Carlos Monsiváis, donde se aprende hasta donde se puede, la señalización de la vida moderna. "Entre 1920 y 1960 el cine es la otra familia, la otra compañía anhelada, el otro pueblo natal, la otra ciudad en donde se vive y se goza y se padece". Los recorridos de gozo y los lugares que nombran son grandes referencias visuales de las personas consultadas que viven una Tacubaya que participa en la modernización de la gran ciudad.

Los consultados, todos son nacidos en la ciudad y desde muy pequeños unos, y otros toda su vida han vivido en Tacubaya por lo que sus comportamientos y acciones cotidianas están empapados de los signos urbanos y de progreso que vive la propia ciudad de México. Ellos conocieron los momentos de instalación de los edificios de departamentos, la formación de condominios, la creación de zonas residenciales como las Lomas de Chapultepec, la construcción de vías rápidas como el Viaducto y el Periférico, el metro, centros comerciales y fueron testigos de la desaparición de la Tacubaya veraniega y pueblerina. Esto explica por qué los recorridos barriales expresan acciones, itinerarios estrictamente en espacios urbanos. Recorridos cuyos sentidos son diferentes en sus relatos testimoniales pero comunes en su esencia sociológica, en el sentido que las personas consultadas han sido, por igual pero de una manera diferenciada, participes del progreso de la ciudad y con ello han desarrollado acciones que hacen ciudad.

En todos los recorridos barriales, aún Las Lomas, son itinerarios estrictamente urbanos, pero no sólo porque se llevan o cabo en una Tacubaya urbana sino porque los participantes son ciudadanos y sus recorridos hacen ciudad. Hacer ciudad refleja precisamente lo que Salvador Novo llama en *La Nueva Grandeza Mexicana*, acciones nuevas que experimentaba la ciudad como ir al cine, tener equipo de futbol del barrio, incursionar en la vida nocturna, hablar inglés, señoras llenas de pieles y ebrias de perfumes, compartir con la palomilla, el cambio del habla y el surgimiento de un lenguaje urbano, irse de fin de semana. Hacer ciudad en esa época, es también ser testigo y actor del levantamiento de Ciudad Universitaria, del surgimiento de las ciudades perdidas, de la democratización del automóvil, de las rentas congeladas, del avance de la industria del disco, del nacimiento de la televisión, del surgimiento de los garajes que sustituyeron a las caballerizas, de la electrificación y pavimentación de las calles, del auge industrial, del fin del control parroquial, de la proliferación de las tomas de agua, de la proliferación del cómic, de los viajes a los Estados Unidos, de la cultura del jaibol, de las joyas, del surgimiento de infinidad de edificios de gobierno, de los grandes almacenes comerciales, del surgimiento de las avenidas rápidas, el *boom* de los *penthouses*, de la sobrepoblación, de la construcción de la Latino, del consumo de los cerros para habitación, de la reproducción de los camiones y taxis, de la edificación del mito de la región más transparente. . . en fin, de cambios profundos que sufre la ciudad y con ello los comportamientos tradicionales de sus habitantes. [Novo, 1946]

Los recorridos barriales de la etapa señalada (1930-1960 aproximadamente) muestran indirectamente una ciudad en expansión, en desarrollo, modernizándose. No hay visiones apocalípticas de ésta (la inseguridad, la contaminación, la aglomeración). En su lugar hegemonizan las afirmaciones de lo agradable, lo cómodo, "qué buen lugar para vivir", calles seguras, no hay vandalismo.

LA SIGNIFICACIÓN DEL TERRITORIO



Ubicación de Tacubaya en la ciudad de México
 (encerrada en la línea negra)
 [FUENTE: Miniatlases México, Quimera Editores, México, 1997]

El recorrido barrial es el modo táctico de los participantes por apropiarse del espacio, de producción de éste. Chapultepec es un espacio para las andanzas y no sólo un pulmón de la ciudad, el panteón es también recinto de trabajo, las calles centrales de Tacubaya no sólo son vialidades o lugares de intercambio comercial sino también espacios placenteros, de nocturnidad y de embriaguez. Los jardines no sólo sirven para embellecer a la zona sino para pasear y jugar. Las calles funcionan como los límites de un equipo de fútbol y como una vasta red de vecinos-futbolistas de Tacubaya. Los recorridos barriales aparecen como las microalteraciones del texto, como la producción silenciosa, táctica de los consultados que no alteran estructuralmente el sistema pero parten de él. Chapultepec ha estado ahí, lo que cambia es la relación con él, la lectura-recorrido fabricado, la acción social convocada. Las cadenas sintagmáticas de los recorridos hacen referencias a lugares hoy desaparecidos, a sitios que tienen dos o más nominaciones, a lugares que funcionan como barcos y a recintos placenteros, son operaciones que recomponen el espacio urbano. Aparece un espacio vivo, intenso que da cuenta de un territorio habitado, vivido y con ello diferenciado. De esta manera los recorridos barriales son relatos de un territorio diferencial.

BIBLIOGRAFÍA

García Canclini, Néstor

1996 *La ciudad de los viajeros. Travesías e imaginarios urbanos*, México, UAM.

Fadanelli, Guillerrno

1997 "El ocaso de una ciudad", en *La Jornada Semanal*, núm. 121, 29 de junio, México.

Krotz, Esteban

1988 "Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos", en *Nueva Antropología*, núm. 33, México.

1991 "Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico", en *Alteridades*, México, UAM-I.

Silva, Armando

1992 *Imaginarios urbanos. Bogotá San Paulo. Cultura y comunicación urbana en América Latina*, Colombia, Tercer Mundo.

Novo, Salvador

1946 *Nueva Grandeza Mexicana. Ensayo sobre la ciudad de México y sus alrededores en 1946*, México, Hermes.

Indigenismo y poética narrativa
en la obra de José María Arguedas:
Análisis desde una perspectiva
etnohistórica

Wladimir Turiansky

El indigenismo en la literatura peruana ha sido un tema de gran actualidad y de gran importancia. En este artículo se analiza la poética narrativa de José María Arguedas, un escritor peruano que ha sido considerado uno de los más importantes representantes del indigenismo literario. El análisis se realiza desde una perspectiva etnohistórica, es decir, se busca comprender la relación entre la literatura y la historia, así como el papel del indigenismo en la construcción de la identidad nacional peruana.

Miscelánea

A continuación se presentan algunos artículos de la sección Miscelánea, que abordan temas diversos relacionados con la literatura y la cultura peruana. Estos artículos ofrecen una variedad de perspectivas y análisis sobre diferentes aspectos de la literatura peruana, desde la poesía hasta la narrativa y el teatro.

Los artículos de esta sección están escritos por autores reconocidos en el campo de los estudios literarios y culturales, lo que garantiza la calidad y la profundidad de los análisis presentados.

Esta sección de Miscelánea es un espacio ideal para descubrir nuevas obras y autores, así como para reflexionar sobre los temas más relevantes de la literatura peruana actual.

Indigenismo y poética narrativa en la obra de José María Arguedas. Análisis desde una perspectiva crítico-historiográfica*

Francisco Xavier Solé Zapatero**

RESUMEN: *Este artículo presenta una lectura de la poética de José María Arguedas desde una perspectiva crítico-historiográfica, es decir, a partir de algunas propuestas hechas al respecto por el autor y por algunos críticos que han trabajado sobre sus obras. Para ello, se partió de una doble conceptualización: las contradicciones entre la poética de la representación y la poética de la palabra y su relación con la heterogeneidad cultural y su representación literaria.*

ABSTRACT: *This article presents a reading of José María Arguedas' poetic from a critic-historiographic perspective, that is to say, starting from some of the proposals made in this respect by the author himself and those of some critics who have studied his works. To do so, we will start from a double conceptualization: The contradictions between the poetic of representation and the poetic of word and their relationship with cultural heterogeneity and its literary representation.*

Al comenzar a trabajar en la lectura crítica e historiográfica de la obra de determinado escritor uno se encuentra de entrada con una serie de textos —más o menos relacionados entre sí, más o menos ubicables dentro de una tradición literario-historiográfica— que conforma el corpus artístico del autor que se estudiará. Pero no sólo eso, también, y de manera simultánea, con toda una compleja y diversa serie de análisis críticos e historiográficos —con las diversas posiciones teórico-metodológicas e historiográficas expresadas por los múltiples estudiosos que han abordado la obra—, a lo cual hay que agregar, por supuesto, lo que el propio escritor ha expresado al respecto.

Como consecuencia de este triple encuentro inicial, uno se ve obligado a preguntarse qué es lo que espera encontrar en dicha lectura. O expresado de otra forma, de

* El presente artículo forma parte de un trabajo de investigación más amplio sobre algunas obras de este autor que se está realizando actualmente.

** UAEM

qué manera se puede delimitar el objeto y el campo de estudio en función del imprescindible e inevitable diálogo tanto con la materia que se pretende abordar como con las diversas tradiciones críticas e historiográficas —con sus respectivas conceptualizaciones— con que se ha realizado dicha delimitación.

Si bien resulta difícil dar una respuesta a esta interrogante, pareciera que en el centro de la problemática se encuentra, por un lado, la búsqueda de los sentidos y las significaciones de los textos, articulados con géneros y formas específicos y referidos a condiciones de enunciación y recepción precisas y autocentradas, es decir, ubicados en tiempos, espacios y movimientos socioculturales y literarios determinados [Perus, 1994:8; 1995a:30]; y por otro, y simultáneamente, su ubicación dentro de la historia de las formas literarias (novelescas) que dan cuenta de las soluciones poéticas —composicionales y estilísticas— que busca y encuentra el autor —en nuestro caso, J. M. Arguedas— para la resolución artística de un dialogismo cultural y literario (tenso y conflictivo y, en muchas ocasiones trunco) que forma parte de la tradición —de la(s) serie(s) histórico-novelesca(s)— en la que se inscribe [*ibid.*, 1995:38] —en nuestro caso, la novela indigenista.

Si aceptamos como válida inicialmente esta delimitación del objeto y del campo de estudio del *corpus* dado: la obra de Arguedas, nuestra primera tarea consistirá en ubicar las diversas maneras en que, por un lado, el propio autor, y por otro, la crítica y la historiografía, a partir de sus diversas perspectivas espacio-temporales autocentradas y de sus entreverados movimientos, han tratado de explicar las distintas soluciones artísticas con que dio, o pudo dar, cuenta de la heterogeneidad estructural, social, cultural y literaria de nuestro continente y, en especial, del Perú.

Con el fin de tener una guía en este proceso de ubicación crítico-historiográfica de la obra de Arguedas, y de ésta dentro del movimiento de la novela indigenista, parece adecuado presentar un breve panorama del proceso que ha seguido en las últimas décadas el pensamiento crítico latinoamericano en relación con las situaciones y conflictos socio-históricos, por un lado, y con el proceso mismo de la literatura, por el otro. Si bien este panorama, como es de suponer, será muy general [*ibid.*: 11-13], resulta necesario para ubicar mínimamente las diversas perspectivas crítico-historiográficas con las que hasta ahora ha sido abordado nuestro autor. Este proceso parece haberse desplazado secuencialmente, con obvios y densos entrecruzamientos, cuando menos en tres grandes agendas [Cornejo Polar, 1994:11-13]:

1. La del cambio vía la revolución, en la década de los sesenta. Es el tiempo de la nueva narrativa. En el campo de la crítica, constituyó el momento de la acelerada y algo caótica modernización del arsenal teórico-metodológico.
2. La de la identidad nacional o latinoamericana en la que se esperaba descubrir la peculiaridad diferencial de nuestro ser latinoamericano. En ese entonces se hizo

hincapié en la valoración del realismo mágico y del testimonio que, aunque por vías diversas, mostraban lo propio de nuestra América. En el plano de la crítica, se produjo el gran debate sobre la pertinencia de construir una teoría adecuada específicamente a la literatura latinoamericana. Proyecto epistemológico que, de hecho, fracasó, pues resulta obvio que no existe la tan anhelada teoría literaria latinoamericana. El marco de referencia de ese momento fue el de las versiones más duras de la teoría de la dependencia.

3. La de la reivindicación de la heterogénea pluralidad que define a nuestras sociedades y culturas, la cual se hizo (y se hace) separando y aislando regiones y estratos, haciendo hincapié en las abismales diferencias que separan y contraponen los varios universos socioculturales y los muchos ritmos históricos que coexisten y se yuxtaponen incluso dentro de los espacios nacionales. Fue este el momento de la revaloración de las literaturas étnicas así como de otras literaturas marginales y también del afinamiento de categorías críticas que intentan dar razón de ese enredado *corpus*.

Si a lo anterior agregamos que, en principio, la literatura como disciplina tiene cinco dimensiones o instancias básicas de estudio —el autor (emisor), el texto (discurso), el contexto (o referente), el lector (receptor) y las diversas tradiciones literarias y no literarias de las que parte el autor (las cuales, por supuesto, son también heterogéneas en su configuración debido a la yuxtaposición de espacios y a la superposición de tiempos socioculturales de los que forman parte)—, parecería que ya poseemos las herramientas mínimas necesarias para dar sentido y coherencia a las diversas lecturas (propias y ajenas) sobre la obra de Arguedas, tanto en relación con la conflictiva y heterogénea sociedad peruana, como con la manera en que se ha tendido a ubicar su obra dentro de la tradición crítica e historiográfica de la novela indigenista.

Estas herramientas, por tanto, resultan básicas para ubicar, delimitar y conformar nuestra propuesta respecto a los aspectos (algunos, cuando menos) que sirven de soporte para organizar los elementos del dialogismo cultural en el plano compositivo y estilístico (forma novelesca) que dan lugar a la poética concreta de lo(s) texto(s) y de los sistemas de posibilidades e imposibilidades históricamente definidos para la solución artística de dicho dialogismo. Éstos también dan pie a la poética histórica [Perus, *ob. cit.*, 1995a:36] que conformará, en el ámbito de lo literario —en nuestro caso la corriente indigenista—, en el entendido de la imprescindible necesidad de definir —redefinir— de manera más adecuada dicha corriente, su relación con otras corrientes y la pertinencia de ubicar la obra narrativa de Arguedas dentro de la misma como prolegómeno para la posible (re)construcción, (re)confi-

guración del “sistema de sistemas” que conforma la historia literaria (novelesca) latinoamericana. [*Ibid.*:44]

Centraremos nuestra atención, por el momento, en una antología de textos, *Recopilación de textos sobre José María Arguedas* [1976], constituida por una serie de artículos crítico-historiográficos sobre la obra de Arguedas que abarca de 1964 a 1972. Como se puede constatar, tanto por las fechas de los artículos como por el contenido de los mismos, el texto corresponde básicamente a la primera agenda de las tres mencionadas anteriormente.

Con los principios básicos señalados, y en función de la información proporcionada por estos textos, trataremos de realizar un primer acercamiento a la búsqueda y configuración (o mejor, reconfiguración) de la poética de Arguedas y de la posible ubicación de su obra dentro del sistema de la poética histórica indigenista. Para ello, dividiremos el trabajo en dos grandes apartados: en el primero estudiaremos someramente la manera en que el propio Arguedas se plantea el problema y en el segundo las diversas respuestas formuladas por la crítica al respecto, ya sea en función de su obra en general o de la caracterización de alguna de sus obras en particular.

Si bien todo lo aquí expresado tendrá un carácter obviamente preliminar, dada la indispensable necesidad de articular la nueva información que se obtenga al respecto, la presente propuesta será considerada como la base sobre la cual puedan surgir las posteriores rearticulaciones, en función del diálogo y la discusión tanto con los análisis sobre la propia obra de Arguedas como con otras propuestas crítico-historiográficas (ya sea que pertenezcan a esta misma agenda o a alguna de las otras) o teórico-metodológicas que nos ayuden en la confrontación de estas configuraciones.

Pasemos, pues, al análisis de lo expresado por el propio Arguedas sobre el problema de su poética y de su articulación en la poética histórica indigenista.

ARGUEDAS:

EL PERÚ, EL INDIGENISMO
Y LA NOVELA INDIGENISTA

En 1950 Arguedas publicó un texto denominado “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”; en 1968 dictó una conferencia en el Centro de Investigaciones Literarias de la Casa de las Américas que tituló “La narrativa en el Perú contemporáneo”; y finalmente, en 1970, poco antes de morir, publicó un artículo en *Visión del Perú* con el nombre “Razón de ser del indigenismo en el Perú”. Estos tres textos [Larco, 1976b:397-433], en conjunto, conforman, nos parece, una maravillosa síntesis de su pensamiento, de sus ideas acerca del Perú, del indigenismo, de la no-

vela peruana (tanto la suya propia como la ajena) así como de la concepción sobre su poética y de la ubicación de su obra en la historia literaria. Estos textos conforman una interesante panorámica conceptual que nos permite estudiar y comparar la relación que, según él, existe entre los problemas de la heterogeneidad sociocultural del Perú y la manera en que trata de resolverlos artísticamente en sus textos.

“LA NARRATIVA
EN EL PERÚ CONTEMPORÁNEO”

En “La narrativa en el Perú contemporáneo” (1968) Arguedas [1976a:407-420] —dirigiéndose a un público desconocedor del problema— inicia su discurso tratando de ubicar las relaciones que existen, desde su personal perspectiva, “entre la narrativa y la composición social del país y su evolución” [*ibid.*:407], es decir, entre la literatura y la heterogeneidad sociocultural y sus complejos y entreverados movimientos. Para lograr esto, remite primeramente al “hecho capital que decide —según él— el destino del país en todos los aspectos de la actividad humana [. . .], la división del país en dos universos diferentes, en dos mundos diferentes: el mundo de los indios y el mundo de los criollos”. [*ibid.*] Con el fin de mostrarnos hasta qué punto es “profunda y verdaderamente total” esta división, “que empieza hoy [1950] a romperse” [*ibid.*], así como su significación e importancia, nos relata la historia de este proceso.

De acuerdo con Arguedas, cuando el español conquista el Perú (léase la zona andina) se encuentra con un imperio, el incaico, que había logrado la unificación cultural de la zona, en especial la lingüística: “todo el Imperio incaico hablaba una sola lengua [. . .] el quechua”. [*ibid.*] De este modo, la conquista instituye un doble proceso social y cultural claramente definido, según Arguedas, tanto por cuestiones culturales como geográficas. De aquí nace la división conceptual del Perú en dos grandes zonas: la de la Costa y la de la Sierra.

La Costa, por sus condiciones geográficas básicas, permitió una mayor interrelación y comunicación con la cultura occidental. De aquí que esta zona fuese rápidamente acriollada: “los indios aprenden el castellano; se acriollan tanto que pierden la tradición local; sus costumbres, muy características, son penetradas por la cultura criolla”. [*ibid.*:408]

En cambio la Sierra, justamente por su agreste geografía, resulta mucho menos colonizada. Así, “los dominadores, y sus continuadores que no se diferencian en gran cosa hasta prácticamente entrado este siglo, tienen una cultura enteramente distinta que la de la población indígena”. [*ibid.*] Es más, se ven obligados a aprender el quechua: “no se puede vivir en la Sierra sin hablar el quechua”. [*ibid.*]

Lo anterior se debe, según Arguedas, tanto a la “sustentación casi indestructible

de la cultura andina" [*ibid.*], como a la proporción cuantitativa de los representantes de cada una de las culturas. En 1940, de acuerdo con un censo general de la época, "las dos terceras partes de la Sierra del Perú eran totalmente, o casi totalmente, quechuas [. . .] Las cifras del censo daban este resultado: de 115 mil habitantes, sólo 25 personas no hablaban quechua; de esa cantidad, 95 por ciento hablaba quechua y 75 por ciento era monolingüe". [*Ibid.*]

De aquí la profunda división social y cultural entre esos dos mundos. Si bien cabe aclarar, como lo hace el propio Arguedas, no en toda la Sierra la relación con el criollo es la misma. En el sur y el centro del Perú la diferencia entre señor y siervo es profunda, en especial en el Cuzco y Apurímac, mientras que en el norte, como veremos, no lo es tanto.

Después de hacer esta breve semblanza de la historia del Perú, Arguedas la relaciona con la novelística peruana del siglo XX, la cual comienza justamente con ese tema, el de la Sierra, es decir, el del indio y su mundo y el de su relación con el no-indio, con los mistis. Es más, "los primeros narradores que tienen cierta importancia en la literatura internacional, tocan ese tema: López Albújar y Ventura García Calderón" [*ibid.*:411], ambos nacidos en la Costa. Ellos describen al indio "como un ser de expresión pétreo, misteriosa, inescrutable, feroz, comedor de piojos". [*Ibid.*]

La segunda generación de narradores de la Sierra está constituida, de acuerdo con Arguedas, por Ciro Alegría y él mismo. Sin embargo, aunque ambos nacen en la Sierra, pertenecen a zonas bastante distintas entre sí. Alegría nació en la zona norte, "donde ya no hay indios desde el punto de vista cultural, porque [. . .] no hablan quechua, perdieron muchas de sus tradiciones comunitarias, perdieron sus religiones locales y fueron convertidos a la servidumbre [. . .] Hay menos elementos de cohesión, porque no hay identidad de tipo cultural". [*Ibid.*] Es más, en esa zona "han sido casi todos catequizados, [si bien] tienen un catolicismo muy elemental [. . .]. [*Ibid.*] Arguedas es originario del sur del Perú, donde los indios no sólo "tienen una religión local muy activa, tienen costumbres comunitarias que los identifican de una manera muy sólida". [*Ibid.*]

He aquí, pues, una de las diferencias tanto entre las diversas manifestaciones de lo indio en la Sierra como entre la novela indigenista de Ciro Alegría y de Arguedas: el material y el referente con el que trabajan son distintos. Arguedas, a diferencia de Ciro Alegría, revela —representa artísticamente— en sus escritos una población indígena que "conserva mucho más que todas las demás regiones sus antiguas tradiciones". [*Ibid.*]

Cabe destacar (si bien hoy en día resulta un lugar más que común) que Arguedas vivió entre los indios desde muy pequeño y aprendió a hablar español a los nueve años. Justamente por esa convivencia íntima y directa con ellos, por esa experiencia tan cercana, cuando llegó a la universidad y leyó a López Albújar y a Ventura Gar-

cía Calderón se dio cuenta de “la descripción totalmente falsa que se hacía de la población indígena” y decidió, como hiciera Ciro Alegría, “*revelar [ese] mundo múltiple, quizá lo más complejo del mundo, de cargas espirituales que hay en cada uno de los individuos de este país [. . .] [las cuales conforman] una diversidad infinita de mezclas, de grados de mezclas, entre las dos culturas*”. [*ibid.*:418-419; *cursivas nuestras*]

Como se observa, Arguedas —como Alegría— se plantea el problema de representar ese mundo básicamente escindido y heterogéneo el cual hasta entonces, según él (ellos), había sido falsamente (re)presentado. Pero, ¿de qué manera se relaciona esa heterogénea realidad sociocultural —de la cual Arguedas nos acaba de hacer una breve semblanza— con la forma en que se la expresa en la novela indigenista? Este problema es el que trata de responder en su artículo “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”.

Antes de analizar cómo Arguedas resuelve este problema, resulta interesante notar que estos planteamientos conducen, desde el punto de vista literario, a la manera en que estas cuestiones eran enfrentadas en ese momento. De forma convencional, podemos dividir las en dos: la poética de la representación (de las imágenes, de los modelos de mundo) y la poética de la palabra (del discurso, de la expresión). Como se sabe, en ese entonces estas conceptualizaciones se presentaban como opuestas y hasta contradictorias, aunque siempre se planteaba la posibilidad y la necesidad de su articulación. Es más, de hecho, eran estudiadas por disciplinas distintas: la sociología de la literatura, por un lado, y la estilística, la lingüística y el estructuralismo, por el otro. Con esto en mente, pasemos a estudiar la propuesta arguediana sobre la poética de la palabra.

“LA NOVELA Y EL PROBLEMA DE LA EXPRESIÓN LITERARIA EN EL PERÚ”

El artículo “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú” [Arguedas, 1976b:397-405], texto escrito veinte años antes que el anterior, se encuentra dividido en dos grandes apartados: “Los personajes humanos en los Andes” y “La lucha por el estilo. Lo regional y lo cultural”. Desde el mismo título se manifiesta su clara preocupación por encontrar la manera de relacionar la literatura (como representación y como palabra) con la heterogeneidad sociocultural. Esto se constata desde el principio mismo del texto, en su intento de aclarar un malentendido.

El artículo inicia exponiendo que la supuesta diferencia entre el campesino descendiente del imperio incaico y el de España sólo se revela por la presencia de “un nombre propio que expresa toda esa *compleja realidad*: [el] indio” [*ibid.*:397; *cursivas nuestras*], es decir, de un nombre a partir del cual se pretende dar cuenta de la compleja heterogeneidad (dualidad) sociocultural del Perú. De hecho, de este nombre

“se han derivado otros que han encontrado una *difusa* aplicación en el arte, en la literatura y la ciencia: indigenista, indianista, india”. [*Ibid.*; *cursivas nuestras*]

Se habla de novela indigenista, según Arguedas, puesto que en ella se encuentra al indio. Sin embargo, sus novelas (hasta entonces sólo una serie de cuentos: *Agua* y *Yawar fiesta*, y una novela en proceso de elaboración: *Los ríos profundos*, que todavía tardará ocho años en publicar) no son indigenistas ni indias (ni artísticas ni científicas en el sentido reduccionista anteriormente mencionado), son novelas en las que “el Perú andino aparece con *todos sus elementos*, en su *inquietante y confusa realidad humana*, de la cual el indio es tan sólo *uno* de los muchos *distintos personajes*”. [*Ibid.*: 398; *cursivas nuestras*]

Se pueden, así, distinguir cinco personajes principales, representantes de “los pueblos grandes”, tal como se hace en su novela *Yawar fiesta* (puesto que *Agua* es tan sólo la historia de una aldea): el indio, el terrateniente, el terrateniente nuevo, el mestizo de pueblo y el estudiante provinciano, además de uno nuevo que ha comenzado a aparecer: el provinciano que emigra a la capital. Este último resulta digno de notarse, ya que nos muestra el comienzo de la ruptura de la tradicional barrera cultural entre la Costa y la Sierra. Con todo, y he aquí lo fundamental, la novela en el Perú ha sido “hasta ahora el relato de la aventura de pueblos y no de individuos. Y ha sido predominantemente andina” ya que la Costa ha sido poco trabajada. [*Ibid.*] Así, en *Yawar fiesta*, de acuerdo con Arguedas,

no hay nombres de indios. Se relata la historia de varias hazañas de los cuatro barrios de Puquio; se intenta exhibir el *alma de la comunidad*, lo lúcido y lo oscuro de su *ser*; la forma como la marea de su actual destino los desconcierta incesantemente; cómo tal marea, bajo una aparente definición de límites, bajo la costra, los obliga a un constante esfuerzo de acomodación, de reajuste, a permanente drama. ¿Hasta cuándo durará la *dualidad trágica* de lo indio y lo occidental en estos países descendientes del Tahuantisuyo y de España? ¿Qué profundidad tiene ahora la *corriente* que los separa? Una angustia creciente oprime a quien *desde lo interno del drama* contempla el porvenir. Este pueblo empecinado —el indio— que *transforma todo lo ajeno antes de incorporarlo a su mundo*, que no se deja ni destruir, ha demostrado que no cederá sino ante una solución total. [*Ibid.*:398-399; *cursivas nuestras*]

Pero, ¿sucede esto solamente del lado de la corriente del indio? Por supuesto que no. Como dice Arguedas, en el otro bando, en la otra corriente, “esa [profundidad] es aún más compleja, intrincada, turbia, cambiante, de varia y contradictoria entraña”. [*Ibid.*:399] Lo dice refiriéndose, por supuesto, a los terratenientes, a los estudiantes y a los llamados progresistas. Es más, del mismo bando del indígena, “el mismo en relación con el indio, hay otras clases de gentes distintas y frecuentemente enemigas entre sí; desde el mestizo inestable, el apenas salido de la masa india, hasta el militante revolucionario”. [*Ibid.*] Y al parecer, según Arguedas, “son muchos

estos personajes y la definición de sus *distintas almas* no puede quizá *hacerse* sino a través de la novela". [*Ibid.*; *cursivas nuestras*]

Estamos, pues, ante un impresionante y complejo problema de heterogeneidad sociocultural y sociolingüística del cual, como se observa, Arguedas tiene una lúcida y clara conciencia y del que intuye que sólo la novela, dada su condición entre subjetiva (léase ideológica) y objetiva, puede dar plena cuenta. De este modo, según Arguedas, sólo la novela puede mostrar el conflicto en su real complejidad, ya que es el único género que tiene la capacidad de relacionar la organización, por parte del autor, de la palabra y la representación artística (novelesca) con las estructuras y los procesos históricos.

Pero al plantearnos esto nos enfrenta, desde el punto de vista literario y científico, ante una paradoja que sólo en apariencia se resuelve, como más adelante constataremos: la necesidad de ser fiel al referente (objetivo) al mismo tiempo que la de ser capaz de expresarlo desde el "alma de la comunidad, desde lo lúcido y lo oscuro de su ser", desde "lo interno del drama", desde la diversa "definición de sus distintas almas" (subjetivo). No obstante, ¿cómo ser fiel al referente en la representación de la realidad novelesca (poética de la representación) al mismo tiempo que contemplar y expresar por medio de la palabra esa realidad desde diversas perspectivas, es decir, desde la heterogeneidad socio-lingüístico-cultural e histórica, todo ello a través del discurso literario del autor (poética de la palabra)?

En ese entonces la respuesta parecía fácil, y en esto Arguedas no deja de ser un hombre de su tiempo: haciendo que los personajes humanos en la novela, como sujetos no sólo individuales sino sociales, expresen mediante su propio discurso, si bien más ficticio que real y creado por el novelista, su postura histórico-social (ideológica) y cultural. Así, el autor-narrador, desde su discurso general, crea un lenguaje especial que le permite expresar estas diferencias. De aquí la necesidad de encontrar un estilo propio a partir de "los sutiles desordenamientos que harán del castellano el molde justo, el instrumento adecuado". [*Ibid.*:403]

Cuestión de la que estaba plenamente convencido Arguedas, puesto que párrafo abajo menciona: "quien se tome el trabajo de leer *Yawar fiesta* [. . .] verá que he narrado la vida de todos los personajes de un 'pueblo grande' de la sierra peruana con *pureza de conciencia*, con el *corazón limpio*, hasta donde es posible que esté limpio el corazón humano" [*ibid.*:400; *cursivas nuestras*], es decir, desde una perspectiva objetivo-subjetiva que permite, por lo tanto, ser fiel al referente al mismo tiempo que expresar las diversas posiciones y visiones sociales y culturales del mundo.

Así, el reto para Arguedas consistía en "¡describir la vida de aquellas aldeas, describirla de tal modo que su palpitación no fuera olvidada jamás, que golpeará como un río en la conciencia del lector!". [*Ibid.*] Esto implica hacerlo desde la perspectiva lingüística única del autor a partir de la "definición de las almas" de los diferentes

“actores” y alcanzando una alta objetividad en cuanto al referente representado. Todo ello se confirma líneas abajo: “¿Qué otra literatura *podía hacer* entonces, y aún ahora, un hombre nacido y formado en las aldeas del interior?” [*Ibid.*; *cursivas nuestras*]

En el segundo apartado del artículo, “La lucha por el estilo. Lo regional y lo cultural”, Arguedas se plantea, ahora sí, consecuentemente, el problema del estilo. ¿Cómo dar cuenta de una nueva realidad desde una nueva perspectiva si no se posee un nuevo estilo que dé razón de toda la heterogeneidad sociocultural? De aquí que se pregunte: “¿Cómo *descubrir* esas aldeas, pueblos y campos; en qué *idioma narrar* su apacible y a la vez inquietante vida? ¿En castellano? ¿Después de haberlo *aprendido, amado y vivido* a través del dulce y palpitante quechua?” [*Ibid.*:401; *cursivas nuestras*] De nuevo, la búsqueda consiste en articular las visiones del mundo del narrador y de los personajes (poética de la palabra) en la representación artística (poética de la representación) en función de la heterogeneidad sociocultural.

Arguedas relata los diversos intentos que hizo para tratar de resolver este problema. El primero consistió en escribir utilizando “el castellano más correcto y ‘literario’ de que podía disponer”. [*Ibid.*] Solución que, como es de suponer, no era la más adecuada: “¿No, no eran así ni el hombre, ni el pueblo, ni el paisaje que yo quería *describir*, casi podía decir, *denunciar!* Bajo un *falso lenguaje* se mostraba un mundo como inventado, sin médula y sin sangre; un típico mundo ‘literario’ en que la palabra ha consumido a la obra”. [*Ibid.*; *cursivas nuestras*]

Fue entonces que leyó *Tugsteno* y *Don Segundo Sombra*, libros que le “alumbraron el camino”. [*Ibid.*] Por supuesto, no se trataba de la “‘indigenización’ del castellano” [*ibid.*], es decir, de utilizar simplemente palabras quechuas o de quechuizar la sintaxis española —como lo hizo la novela del realismo social—, pero tampoco de regionalizar el español, “regionalismo, que contamina la obra y la cerca” [*ibid.*:402] —como lo hizo la novela regionalista al utilizar un castellano popular “netamente diferenciado en algunos países”. [*Ibid.*:401] Se trataba de resolver el problema, mucho más grave y complejo, de la “expresión literaria en los países americanos en los que la supervivencia dominante de los idiomas indígenas ha creado el *complejo problema del bilingüismo*” [*ibid.*:401-402; *cursivas nuestras*] y que implica la posibilidad y la necesidad de “un acto de creación más absoluta”. [*Ibid.*:402]

La solución artística finalmente consistió en admitir el castellano heredado y “tomarlo como un elemento primario al que [se] debe modificar, quitar y poner, hasta convertirlo en un instrumento propio”. [*Ibid.*] Es decir, “realizar, traducir, convertir en torrente diáfano el idioma que parece ajeno; comunicar a la lengua casi extranjera la materia de nuestro espíritu” [*ibid.*]; “desgarrar los quechuismos y convertir el castellano en el instrumento único”. [*Ibid.*] En síntesis, “¿se trata de no perder el alma, de no transformarse por entero en esta larga y lenta empresa!”. [*Ibid.*] Con

todo, es conciente de que “algo se pierde a cambio de lo que gana. Pero el cuidado, la vigilia, el trabajo, es por guardar la esencia. Mientras la fuente de la obra sea el mismo mundo, él debe brillar con aquel fuego que logramos encender y contagiar a través del otro estilo, del cual no estamos arrepentidos a pesar de sus raros, de sus nativos elementos. [Ibid.:404]

Se trataba de la “búsqueda de la universalidad a través de la lucha por la forma” en cuanto “ella significa conclusión, equilibrio, alcanzado por la necesaria mezcla de elementos que tratan de constituirse en una nueva estructura”. [Ibid.] No se trata, pues, “de una búsqueda de la forma en su acepción superficial y corriente, sino como problemas del espíritu, de la cultura, en esos países en que *corrientes extrañas se encuentran* durante siglos *no concluyen por fusionar sus direcciones, sino que forman estrechas zonas de confluencia*, mientras en lo hondo y lo extenso las venas principales fluyen sin ceder, increíblemente”. [Ibid.:405; *cursivas nuestras*]

Se trata de encontrar un nuevo estilo en el que se manifieste un equilibrio entre la forma y el contenido. Sin embargo, resulta importante aclarar, dice Arguedas, que “los nuevos estilos no aparecen por lo general con una búsqueda cerebral. Generalmente un nuevo estilo aparece porque hay un *nuevo mundo que revelar*”. [Ibid.:413; *cursivas nuestras*] Un nuevo mundo claramente heterogéneo y bilingüe socioculturalmente hablando.

El problema es similar en cuanto al habla de los personajes. La solución encontrada, cuando menos en ese momento, consistió en crearles un castellano especial: “un lenguaje sobre el fundamento de las palabras castellanas incorporadas al quechua y el elemental castellano que alcanzan a saber algunos indios *en sus propias aldeas*”. [Ibid.:404; *cursivas nuestras*]

Hemos, pues, presentado de manera elemental cómo Arguedas se plantea el problema de su poética (poética de la representación, poética de la palabra), así como la manera en que concibe la relación de su obra con la de otros autores indigenistas, esto es, el problema de la poética histórica de la novela indigenista.

A partir de ello, se puede constatar que Arguedas parte de la heterogeneidad sociocultural (los dos universos culturales encontrados y enfrentados) como material y referente básico para la construcción de sus novelas (poética de la representación). A su vez, puede comprobarse que Arguedas considera que justamente lo que ha ido cambiando a través de la historia de la novela indigenista es la manera de representar dicha heterogeneidad cultural, así como la forma de enfrentar (o no) el problema de la expresión del bilingüismo cultural del Perú. De ahí las diferencias de las soluciones artísticas de sus novelas respecto a otros autores indigenistas y la razón de la diversa evolución de su novelística respecto a la propuesta indigenista o regionalista anterior.

En cuanto a la poética de la palabra, el problema es de estilo: implica la búsqueda

de un lenguaje que dé cuenta de la heterogeneidad socio-lingüístico-cultural del Perú a partir del lenguaje propio del novelista, de manera que se logre tanto ser fiel al referente como manifestar las diversas posiciones ideológicas y culturales de los personajes. Para ello, Arguedas nos muestra las soluciones que descubrió y utilizó antes de encontrar, no sin muchos trabajos y esfuerzos, la forma adecuada de dar cuenta de la expresión y representación de esos dos universos heterogéneos y contradictorios.

“RAZÓN DE SER DEL INDIGENISMO EN EL PERÚ”

En este texto, Arguedas expone brevemente las diversas conceptualizaciones y discusiones que se habían manifestado respecto a la manera de concebir al indio desde la Colonia hasta ese momento: 1970. Conceptualizaciones y discusiones que, como es de suponer, influyeron en la manera de concebir al indio y sus relaciones con los otros grupos sociales, así como de encontrar las soluciones poéticas (de palabra y de representación) por parte de la literatura.

Con base en las ideas de Ginés de Sepúlveda, plantea que, en general, durante los primeros tiempos del descubrimiento y conquista del Perú se sostuvo que los indios de México y del Perú carecían de alma “y que, por tanto, bien podrían ser clasificados en la categoría de bestias y tratados como tales”. [Arguedas, 1976b:421]

Arguedas nos dice que la revista *Mercurio Peruano*, “órgano de expresión del liberalismo y el nacionalismo durante las últimas décadas del virreinato y que cumplió una eficaz y valiente tarea de divulgación ideológica” [ibid.] tenía, para 1792, una concepción del indio muy semejante a la desplegada tres siglos atrás: “La legislación conoció la cortedad no sólo de las ideas sino de espíritu del indio y su genio imbécil y para igualar de algún modo esta cortedad le concedió sabiamente las exenciones y protección de que se trata [. . .]”. [ibid.]

Con estas palabras preliminares respecto a la tradicional concepción del indio, Arguedas salta hasta principios del siglo XX, donde “tres investigadores sociales y maestros universitarios, [quienes] tuvieron una dominante influencia en la formación ideológica de la juventud y en la orientación del pensamiento en el Perú” [ibid.:422], fueron los encargados de fundar “las corrientes modernas contrapuestas a las ideas respecto del indio: José de la Riva Agüero y Víctor A. Belaúnde crean el denominado posteriormente *hispanismo*; de otra parte, con el arqueólogo C. Tello, se inicia el *indigenismo*”. [ibid.; *cursivas nuestras*]

Dicho en forma sintética, los hispanistas pertenecían a la aristocracia criolla, en su juventud se proclamaban como liberales, centraban sus preocupaciones en los problemas sociales y políticos, reivindicaban la grandeza del Imperio incaico aun-

que sin ocuparse, de acuerdo con Arguedas, del indio vivo. De hecho, éste se encontraba “marginado de todos los derechos constitucionales republicanos” [*ibid.*] y era totalmente ignorado.

Ya en su madurez, este grupo reconoció “el valor humano del mestizo, como el de un producto social forjado durante el periodo colonial y con dominio de los valores hispánicos, entre los cuales se califica al catolicismo como el supremo bien”. [*Ibid.*] Riva Agüero escribió por ese entonces su famoso estudio sobre el Inca Garcilaso de la Vega, considerado por éste como “el más excelso representante del mestizaje [. . .], símbolo del mestizaje imperial: es excelso porque es el fruto del cruce de *dos razas* en el plano más elevado: el de la aristocracia; y Garcilaso, el inca católico, defiende y magnifica las virtudes del régimen imperial incaico”. [*Ibid.*; *curativas nuestras*]

Cuatro décadas más tarde, nos comenta Arguedas, el continuador de Riva Agüero, Raúl Porras Barrenechea, “lanzaré un estudio injurioso y panfletario contra el cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala”. [*Ibid.*:422-423] Con todo, Arguedas considera que “la contribución de Riva Agüero y Belaúnde al estudio social del Perú es importante”. [*Ibid.*:423] Sin embargo, aclara, el hispanismo se caracterizaba “por la afirmación de la superioridad de la cultura hispánica, de cómo ella predomina en el Perú contemporáneo y da valor a lo indígena en las formas mestizas”. [*Ibid.*] Si se consagra el estado de servidumbre de los indios es porque “en la política militante, los hispanistas son conservadores de extrema derecha”. [*Ibid.*]

En cuanto a Julio C. Tello, quien procede de una “modestísima familia de campesinos, racialmente indios, de un pueblo andino del departamento de Lima” [*ibid.*: 422], no alcanzó, y quizá no lo pretendió, ser un ideólogo político y más bien se dedicó “al estudio y divulgación de los restos arqueológicos de la antigüedad peruana”. [*Ibid.*:423] De aquí que el mismo Tello pierda de vista al indio vivo. Con todo, a diferencia de los anteriores, él mismo “se proclama indio con orgullo, aparentemente sincero”. [*Ibid.*:424]

En los años veinte hizo su aparición José Carlos Mariátegui, fundador del partido comunista y de la revista *Amauta* (1926). Si bien Mariátegui “no disponía de información sobre la cultura indígena o india” [*ibid.*:425], conocía la cultura inca —cuando menos hasta la época de Arguedas, según menciona éste— mejor que nadie, “a pesar de lo cuantioso de la bibliografía actual [1950]”. [*Ibid.*] Lo anterior se constata por el hecho de ser el iniciador del estudio integral del Perú con su hoy ya famoso libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. [1928/1979]

Dicho libro tiene como fuente principal, tanto desde el punto de vista del pensamiento como del de la acción, tanto a la Revolución mexicana como a la Revolución soviética. Con esto, “alcanza ante los dirigentes obreros un ascendiente y una influencia equivalente a la que logra entre los intelectuales”. [*Ibid.*] De aquí que final-

mente logre radicalizar “a unos y otros cuando encuentra el terreno preparado”. [Ibid.]

De hecho, la defensa del indio había comenzado unos años antes con Dora Mayer de Zulen, pero fue la revista *Amauta* —“que instó a los escritores y artistas a tomar el Perú como tema y que inició la corriente indigenista en las artes” [ibid.:427]— el primer órgano de difusión de la ideología socialista marxista, al tiempo que

se convierte [...] en un medio de expresión de los escritores provincianos rebeldes que denuncian, mediante la narrativa o el ensayo, el estado de servidumbre en que se encuentra la población indígena y cómo, para él, no ha cambiado el sistema de gobierno con la independencia del país. [Ibid.]

El indio y el paisaje se convierten en los temas predilectos de la creación artística: “se trata de un arte combatiente, antihispanista”. [Ibid.] Justamente, uno de los colaboradores de *Amauta*, Luis E. Valcárcel, se convertirá después de la muerte de Mariátegui, en 1930, y una vez desaparecida la revista, “en el mentor de la corriente antihispanista más extrema del pensamiento”. [Ibid.:428] Como nos plantea Arguedas, “Valcárcel tiene el mérito de haber iniciado el estudio sistemático de la cultura actual peruana”. [Ibid.]

Todos estos elementos sirven a nuestro autor para hacer un balance del primer periodo del indigenismo. Por lo que a nosotros se refiere, queremos resaltar únicamente las características que determinan, según Arguedas, la literatura indigenista en su relación con el pensamiento y la acción partidaria sobre el indio:

La literatura indigenista logra demostrar lo infundado de la *interesada imagen* del indio degenerado, a quien no le corresponde otro destino que el de la servidumbre, y de un tipo de servidumbre que resulta un “privilegio”, pues, ni siquiera como siervo es suficientemente eficaz. [Ibid.:429]

De aquí que la narrativa indigenista se convierta no sólo en un documento acusatorio sino también de revelación, pues reafirma la integridad de las posibilidades humanas de la población indígena.

Arguedas no se cansa de repetir que “la literatura llamada indigenista no es ni podía ser una narrativa circunscrita al indio sino a todo el contexto social al que pertenece”. [Ibid.] De aquí que esta narrativa peruana intente, con base en las experiencias anteriores,

abarcar todo el mundo humano del país, en sus conflictos y tensiones interiores, tan complejos como su estructura social, y el de sus vinculaciones determinantes, en gran medida, de tales conflictos, con las implacables y poderosas fuerzas externas de los imperialismos que tratan de modelar la conducta de sus habitantes a través del control de su economía y de todas las agencias de difusión cultural y de dominio político. [Ibid.:429-430]

Como vemos, la ideología hispanista, indigenista y antihispanista influyó en la conformación de la narrativa indigenista en cuanto la instó a tomar al Perú como tema, pero también en cuanto la ayudó a desmitificar la imagen del indio, a entender sus complejas y conflictivas relaciones con el resto de la población del país, y a convertirse en documento tanto acusatorio como revelador del verdadero indio y de sus posibilidades como hombre.

Además, presentó las herramientas conceptuales e ideológicas que le permitieron descubrir las soluciones artísticas y centrar el lugar y las respectivas confrontaciones (social y culturalmente hablando) tanto del indio en sí como del conjunto de la población peruana. Con ello se obtuvo la capacidad de mostrar, de representar, de expresar artísticamente la intrincada y compleja heterogeneidad estructural y cultural del país así como los movimientos externos y dispares que vinieron a perturbar el complejo y contradictorio universo interno. Lo cual, como dice Arguedas, "no puede quizá hacerse sino a través de la novela". [Ibid.:399]

Sea lo que haya de correcta interpretación en todo lo dicho hasta ahora, lo importante es notar de qué manera entendió Arguedas la forma en que se fueron construyendo, constituyendo y configurando las soluciones artísticas de la novela indigenista para expresar y representar, a partir de ciertas formas (poéticas) artísticas, las posibilidades e imposibilidades del contacto e intercambio dialógico entre los diversos espacios socioculturales y sociolingüísticos que conforman la heterogénea realidad peruana.

Pasemos, pues, a ver de qué manera la crítica e historiografía latinoamericana intentó dar cuenta de esta conflictiva relación entre literatura, cultura e historia, y cómo fue resuelta artísticamente por Arguedas.

ARGUEDAS VISTO POR LA CRÍTICA

En este apartado nos centraremos en el análisis de las maneras en que los diversos críticos e historiógrafos de la literatura latinoamericana, desde los sesenta hasta principios de los ochenta, trataron de explicar la poética (de la representación y de la palabra) de Arguedas en relación con la heterogeneidad sociocultural y sociolingüística del Perú. También analizaremos cómo se plantearon la construcción del sistema o serie narrativa que conforma la poética histórica indigenista.

Elegiremos para este fin, entre los 21 artículos, 16 opiniones y 8 testimonios (1964-1972) que conforman *La recopilación de textos sobre José María Arguedas* [Larco, 1976a], sólo tres de ellos (Larco, Cornejo Polar y Rowe) puesto que parecen aportar más datos sobre la poética de Arguedas. Además, resultan paradigmáticos de la manera de concebir, en ese momento, el problema de la configuración de la poética de la palabra y de la poética de la representación.

JUAN LARCO: JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

En el prólogo que realiza como compilador de esta antología sobre José María Arguedas, Juan Larco confirma y reafirma, en general, todo lo dicho hasta aquí por el mismo Arguedas.

Larco [1976b:8] afirma, por ejemplo, que la obra de Arguedas “se sitúa en el centro mismo del proceso de gestación de un pueblo, de una nación”, al ser quien mejor expresó “el conflicto derivado del *enfrentamiento de dos culturas, de dos espíritus, de dos lenguas*”. [*Ibid.; cursivas nuestras*]. Según él, toda la obra de Arguedas, “todo su drama espiritual y humano [. . .] giran en torno a la *superación de esta dicotomía, a la cancelación en y por la vida y el arte, de este antagonismo, aparentemente irreductible, entre el mundo del indio y el mundo de los otros, de los mistis*”. [*Ibid.; cursivas nuestras*] Problema que, de acuerdo con su perspectiva, dejó sin resolver el viejo indigenismo de la década de los veinte, si bien cumplió el importante cometido de traer al indio al mundo de la literatura y de afirmar una nueva conciencia del Perú. Conciencia que, como vimos y ahora confirma Larco, se forjó “en pugna con el ‘hispanismo’ reaccionario dominante en la política y en la ideología” [*Ibid.*] y que inicialmente se convirtió en una conciencia dualista de la realidad peruana.

Según Larco, en su novelística Arguedas manifiesta justamente “el proceso de ‘superación’ del indigenismo” o, como dijo anteriormente, “la *superación de esta dicotomía [. . .] de este antagonismo, aparentemente irreductible, entre el mundo del indio y el mundo de los otros, de los mistis*”. [*Ibid.; cursivas nuestras*] Ahora bien, ¿cómo se manifiesta esta superación en sus novelas? Según Larco, “de la aldea andina, en *Agua* (1935), junto con la irrupción de la costa y de Lima, en *Todas las sangres* (1964), pasando por las estaciones intermedias de *Yawar fiesta* (1941) y *Los ríos profundos* (1958), la visión de Arguedas, a partir del mundo y ámbito indígenas, sufrió un proceso de ensanchamiento hasta abarcar el conjunto de la nación peruana”. Entonces,

si para la visión “dualista” prevaleciente en los años treinta, “la sociedad peruana [. . .] esta[ba] conformada por dos mundos independientes, ajenos entre sí, incomunicados”, el mundo del blanco y el mundo del indio, el mundo de la costa y el mundo de la sierra, etc., la obra de Arguedas constituiría el cuestionamiento agónico, incesante, y la superación final de esta dicotomía [conceptual]. [*Ibid.*]

¿Mediante qué elementos logró Arguedas la superación artística de esta dicotomía? Según Larco, utilizando dos temas claves: la indianización o indigenización y la rebelión. La primera “no es más que la acción de la cultura del dominado sobre la cultura del dominador. Es un primer puente tendido sobre el abismo que separa estos dos mundos”; la segunda, articulada con la primera, es la constatación de que

Arguedas “no muestra el camino que recorre el indígena para llegar a la conclusión de que debe resistir” [*ibid.*; *cursivas nuestras*], sino que manifiesta la resistencia misma desde la primera página, es decir, su obra es la resistencia misma. En las novelas de Arguedas “los indios han dejado de ser simples objetos de la historia, para convertirse en sus actores fundamentales”. [*Ibid.*]

En la explicación de esta posible solución artística de la heterogeneidad sociocultural señalada por Larco hay dos planteamientos dignos de tomarse en cuenta. Primero, que la solución se da en el nivel de la representación, de la poética de la representación, de la forma de organizar artísticamente la representación. Nos encontramos como frente a una película en la que se muestra una realidad que es reflejo de la realidad exterior, realidad en la que, gracias a la novela, la anterior dicotomía desaparece. Este hecho lo constata un comentario, entre muchos otros, hecho por el propio Larco: “el proceso y la trayectoria que describe la obra de Arguedas serían inexplicables sin su conocimiento del indio [. . .], tampoco podrían explicarse sin los cambios ocurridos en el país desde el primer tercio del siglo hasta nuestros días”. [*Ibid.*]

Segundo, la posibilidad de representar artísticamente la confrontación de dos universos, de dos espacios socioculturales hasta entonces escindidos, separados e inconfrontables: el de la Sierra y el de la Costa. Así, se evitaba “el esquematismo en el tratamiento de personajes y situaciones, de cierta visión externa y estereotipada del indio [. . .]”, el maniqueísmo con el que la primera generación de indigenistas trató de dar cuenta de esa realidad, de entenderla, “maniqueísmo [. . .] que [según Larco] *la propia realidad parecía por momentos justificar*”. [*Ibid.*:10; *cursivas nuestras*] Al respecto, un poco más adelante manifiesta: “la correspondencia temática de esa novela [*Todas las sangres*] con el desarrollo de la crisis de la sociedad peruana, tal y como ha venido ocurriendo, sobre todo a partir de la década de los cincuenta, y que el proceso de transformaciones en curso pone claramente en evidencia”. [*Ibid.*]

Estos planteamientos resultan sumamente interesantes, ya que durante muchos años se ha pensado el referente novelístico como un mundo ya constituido, allí, objetivado, que de alguna manera es reflejo, copia, de una realidad que está acá, también de cierta manera objetivada, y que el escritor y el lector simplemente deben comparar para estudiar su mayor o menor cercanía y verosimilitud. De hecho, ninguna de las dos realidades están allí, dadas, listas para ser tomadas y explicadas.

La realidad social y cultural está conformada por las complejas relaciones que se producen entre los diversos individuos, y entre éstos y los objetos materiales que los rodean, además de las diversas maneras en que aquellos explican, en forma cotidiana o científica, estas complejas relaciones. De aquí que para entender el proceso de cambio, de transformación de los hombres, de los objetos y sus explicaciones, sea necesario constituir, construir, configurar una narración, realizar una interpre-

tación que dé cuenta de esas relaciones y que las explique, por nimio que parezca el acontecimiento sucedido.

Por su parte, la literatura, en especial la novela, hace lo mismo, pero de manera diferente y, al parecer, mucho más compleja, ya que enfrenta universos socioculturales y sociolingüísticos que en la realidad pueden o no estar directamente confrontados, y cuya confrontación puede o no ser bien entendida en dicha realidad.

Si bien el problema resulta muchísimo más complejo de lo que hemos intentado explicar aquí, sirva lo dicho simplemente para notar la forma en que, durante muchos años, la crítica literaria (re)configuró la explicación de la representación artística que hemos llamado poética de la representación: un mundo único, complejo y contradictorio en el cual los diversos puntos de vista sociales e ideológicos conforman otros tantos universos más o menos cualificables y cuantificables dentro de ese universo total y se mueven en un tiempo lineal—independientemente de que la representación esté o no constituida de esa manera—; universo, además, relacionado más o menos directamente con la realidad exterior.

Pero, ¿qué pasa con la poética de la palabra y de qué manera se articula con esa poética de la representación? Arguedas acometió “la titánica empresa de verter una lengua en otra, de fundir sus espíritus” [*ibid.*] con el fin de representar de manera más fidedigna esa realidad representada ya que, de esa manera, “realizaba, paradójicamente, a través del lenguaje un acto mayor de mestizaje espiritual”. [*Ibid.*] De aquí que la poética de la palabra constituye la forma en que el autor, por medio de un lenguaje construido y más o menos literario, logró representar de manera sumamente verosímil—por no decir idéntica—el proceso real y único, si bien complejo y básicamente contradictorio, de la realidad histórica peruana.

“EL SENTIDO DE LA NARRATIVA DE ARGUEDAS”

En este artículo de 1970 Antonio Cornejo Polar [1976:45]—utilizando, como veremos, la misma concepción de la poética de la representación y de la palabra recién analizada—intenta, como él mismo menciona, “esclarecer, mediante una hipótesis, el sentido general de la narrativa de José María Arguedas, su ‘núcleo vital interno’, [además de] diseñar el proceso que desarrolla”. [*Ibid.*] Es decir, el sentido general de su producción literaria, entendido como: “no la multiplicidad de líneas que la cruzan, [sino] su tensión y cauce principales: los factores que dominan el ritmo y la dirección de la secuencia”. [*Ibid.*]

Esto “implica la aceptación de un supuesto: que tal producción es *unitaria, homogénea*, o que posee una *sólida estructura relacional* suficiente para compatibilizar *variantes y paradojas*”. [*Ibid.; cursivas nuestras*] Dicho de otro modo, implica suponer

que la producción íntegra tiene sentido y una poética determinada que debe explicar tanto la representación (configuración de la imagen) como la palabra (estilo).

Para encontrar este sentido obviamente es necesario “recorrer a la información que la obra completa proporciona” [*ibid.*], aunque también se puede “interrogar acerca de las relaciones de la obra con categorías de otro tipo: el *autor*, su concepción del mundo, la inserción en la comunidad de la problemática individual del escritor, su representatividad, su vínculo con las tensiones sociales e ideológicas de la época y con la realidad misma de ésta, etcétera”. [*Ibid.*:45-46; *cursivas nuestras*] (Obsérvense los supuestos de los que parte y la gran importancia que adquiere el autor-escritor como ser social y cultural determinado).

A Cornejo Polar le preocupa, principalmente, la relación autor-texto-contexto (si bien el texto se convierte realmente, como se podrá observar, en un pretexto) y, justamente por ello, hace notar que si bien la relación autor-texto ha sido muy bien documentada, no así su inserción en la realidad (en el contexto), lo que “expresa un vacío mayor y más grave: la ausencia casi total de reflexión teórica sobre la problemática y proceso de la sociedad peruana”. [*Ibid.*:46] Proceso que, en relación con la narrativa arguediana, “no se refiere a una secuencia cronológica, sino a las tensiones que la recorren”. [*Ibid.*] Ciertamente, estas obras “tienen un itinerario, pero no lineal, sino más bien dialéctico” [*ibid.*], si se quiere, de contradicción y ruptura.

Para comenzar la búsqueda del sentido de los textos de Arguedas, Cornejo Polar parte de la constatación de que su obra “tiene un *fondo inocultablemente autobiográfico*: su *propia experiencia* la define y la marca con precisión”. [*Ibid.*; *cursivas nuestras*] Así, la obra nace de su propia experiencia al tiempo que le confiere sentido y valor, marca sus características. De aquí que asuma como propio el mundo de los indios y que su tarea fundamental sea la de “*testimoniar* acerca de ese mundo”. [*Ibid.*:47; *cursivas nuestras*]

Por lo tanto, sus relaciones como autor-personaje autobiográfico con el universo que habita constituirán en buena medida la estructura total de la obra. Y puesto que ese universo es siempre y esencialmente conflictivo, dado su carácter de radical duplicidad —constituye en realidad dos universos, dos submundos—, no habrá una separación neutral ni neutralizadora sino “choques y oposiciones permanentes, contradicciones agudas, insalvables”. [*Ibid.*] Como ambos mundos o submundos “*comparten un mismo espacio y se afirman ante un mismo contexto genérico*, su diseño básico es el de la *tensión entre unidad*, impuesta por el espacio común, y *diversidad*, que emana de la peculiaridad de cada cual. La filiación *dialéctica* de este esquema opositivo se deja ver sin esfuerzo”. [*Ibid.*; *cursivas nuestras*]. Resulta obvio que este universo doble y conflictivo tiene un referente muy concreto: “el *mundo real* de la sierra peruana”. [*Ibid.*; *cursivas nuestras*]

A partir de este esquema se puede seguir, sin demasiadas dificultades (si bien

aquí lo haremos de manera limitada y esquemática), el desarrollo de esta dialéctica representativa en la cual se manifiesta justamente el sentido de su obra: la poética de su representación. Veamos cómo se presenta a través de sus diversas obras, de acuerdo con el proceso mostrado por Cornejo Polar.

En *Agua*, en sus dos primeros cuentos: "Agua" y "Los escolares", se representa "la fuga del protagonista del mundo de los 'blancos' y su inserción en el de los indios". [*Ibid.*:50] No es un camino lineal, por supuesto: "los cuentos relatan [expresan y representan] episodios que señalan el grado de conflicto que implica este proceso, el desgarrón y la tragedia que supone". [*Ibid.*] La violencia "expele al protagonista de su mundo, pero el impulso de ese movimiento no basta para alcanzar la situación pendular contraria". [*Ibid.*] No deja de sentirse ajeno a ese mundo (primer cuento), o de no ser considerado totalmente como del mundo de los otros (segundo cuento). Con todo, estos cuentos "afirman el paso de un universo a otro". [*Ibid.*; *cursivas nuestras*]

El protagonista de "Warma Kuyay", tercer y último cuento de *Agua*, si bien realiza la misma trayectoria, en esta ocasión queda finalmente atrapado fuera de los dos mundos: también se aleja del segundo, del de los indios. "El personaje queda solo, doblemente marginal, ante dos círculos herméticos que, ante él se cierran". [*Ibid.*:53; *cursivas nuestras*] Sin embargo, esta

frustración primera no altera la voluntad del protagonista, cuya decisión de ser indio se mantiene vigente, pero modifica considerablemente la dinámica y el diseño de la situación misma. No se trata, ahora, solamente de la incorporación a un mundo [el indígena. . . sino de] un proceso de recuperación, de reconocimiento, e importa la propia salvación de la imagen del personaje: *la recuperación del mundo es, ahora, la recuperación de sí mismo.* [*Ibid.*:54; *cursivas nuestras*]

Como se observa, esta poética de la representación, este cronotopo (diría Bajtín), este modelo (diría Lotman), esta configuración (diría Ricoeur), incluye también la imagen del personaje: ambos se articulan y dan coherencia y sentido a lo representado, que es, de alguna manera, según Cornejo Polar, copia, reflejo de la realidad externa. (Si bien debe hacerse notar que los tres autores mencionados, con sus respectivas propuestas, rechazan justamente dicha referencia directa, inmediata).

De aquí que en su tercera y cuarta obras, *Yawar fiesta* y *Los ríos profundos*, se represente este proceso de recuperación, de reconocimiento, cuya primera obligación implica "ser fiel a la esencia de ese universo, alguna vez propio". [*Ibid.*; *cursivas nuestras*] Pero este realismo que se impone, curiosamente, "no es el realismo objetivo, que percibe la realidad desde un mirador externo, ajeno, sino un realismo total que incluye al observador dentro del objeto observado [por tanto, objetivo-subjetivo], que al describir la realidad, al revelarla, se describe a sí mismo". [*Ibid.*; *cursivas nuestras*] Realis-

mo total y pleno “que asume, entonces, lo interno y lo externo, lo subjetivo y lo objetivo, la materia física y la energía psíquica, la razón y la magia, el individuo y la sociedad, el hombre y el mundo”. [Ibid.:54-55]

De aquí que Arguedas, según Cornejo Polar, “entienda la problemática del lenguaje en términos también realistas” [ibid.:55], puesto que acepta la realidad como único parámetro válido: “su realismo lingüístico [implica que] el lenguaje será revelador de la realidad o no será nada”. [Ibid.; cursivas nuestras] Por lo tanto, “el esfuerzo lingüístico de Arguedas tiene [. . .] una dirección muy precisa: *ceñir la palabra a su referente, hacerla transparente e instrumental, permitir que sea como una ventana abierta sobre la realidad*”. [Ibid.; cursivas nuestras] Nos encontramos, pues, en una primera instancia, ante un lenguaje claramente denotativo, que “postula una función de revelación”. [Ibid.] Pero para cumplir con este cometido, para “cumplir [con esta] función reveladora de la realidad, *el lenguaje debe ser fiel a la norma lingüística propia del mundo que se representa literariamente*”. [Ibid.; cursivas nuestras] Lo que nos conduce a tener que complementar la acepción del término “realismo lingüístico”.

La decisión de recuperar el universo perdido “no sólo se norma por el deber de la fidelidad con ese mundo” [ibid.:56] o por “la norma lingüística propia del mundo que se representa literariamente” (como comprobaremos más adelante), sino también “por una ideología y sus criterios de verdad”. [Ibid.:55-56] Así, la postura realista, con su lenguaje realista, no sólo revela esa realidad, sino que señala el sentido con el que ésta se revela, es decir, la ideología desde la que se hace: “*ella interpreta el sentido de la realidad*”. [Ibid.:56; cursivas nuestras]

Dado que, como sabemos, la actitud de Arguedas “coincide profundamente con el espíritu de la revista *Amauta* y con los postulados de su director, José Carlos Mariátegui” [ibid.], se puede concluir que aquél “asume la problemática histórica, social e ideológica de su tiempo” [ibid.] como andamiaje ideológico para la construcción, para la configuración (de la poética de la palabra y de la representación) de su obra.

De aquí que se diga que la interpretación de su obra se hace “desde dentro del mundo andino”, posición desde la cual puede recuperar el universo indígena y confrontarlo dialécticamente con el universo costeño. Así, nace una nueva perspectiva: “la oposición mundo indio/mundo ‘blanco’ que *abría todo el ámbito de la representación en Agua*, se convierte después en el primer término de una oposición más amplia: mundo andino/mundo ‘costeño’ “. [Ibid.:58; cursivas nuestras]

Si adoptamos como referencia el mundo que Arguedas representa en sus obras, “la línea [la trayectoria] que va de *Agua* a *Todas las sangres*, se definirá por su paulatino engrosamiento: de instancia a instancia, el mundo representado se va haciendo más amplio y complejo”. [Ibid.:58-59; cursivas nuestras] De aquí que el aspecto configurado (representado) verbalmente tienda a abarcar zonas cada vez más amplias,

si bien cabe aclarar que dicha expansión “provoca expansiones similares en los otros órdenes del mundo representado”. [*Ibid.*; *cursivas nuestras*]

En *Yawar fiesta* ya nos encontramos con la representación de “la vida total de los Andes” [*ibid.*], con lo que dicha representación “se adensa y complica considerablemente”. [*Ibid.*] Esta aparición del universo andino total asocia esta novela con *Los ríos profundos*, si bien las diferencias entre ambas son cuantiosas. Con todo, para los fines de esta exposición, se puede decir que en esta novela encontramos el intento final, iniciado en las obras anteriores, de recuperación del pasado infantil. Así, se convierte en “la novela de la memoria”. [*Ibid.*] Aunque en este caso, “la recuperación del mundo indio se va haciendo cada día más difícil, tal vez imposible”. [*Ibid.*] Más aún si se observa la doble proyección de la novela: hacia el pasado y hacia un posible futuro promisorio.

La primera puede ubicarse en la obsesión por recuperar el pasado: recuérdese su intento para acercarse a los colonos, a nivel argumental, de representación (objetivo); pero también el otro intento por parte del propio protagonista-narrador: Ernesto, a nivel de recuerdo (subjetivo). La segunda se localiza en la rebelión de las chicheras y en la fuerza descomunal de la masa indígena, las cuales, “cada una a su nivel, afirman una fe en el porvenir”. [*Ibid.*:63] Esto crea, según Cornejo Polar, una doble tensión temporal, un desequilibrio manifiesto: pasado y futuro no son sólo incompatibles, sino que el diálogo entre ambos se vuelve complejo y difícil, tal vez imposible. “Un nuevo desgarrón sacude la obra de Arguedas”. [*Ibid.*]

Lo anterior nos lleva a una serie de conclusiones muy importantes. Por un lado, se aclara que la poética de la representación no se refiere a un mundo externo (objetivo) al que hay que copiar o reflejar, sino a la configuración [Ricoeur, 1985-1986] de un mundo, al modelo [Lotman, 1970] de un universo propio, a la representación de un cronotopo [Bajtín, 1989b, 1989d, 1993] determinado que, ciertamente, está relacionado de alguna manera con el otro, con el externo; si bien esta relación no se da por sí misma, sino a través de la palabra (sea o no dialógica [Bajtín, 1989a, 1989c, 1993], sea o no transculturada [Rama, 1982], sea o no mítica [Lienhard, 1990/1998], etcétera), es decir, a partir de la poética de la palabra. Por tanto —cuestión fundamental—, la novela no sólo debe ser *vista, observada* (imagen, representación), sino también *oída, escuchada* (tono, entonación, sentido, valoración, significación). O mejor aún, ambas actitudes deben ser realizadas simultáneamente.

Por tanto, en lo que se refiere a la poética de la palabra, se puede decir que la construcción de ese mundo está configurado verbalmente y, por lo tanto, expresado por el autor-narrador, con lo cual, ciertamente, manifiesta su perspectiva social, cultural e ideológica (subjetiva). Sin embargo, el problema radica justamente en saber cómo un yo único, total, internamente coherente, puede dividirse—o si se quiere, desdoblarse, o más exactamente, explotar [Cornejo Polar, 1994]— en una multi-

plicidad de perspectivas diversas y contradictorias con las que pretende expresar-representar ese universo heterogéneo, social y culturalmente hablando, así como heteroglósico y bilingüe. He aquí, pues, la paradoja no resuelta.

A reserva de revisarlo posteriormente con más detenimiento, veamos cómo plantea este segundo problema el Cornejo Polar de ese entonces (1970), es decir, desde la perspectiva autocentrada en que se ubica: la marxista-leninista, por un lado, y la de la dual, heterogénea, contradictoria y bilingüe realidad peruana (mariateguista, si se quiere), por el otro.

Cornejo Polar acepta que Arguedas utiliza “el lenguaje como transmisor de realidad” [*ibid.*:1970; *cursivas nuestras*] pero, dada la desigual índole del mundo que testimonia (blancos/indios = costeños/andinos) [*ibid.*], la base de ese primer realismo lingüístico se adensa y se complica, pues si bien “el lenguaje es parte de ese universo que se pretende recobrar y [...] todos los aspectos de ese mundo imponen el deber de la fidelidad, [es claro que] el estilo de Arguedas debería ceñirse [al] lenguaje propio del universo indio”. [*Ibid.*; *cursivas nuestras.*] Sin embargo, existe un problema: “ese lenguaje es el quechua y su uso resulta [pensando en el receptor] imposible”. [*Ibid.*]

Anteriormente nos señaló el largo y complejo proceso que Arguedas tuvo que recorrer para alcanzar su meta: la creación de un nuevo lenguaje apto para representar ese universo heterogéneo, conflictivo y bilingüe, la creación de un quechua-español especial. Un lenguaje capaz de proyectarse, como nos dice Cornejo Polar, hacia una doble meta:

debe ser adánico, mencionador de dimensiones inéditas del hombre y del mundo, capaz de revelar lo aún no revelado, de decir lo que todavía no se ha dicho; esto es, la intimidad real del mundo indio y, en general, del mundo andino; pero, de otro lado, esta revelación no puede cerrarse al nivel de la pura expresión, tiene que resolverse comunicativamente en una sociedad distinta de la que ha sido materia de esa expresión. [*Ibid.*]

(¡Menuda tarea!). Por consiguiente, “la problematicidad del lenguaje de Arguedas queda instaurada dentro de una doble y contradictoria solicitud: la de la fidelidad, por un lado, y la de la inteligibilidad, por otro”. [*Ibid.*; *cursivas nuestras*] Resulta claro que en esta división se encuentra “la vieja oposición entre comunicación y expresión”. [*Ibid.*] Pero más importante, por el momento, es el hecho de que esta problemática “incluye la especificidad de un hombre y la peculiaridad de una sociedad múltiple y contradictoria, la dispersa y heterogénea sociedad peruana” [*ibid.*; *cursivas nuestras*], lo que nos conduce directamente a la paradoja ya mencionada.

Pasemos a su siguiente novela: *Todas las sangres*. Entre ésta y la anterior, *Los ríos profundos*, según Cornejo Polar, “se produce una quiebra, un disloque” [*ibid.*], si bien éste no rompe la coherencia del proceso, del sentido, de la poética general de sus obras”. [*Ibid.*] Dicho de otra manera, esta quiebra se refiere a dos nuevas tensiones:

“la irrupción dominante del mundo costeño; [. . .] [y] el alejamiento dramático de la meta planteada [. . .], la recuperación del mundo indio”, causados por “la *movilidad cambiante* de la *propia realidad* y del *simple correr del tiempo*”. [Ibid.:66; *cursivas nuestras*] Constituye, pues, el engaño de todo recuerdo: “mientras la *memoria* actúa y define una *imagen*, la *realidad* de esa *imagen* se ha *modificado*. El *recuerdo* es siempre *memoria de lo que ya no es*”. [Ibid.; *cursivas nuestras*]

Esto no sólo confirma lo dicho anteriormente, sino que muestra una nueva faceta del problema ya intuida en el problema de la dialéctica entre presente y pasado. El tiempo es lineal y único, aunque sea dialéctico y contradictorio; además, forma parte de ese espacio único y total también dialéctico, contradictorio y heterogéneo. Y aunque ya no es la realidad exterior la que vemos dentro de la novela, sino un modelo de esa realidad, no deja de poseer las mismas características de tiempo y espacio, aunque la representación esté dispersa y desordenada. De hecho, son justamente “las *transformaciones* de la realidad [las que] suscitan *modificaciones paralelas* en la *concepción* de esa misma realidad”. [Ibid.:67; *cursivas nuestras*] La representación novelesca es, por lo tanto, una concepción dada, planteada y creada [Bajtín, 1997a, 1997b, 1999], es decir, una interpretación de la realidad externa a ella misma que puede ser más o menos verosímil.

He aquí, entonces, la quiebra, el disloque que sufre la representación de *Todas las sangres*: la concepción dualista de la realidad se ve fuertemente cuestionada y se “postula la necesidad de una *visión integradora*” [ibid.:68; *cursivas nuestras*], de una visión que dé cuenta o que incorpore “al Perú íntegro como *mundo representado*”. [Ibid.; *cursivas nuestras*]

Independientemente de lo real o utópico, lo verdadero o relativo que pueda resultar esta decisión de Arguedas de representar todo el Perú, lo importante es que nos permite ubicar la propuesta de solución artística dada por el Cornejo Polar de 1970 a la relación entre la heterogeneidad estructural y cultural de la realidad peruana con la expresión y representación artística de la misma, es decir, al sentido, la trayectoria, la poética de la palabra y de la representación de la obra de Arguedas en su relación con la cultura y la historia. Como dice Cornejo Polar, “primero fue la oposición indios/‘blancos’, luego mundo andino/mundo costeño. Ahora, aunque no con la claridad de las etapas anteriores, la oposición comienza a visualizarse entre los términos ‘país dominado’/‘país dominante’, dentro de la dinámica del imperialismo en sus diversas facetas”. [Ibid.:70] Esta nueva oposición, como es de suponerse, no inhibe las contradicciones anteriores, las agudiza: “La obra de Arguedas [. . .] se asemeja a un juego de cajas chinas: dentro del ámbito de la oposición más amplia siguen en pie las oposiciones menores. Los contrarios se unen sólo para oponerse, estructuralmente, a otra dimensión, pero mantienen entre sí, sin menoscabo alguno, su dura y trágica ruptura”. [Ibid.] Es más, “los sectores relativamente

homogéneos en las obras anteriores, en *Todas las sangres*, ante una mirada más penetrante, *dejan ver* conflictos y quiebras internas". [*Ibid.*; *cursivas nuestras*]

Para terminar, valdría la pena plantear la doble dinámica que según Cornejo Polar caracteriza a esta novela y que, por lo tanto, permite explicar la trayectoria, el sentido, la solución poética (en la representación) utilizada por Arguedas a través de sus novelas: "Por una parte, un movimiento expansivo: de una aldea a todo el país, del vínculo indios/ 'blancos' al propio de las relaciones generadas por el imperialismo. Por otra parte, un movimiento hacia adentro, intensamente analítico, que termina por encontrar resquicios y desfases en el interior de las unidades más pequeñas". [*Ibid.*] Esta novela "*testimonia*, pues, los grandes ámbitos y los pequeños sectores de la realidad". [*Ibid.*; *cursivas nuestras*]

Es como si se fueran tomando más y más elementos extratextuales para poco a poco convertirlos en textuales [Lotman, 1970], en parte de la representación de ese universo literario, en ese universo, al fin y al cabo, modelo del real, conformado por muchos planos y muchos niveles complejamente interrelacionados entre sí y, por lo tanto, configurados en una forma novelesca (poética) claramente determinada.

Este esquema entre la poética de la palabra y la de la representación se encuentra, de hecho, en todos los críticos e historiógrafos de la época, aunque unos centran su explicación en la poética de la palabra y otros lo hacen en la poética de la representación; unos lo relacionan más o menos directamente con la realidad cultural e histórica, otros con la realidad individual y personal, biográfica y privada, íntima y psicológica; unos centran el problema desde la perspectiva mítica, otros desde la racional, occidental; unos lo hacen desde una perspectiva lógico-formal, otros desde una perspectiva más o menos dialéctica; unos desde una perspectiva historiográfica, otros desde una perspectiva decididamente textual (ya sea que se trate de una obra en particular, de un grupo de obras —perteneciente a un género u otro—, de la obra completa de un autor), etcétera. Sin embargo, todos, ineludiblemente, parten básicamente de la misma dicotomía, fruto de las concepciones estéticas predominantes en el momento: el estructuralismo lingüístico y la sociología de la literatura, si bien cada una tiene su propia concepción de la poética de la palabra y de la poética de la representación. Con todo, como ya hemos mencionado, la búsqueda constante consistía en tratar de articular ambas poéticas. De aquí las muchas semejanzas entre ambas estéticas.

Como es de suponerse, entre estas dos posturas antitéticas existe una gran variedad de posibilidades y registros intermedios. En ocasiones, incluso ambas eran utilizadas simultáneamente, si bien lo que se obtenía era un análisis dicotómico-antitético. Con todo, las diversas posturas parecen ubicarse, de cierta manera, en uno u otro lado de estas dos, en principio, antitéticas perspectivas estéticas.

De cualquier manera, puesto que nos ubicamos —inicial y momentáneamente—

en la postura utilizada por Cornejo Polar, en el siguiente apartado veremos cómo estos mismos planteamientos son utilizados para explicar una novela concreta: *Los ríos profundos*. Paso fundamental, puesto que nuestra propia lectura para la búsqueda y (re)configuración de la poética de Arguedas estará basada en el diálogo y en los resultados obtenidos por este tipo de análisis.

“MITO, LENGUAJE E IDEOLOGÍA
COMO ESTRUCTURA LITERARIA”

La primera parte del artículo de Rowe [1976:257-283], “Mito, lenguaje e ideología como estructura literaria”, de 1972, repite en lo sustancial los argumentos esgrimidos anteriormente por el propio Arguedas o por Cornejo Polar. En vista de que nos interesa básica y principalmente el análisis de la obra concreta *Los ríos profundos*, nos referiremos solamente a aquellas secciones donde se plantee la lectura —como propuesta para encontrar la forma novelesca— de dicho texto.

El análisis presentado por Rowe resulta ser paradigmático de las dificultades que se presentan cuando se separa la poética de la representación de la poética de la palabra, problema que, como ya vimos, no depende tanto del crítico como de las posturas estéticas que lo vehiculan.

De hecho, estas perspectivas funcionan, en un caso, cuando se trata de análisis lógico-formales y, en el otro, cuando se trata de estudiar novelas (si es que existen) donde el enunciado (la palabra) se dirige directamente hacia el objeto de la representación, perspectiva desde la cual se constituye su organización estilístico-composicional (postura monológica, de acuerdo con Bajtín, entendida en principio como la relación entre el autor-narrador-personaje, el lenguaje y la representación). Del primer caso no tenemos nada que decir, pero del segundo sí.

La manera en que Cornejo Polar enfocó y construyó el sentido de las obras de Arguedas partió justamente de esta postura monológica: un autor-narrador-personaje-autobiográfico (en un momento dado pueden faltar algunos de estos elementos) con un lenguaje único creado especialmente: el quechua-español. Este lenguaje configura verbalmente el objeto de la representación, el cual, como pudimos observar, era cuando menos heterogéneo y dicotómico, características que se manifiestan en los diversos tipos de personajes que participan en la representación. Dentro de él, el personaje-actor (que a veces resulta ser también el narrador) se mueve conflictiva y contradictoriamente de un mundo a otro.

Desde esta perspectiva, el lector sólo tiene que concentrar su mirada en el objeto de la representación (la pantalla donde se exhibe la película) para entender el conflicto, para comprender la manera en que se organiza la poética de la representación. Por lo que se refiere a la poética de la palabra, consiste simplemente en el len-

guaje especial utilizado por el autor-narrador para expresarnos, comunicarnos, dicha representación.

Pero, ¿funcionan así las obras de Arguedas? Basta observar el análisis de Rowe para apreciar lo inadecuado de esa postura crítica (cuando menos en esta obra) y las contradicciones en las que incurre al utilizarla cuando aparecen nuevos elementos no contemplados en el análisis de Cornejo Polar, como sería, por ejemplo, el mito. Es decir, y de manera esquemática, cuando se pasa de una novela monológica a una novela dialógica (entendida, en principio, como la relación entre el autor-narrador-personaje, los lenguajes y las representaciones), y que se la quiere estudiar como tal.

Sin entrar en problemas teóricos, nominales o de cualquier otra especie non-práctica, observemos las contradicciones que Rowe no puede resolver. Si tenemos un narrador que posee una doble manera de ver la realidad, mágico-mítica y racional, ¿cómo explicar el problema de la representación (el objeto de la representación)? ¿Resulta que, en ocasiones, la naturaleza está viva y en otras no? ¿O es que tenemos un doble objeto de la representación? ¿Cómo explicar, por otra parte, que el narrador-personaje perciba y exprese la realidad de manera dual, a veces racional, a veces mágico-mítica? ¿Es que se desdobra? ¿O pasa de una a la otra como se pasa de la cocina a la sala? ¿No se confunden, en un momento dado, ambas visiones del mundo? Peor aún, ¿cómo explicar que el personaje-narrador sea el mismo que el personaje-actor y que el primero narre sobre sí mismo desde una perspectiva dual, permitiendo al mismo tiempo que el objeto de la narración, él mismo, también sea dual?

Si bien hemos sido muy formales y esquemáticos en la exposición, debe quedar claro que todos estos problemas —no los únicos, por supuesto— competen justamente a la necesidad de entender la forma novelesca (en el sentido bajtiniano) del texto concreto estudiado. También resulta claro que sin el conocimiento más o menos adecuado de esa forma novelesca es imposible entender, como lectores-críticos, la manera en que Arguedas intentó expresar (poética de la palabra) y representar (poética de la representación) la heterogeneidad estructural y sociocultural y, consecuentemente, comprender sus sentidos y sus significaciones de manera más o menos plena. Formas, sentidos y significaciones para las cuales buscó y encontró una solución artística, una solución poética.

Para entender esto cabalmente, regresemos a lo expuesto por Cornejo. Su propuesta de solución artística de la obra narrativa general de Arguedas, tal y como la estudiamos anteriormente, permitía entender, en una primera instancia, su sentido y su significación. Obviamente, al aparecer nuevos elementos que indican que la solución encontrada resulta inadecuada hay que buscar una nueva. De esto no se desprende que debemos buscar y encontrar un método cerrado, acabado, formal y universal listo para su aplicación ante cualquier realidad, sino justamente lo contra-

rio: la necesidad de encontrar soluciones que expliquen el texto o el conjunto de textos (serie) que más o menos responden a ciertas posibilidades o imposibilidades de un diálogo cultural tenso y conflictivo.

Para concluir este apartado, mostraremos someramente algunas de las dificultades con las que se enfrenta Rowe al tratar de encontrar la forma en que Arguedas organizó (compositivo-representacional y estilísticamente) el material sociolingüístico (básicamente bilingüe) y sociocultural (dual, heterogéneo) para configurar su novela. De entrada, este autor percibe el problema básico:

La estructura [léase si se quiere, forma novelesca, poética] de *Los ríos profundos* nace del conflicto de dos mundos que no son simplemente órdenes sociales [heterogeneidades estructurales] diferentes, sino diferentes órdenes de realidad [heterogeneidades socio-lingüísticas-culturales]: la mítica visión del mundo y la ética dominación social de las clases terratenientes, sostenidas por el catolicismo. [Rowe, 1976:266; *cursivas nuestras*]

Ambas implican no sólo dos formas de organizarse socialmente dentro de dos formaciones socioculturales determinadas y relacionadas (con sus espacios y tiempos propios), sino dos formas de entender, explicar y actuar prácticamente de acuerdo con esas diferencias socioculturales en la realidad (es decir, en relación con otros hombres y con la naturaleza y las cosas).

El problema se complica debido a que "esta 'dualidad trágica de lo indio y lo español', como Arguedas la ha llamado, se centra en Ernesto y es acentuada en él por la ambigüedad de la adolescencia". [Ibid.] El conflicto se presenta "a través de la *experiencia personal* de Ernesto; él no es una *víctima pasiva* ni un *simple observador*: es una lucha personal por *resolver su conflicto* lo que define y cristaliza este conflicto". [Ibid.; *cursivas nuestras*] Por lo tanto, lo que constituye el núcleo del libro "es la *respuesta* de Ernesto a la *experiencia* y las continuas *contradicciones* y *reajustes* por medio de los cuales el conflicto es elevado y desarrollado". [Ibid.; *cursivas nuestras*] En este caso, el conflicto, complemento del anterior, se da, entre lo individual, lo social y lo cultural, a nivel de la representación, pero al mismo tiempo, si bien aquí no es clara la separación, también a nivel "espiritual", ya que el Ernesto-narrador contempla, recuerda y narra el conflicto desde una perspectiva doble: mágico-mítica y racional, mientras que el Ernesto-personaje actúa en un mundo con los mismos conflictos, y también los observa y los explica de manera dual.

El análisis que Rowe hace de la novela resulta bastante ambiguo justamente porque no distingue ni separa dichos niveles, lo que lo lleva a acentuar más el nivel de la poética de la representación que el de la poética de la palabra, si bien pasa de uno a otro sin control, es decir, se mueve de una dualidad a otra sin puentes ni transiciones ni cambios pertinentes de nivel.

Si hemos realizado este mínimo análisis en forma negativa, no ha sido con el fin

de mostrar las deficiencias o la supuesta incapacidad de este autor (recordemos lo dicho sobre las perspectivas estéticas subyacentes), sino de señalar las dificultades que se presentan —en más de un sentido vitales para tomar conciencia de los conflictos de configuración— al tratar de delimitar y definir la forma novelesca de (el-los) texto(s) de Arguedas, los cuales constituyen, en conjunto, la poética del autor. Y es justamente a partir de la diversa configuración (poética) de estos textos que quizá se pueda tratar de (re)configurar la poética histórica de la novela indigenista, y no, como se ha hecho hasta ahora, sin tomarla en cuenta, es decir, partiendo desde una perspectiva externa a los textos mismos.

BIBLIOGRAFÍA

Arguedas, José María

- 1976a "La narrativa en el Perú contemporáneo", en *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*, La Habana, Centro de Investigaciones Literarias, Casa de las Américas, pp. 407-420.
- 1976b "La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú", en Larco, Juan (comp.), *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*, La Habana, Centro de Investigaciones Literarias, Casa de las Américas, pp. 397-405.
- 1983 *Obras completas*, Perú, Editorial Horizonte, 5 tomos.
- 1985 *¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre "Todas las sangres"*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 23 de junio de 1965.
- 1986 *Primer encuentro de narradores peruanos*, Lima, Latinoamericana Editores, 2a ed., 269 pp.
- 1987 "Razón de ser del indigenismo en el Perú", en *Formación de una cultura indoamericana*, selección y prólogo de Ángel Rama, México, Siglo XXI Editores, 4a ed., pp. 189-197.

Bajtín, Mijail

- 1989a "La palabra en la novela", *Teoría y Estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 77-236 [1934-1935].
- 1989b "Las formas del cronotopo en la novela. Ensayos de poética histórica", *Teoría y Estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 13-76 [1937-1938].
- 1989c "De la prehistoria de la palabra novelesca", *Teoría y Estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 411-448 [1940].
- 1989d "Épica y novela. Acerca de la metodología del análisis novelística", *Teoría y Estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 449-487 [1941].
- 1993 *Problemas de la poética de Dostoievski*, Colombia, Fondo de Cultura Económica [1965].
- 1997a "Hacia una filosofía del acto ético", *Hacia una filosofía del acto ético y otros escritos*, prólogo de Iris M. Zavala, introducción de S. G. Bocharov, comentarios de Iris M. Zavala y Augusto Ponzio, Barcelona, Editorial de la Universidad de Puerto Rico/

- Anthropos, Col. Pensamiento crítico/Pensamiento utópico 100, pp. 7-81 [1921-1924].
- 1997b "Autor y héroe en la actividad estética" *Hacia una filosofía del acto ético y otros escritos*, prólogo de Iris M. Zavala, introducción de S. G. Bocharov, comentarios de Iris M. Zavala y Augusto Ponzio, Barcelona, Editorial de la Universidad de Puerto Rico/Anthropos, Col. Pensamiento crítico/Pensamiento utópico 100, pp. 82-105 [1921-1924].
- 1999 "Autor y personaje en la actividad estética", en *Estética de la creación artística*, México, Siglo Veintiuno Editores, 10a. ed., pp. 13-190 [1921-1924].

Cornejo Polar, Antonio

- 1976 "El sentido de la narrativa de Arguedas", en *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*, La Habana, Centro de Investigaciones Literarias, Casa de las Américas, 1976, pp. 45-72.
- 1994 *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*, Perú, Editorial Horizonte.

Larco, Juan (comp.)

- 1976a *Recopilación de Textos sobre José María Arguedas*, La Habana, Casa de las Américas.
- 1976b "Prólogo", en *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*, La Habana, Centro de Investigaciones Literarias, Casa de las Américas, pp. 7-20.

Lienhard, Martin'

- 1990 *Cultura popular andina y forma novelesca. Zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*, apéndice: William Rowe, Luis Millones, Jorge Cerna Bazán, Lima, Editorial Horizonte/Tarea, 2a. ed. [1981].
- 1998 *Cultura popular andina y forma novelesca. Zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*, apéndice: William Rowe, Luis Millones, Jorge Cerna Bazán, Francisco Javier Amezcua Pérez, México, Ediciones Taller Abierto/Grupo Académico La Feria, 3a. ed. [1981].

Lotman, Yuri

- 1970 *Estructura del texto artístico*, España, Ediciones Istmo.

Mariátegui, Juan Carlos

- 1979 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era [1928].

Perus, Françoise (comp.)

- 1994 "Introducción", en *Historia y literatura*, México, Instituto Mora, Antologías Universitarias.
- 1995a "El dialogismo y la poética bajtinianos en la perspectiva de la heterogeneidad cultural y la transculturación narrativa", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima-Berkeley, año XXI, núm. 42, segundo semestre, pp. 29-44.
- 1995b "Narrar leer e historiografiar desde las regiones", ponencia para el Congreso de Jalla 95, Tucumán, 9-14 de agosto de 1995 (Fotocopia).
- 1998 *De selvas y selváticos. Ficción autobiográfica y poética narrativa en Jorge Isaacs y José Eus-*

tasio Rivera, Colombia, Universidad Nacional de Colombia/Universidad de los Andes/Plaza y Janés Editores (Colombia).

Rama, Ángel

1982 *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI Editores.

1987 *Formación de una cultura indoamericana*, México, Siglo XXI Editores, 4a ed.

Ricoeur, Paul

1995-1996 *Tiempo y narración*, 3 vols., México, Siglo XXI Editores.

Rowe, William

1976 "Mito, lenguaje e ideología como estructuras literarias", en *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*, La Habana, Centro de Investigaciones Literarias, Casa de las Américas, pp. 257- 283.

La persecución de brujas en Europa y América durante los siglos XVI y XVII: algunas diferencias

Alberto del Castillo Troncoso*

RESUMEN: *Este artículo analiza una paradoja: que el surgimiento del Estado moderno en occidente en los siglos XVI y XVII coincide con el incremento de la persecución de la brujería. Para ello, revisa los modelos de interpretación más relevantes y se detiene en el caso de Cambresis, en Francia, y del País Vasco, en la península Ibérica. Finalmente, plantea algunas consideraciones en torno al caso novohispano y resalta sus diferencias más significativas respecto a Europa, entre las cuales destaca la cuestión de la tolerancia.*

ABSTRACT: *This article analyzes a paradox: The emergence of the modern State in the West during the 16th and 17th centuries coincides with the increase of witchcraft persecution. To do so, we review the most relevant interpretation models and stop to look further into the cases of Cambresis, in France, and that of the Basque Country, in the Iberian Peninsula. Finally, we pose some considerations with respect to the Novohispanic case and highlight its most significant differences concerning Europe, among which the issue of tolerance stands out.*

La brujería constituye una de las actividades más antiguas de la humanidad. Representa un pensamiento mágico-religioso que ha formado parte sustancial de la cosmovisión del mundo de las sociedades agrarias en muy distintas épocas y que en cierta forma persiste incluso en la actualidad. [Donovan, 1978]

El cristianismo de los primeros tiempos vinculaba la brujería con la superstición. Además, sostenía que en realidad los brujos y las brujas no existían y que sus actos eran resultado de meras ilusiones, engaños o fantasías. Creer en este tipo de actos atentaba contra la fe cristiana. Esta postura quedó asentada en el *Canon Episcopi*, conjunto de leyes que marcaron la posición oficial de los teóricos de la Iglesia hasta el siglo XIII:

¿Acaso existe alguien que no salga de sí mismo en sueños y visiones nocturnas y que mientras duerme vea cosas que no ha visto jamás en la vigilia? [...] ¿Habrà alguien tan es-

* ENAH-INAH

túpido que piense que todas esas cosas que ocurren únicamente en el espíritu suceden en el cuerpo? Por tanto es necesario proclamar públicamente que quien cree en tales cosas pierde la fe. [Citado en Rosell, 1984:45]

Esta percepción tolerante y racional del fenómeno de la brujería sufrió un giro notable durante los siglos posteriores. De esta manera, tenemos que durante los siglos XIV a XVII la brujería fue perseguida en forma sistemática en buena parte de Europa. Para ello, se crearon diversas instancias de control y severos mecanismos que desembocaron, en muchos casos, en ejecuciones masivas que incluían la horca y la hoguera.

Algunos historiadores han documentado de qué manera el nacimiento del mundo moderno se encuentra estrechamente vinculado con la proliferación de miedos escatológicos que surgieron hacia finales de la Edad Media. Aunado a esto, en el periodo que va del siglo XIV a XVII se registró en amplios sectores de la población un incremento del miedo ante factores de diversa índole que amenazaban la integridad de los europeos, entre otros las guerras, epidemias, principalmente la peste y la expansión de los turcos. [Anderson, 1980; Corvisier, 1986; Delumeau, 1965]

Frente a este preocupante cuadro se comenzó a registrar un aumento de la intolerancia y un ajuste en los sistemas y mecanismos de control. Uno de los primeros síntomas de este proceso lo constituyó el surgimiento de un tribunal especializado en el control y la represión de las herejías.

El surgimiento de la Inquisición en el siglo XIII, como parte de la respuesta institucional de Roma y de la corona francesa a la disidencia de los cátaros, propició el desarrollo de una serie de posturas frente a la herejía, concebida como una forma de desviación religiosa. Estos planteamientos poco a poco fueron construyendo el imaginario europeo que se consolidó durante los siglos siguientes y resultó de capital importancia para la persecución de las brujas.¹

En este contexto, el proceso de urbanización europeo y los diferentes medios de comunicación masiva de la época (predicación, teatro religioso, imprenta y grabado) contribuyeron a crear un notable fenómeno que sacudió a Europa en los inicios de los tiempos modernos: el ascenso de la figura de Satán. Se trata de un proceso documentable por medio de tradiciones, cuentos, leyendas populares y la impresionante iconografía de la época.

A lo largo del siglo XVI el teatro y la imprenta difundieron masivamente el temor y el morbo en torno a la figura del demonio. Numerosas gacetas, folletos y volantes

¹ En efecto, la Inquisición "demonizó" el problema de la religión alternativa de los cátaros en el suroeste francés adjudicándoles ritos satánicos y ceremonias colectivas. Éstos volverían a "ser descubiertos" por los inquisidores en los primeros casos de brujas en la región de Languedoc en el siglo XIV. Al respecto, véanse Labal, 1984, y Lambert, 1986.

delinearon una literatura satánica que compitió y en algunos casos sustituyó a la literatura tradicional sobre las vidas de santos. [Delumeau, *ibid.*:76-84]

Como parte de este complejo proceso encontramos el surgimiento de una poderosa cultura demonológica que fue permeando a los grupos en el poder y que incluyó una teología aterradoradora, manifiesta en sermones, catecismos y diversos manuales. [Houdard, 1992:45-47]

Este discurso provocó un fenómeno de trascendental importancia al vincular conceptualmente la brujería con la herejía, posibilitando con ello su persecución masiva. A finales del siglo XV, en el año de 1484, se publicó uno de los tratados demonológicos llamados a tener mayor influencia en las conciencias europeas durante los siguientes tres siglos: el famoso *Malleus Maleficarum*, obra de los inquisidores Jacob Sprenger y Heinrich Kramer. Este importante texto codificó por primera vez algunos de los ritos y símbolos que supuestamente acompañaban las prácticas brujeriles, sobre todo la idea del *sabbat*, según la cual las brujas se organizaban en sectas diabólicas cuyo objetivo consistía nada menos que en lograr la destrucción de la cristiandad. Según esta idea, las brujas realizaban periódicamente una serie de reuniones orgiásticas con banquetes y bailes en honor a Satanás, quien se presentaba en forma de macho cabrío y tenía con ellas todo tipo de contactos sexuales.

En el mismo año de 1484 el Papa Inocencio VIII promulgó su famosa bula apostólica contra la herejía: *Summis Desiderantis Affectibus*, la cual es considerada como el acta constitutiva de la caza de brujas y representó un paso definitivo en la abolición del *Canon Episcopi* que, como ya se señaló, implicaba una postura diametralmente opuesta ante este tipo de conductas y fenómenos:

[. . .] Recientemente ha llegado a nuestros oídos y no sin causarnos enorme pena, que en algunas regiones de Alemania superior, así como en [. . .] muchas personas de uno y otro sexo, olvidándose de su propia salvación y desviándose de la fe católica, se han entregado a los demonios íncubos y súcubos. Mediante encantamientos, conjuros, hechizos y otras infamias supersticiosas y excesos mágicos, hacen perecer, aniquilar y agotarse la progeneratura de las mujeres, las crías de los animales, las cosechas de los campos, las uvas de las viñas y los frutos de los árboles. De igual modo lo hacen con los hombres, con las mujeres, con el ganado menor y mayor y con otros animales de todas las especies [. . .] Por instigación del enemigo del genero humano no temen cometer y perpetrar muchos otros crímenes y excesos infames, poniendo en peligro sus almas, ofendiendo a la majestad divina y escandalizando con un ejemplo pernicioso a muchas personas. [Citado en Sallman, 1991:52]

El giro respecto al *Canon Episcopi* estaba, pues, consumado: los terribles actos y las perversiones de las brujas sí existían y, a partir de aquel momento, la herejía abarcaba a todos aquellos que en complicidad directa o indirecta se atrevían a negar su existencia.

La persecución de la brujería no se desarrolló en forma uniforme en el territorio europeo. Al contrario, registró muy diversos niveles de intensidad. De esta manera, encontramos algunas zonas en las que el fenómeno presentó una gran crudeza y violencia como Alemania, Suiza, el este y norte de Francia, Inglaterra y los Países Bajos, mientras que en los países nórdicos, orientales y mediterráneos la persecución resultó mucho más benigna. [Muchembled, 1987]

Lo anterior permite perfilar un planteamiento central: la persecución de la brujería fue todo menos caótica y corresponde a las zonas con mayor densidad de población. Al parecer, este fenómeno adquirió mayor intensidad en lugares que presentaban una problemática política y religiosa más compleja como resultado del enfrentamiento entre los proyectos modernos de las reformas protestante y católica.²

Las cifras de las víctimas de la persecución varían notablemente, por lo cual habrá que esperar un sistemático trabajo de archivo para obtener cálculos y evaluaciones más o menos verosímiles. En lo que sí existe consenso entre los historiadores es en señalar que aproximadamente 80% del total fueron mujeres. [Donovan, *ob. cit.*: 87] Esto muestra, entre otras cosas, una significativa preferencia de este discurso demonológico por la construcción y representación de la femineidad: un proceso de "diabolización" del cuerpo femenino que deberá cotejarse con los discursos teológicos, jurídicos, literarios y médicos de la época.

Paradójicamente, este proceso se desarrolló durante el periodo de formación del Estado moderno al tiempo que tenía lugar, en territorio europeo, una brillante revolución científica de grandes alcances que comenzó a incidir en los comportamientos y actitudes de sectores sociales cada vez más amplios.

EL PROBLEMA DE LA INTERPRETACIÓN

La brujería constituye un complejo fenómeno que ha dado cabida a todo tipo de percepciones e interpretaciones, desde las que la validan e idealizan hasta las de los escépticos que descreen de ella o las de quienes la atribuyen a fantasías y mecanismos culpabilizadores en busca de chivos expiatorios. No obstante, el hecho histórico palpable que llama la atención de los investigadores es la sistemática persecución de brujas que tuvo lugar en amplias zonas de Europa durante los siglos XVI y XVII. Cualquiera que fuera la naturaleza de su comportamiento, la bruja era una persona acusada de llevar a cabo acciones nocivas a través de medios ocultos y de una supuesta alianza con el diablo.

² Este planteamiento ha creado cierto consenso entre algunos investigadores: Levack, 1990; Marwick, 1988 y Muchembled, 1987. Como siempre, es posible encontrar excepciones que desmienten el modelo y que plantean un reto para las futuras investigaciones.

Algunas lecturas de carácter feminista³ han puesto el acento en el predominio de una visión misógina en el discurso y actitudes de los inquisidores y magistrados y en el hecho documentable de que una buena parte de las víctimas acusadas de brujería fueron mujeres.

Este análisis proporciona un ángulo interesante al explorar las acusaciones de brujería como fantasías provocadas por la perturbación sexual de sacerdotes y jueces reprimidos, quienes proyectarían en sus víctimas todas sus frustraciones y deseos insatisfechos. Otro de los puntos interesantes destacados por este enfoque es que las brujas fueron perseguidas desde finales del siglo XIV en un contexto de descenso de población especialmente masculina, pues muchas de estas mujeres quedaban sin pareja y, por lo tanto, sin el control de padres y esposos. Perseguir a las brujas —muchas de las cuales se desempeñaban como curanderas— significaba eliminar a las mujeres que poseían cierto tipo de saberes y conocimientos sobre el control de la natalidad. En este sentido, no fue casual que el *Malleus Maleficarum* atacara las actividades de la bruja vinculadas con el control demográfico. Para los inquisidores, conformaban acusaciones de impotencia, sodomía, castración, aborto, infanticidio y sacrificio de infantes. [Delumeau, *ob. cit.*:93]

Lo anterior implicaría vincular los estudios de brujería con una reflexión sobre el sistema de valores patriarcal de la época y la misoginia predominante. Sin embargo, esto no debe llevarnos a conclusiones apresuradas guiadas exclusivamente por razones de género. Estudios recientes han enfatizado el nivel de vulnerabilidad de estas mujeres respecto de las autoridades y de sus propias comunidades como uno de los factores determinantes de la represión, por lo tanto, el fenómeno del género *per se* nos llevaría a un alegato panfletario e ideológico sin sustancia histórica. [Munchembled, *ob. cit.*; Thomas, 1971]

Otra línea de interpretación, que podríamos denominar “psicologicista”,⁴ plantea que las brujas sí existieron pero que se trataba de “enfermas mentales” que hoy en día serían seguramente pacientes psiquiátricas con una sintomatología típica. Estas mujeres fueron etiquetadas como brujas demoniacas por los jueces y magistrados.

Esta línea tiene sus antecedentes en la época misma de la persecución. Es conocido el caso del médico alemán Johann Weyer, quien escribió en el año de 1563 que las terribles brujas eran en realidad pobres mujeres tontas y distraídas que padecían problemas de melancolía.⁵

³ Una buena síntesis de estos planteamientos puede verse en Delumeau, 1965.

⁴ Una buena aproximación a este punto se encuentra en Szasz, 1975.

⁵ Curiosamente, la investigadora Margaret Murray [1921:33-39] realizó una crítica radical a este autor calificándolo de alcohólico y charlatán. Evidentemente, la postura del médico en cuestión, independientemente de sus tendencias étlicas, ponía en entredicho algunos de los planteamientos de la célebre antropóloga.

En el siglo XIX, en el cual se consolidó la perspectiva psiquiátrica, los médicos Pinel, Esquirol y Charcot retomaron este argumento como punta de lanza para fortalecer la importancia del discurso psiquiátrico en la lectura sobre las desviaciones sociales. [Zilboorg, 1966]

En el siglo XX la revolución psicoanalítica incorporó y desarrolló en toda su complejidad este tipo de planteamientos. De esta manera, el propio Sigmund Freud [1895] se encargó de analizar la teoría demonológica a la luz de la teoría psicoanalítica de la histeria.⁶ Finalmente, algunos autores han revisado desde esta perspectiva el célebre *Malleus Maleficarum* y han llegado a la conclusión de que puede verse como un catálogo moderno de enfermedades psiquiátricas, las cuales describe por menorizadamente.

Aunque proporciona algunos hallazgos y planteamientos interesantes, en general este tipo de interpretaciones presenta graves defectos y limitaciones serias ya que incurre en el anacronismo de juzgar actitudes y comportamientos del pasado con categorías del presente desligadas de los sistemas y jerarquías de valores que los generaron y a cuyo contexto responden. Con todo, resulta importante señalarlas en atención al peso específico que han ocupado en el discurso occidental de los últimos tres siglos.

Algunos autores han llamado la atención sobre el interesante fenómeno de que la represión contra las brujas estuvo precedida por la intolerancia contra la filosofía oculta renacentista, cuyo irracionalismo fue aplastado por la refuncionalización del pensamiento aristotélico realizada desde la perspectiva escolástica. [Yates, 1978] De esta manera, uno de los demonólogos más importantes y de mayor influencia, Jean Bodin, arremetió a finales del siglo XVI contra las brujas pero también contra el empleo de la cábala y de la magia renacentista.

En el trasfondo de la actitud del célebre magistrado francés operaba una postura conceptual intolerante que se fue imponiendo sobre puntos de vista culturales y religiosos diferentes, los cuales todavía un siglo antes eran tolerados como parte de una pluralidad de referencias que poco a poco fue desapareciendo. Estos sugerentes planteamientos permiten analizar el problema como parte de una crisis espiritual y epistemológica que surgió al cuestionarse conceptualmente la autoridad religiosa, resurgir prácticas mágicas irracionales y carecer de un nuevo paradigma capaz de cubrir el vacío y proporcionar la estabilidad adecuada.

Una de las interpretaciones que mayor peso e influencia ha ejercido en los investigadores dedicados a este tipo de temas es la desarrollada por la antropóloga Margaret Murray [1921] en Gran Bretaña. En términos generales, esta autora plantea que las prácticas brujeriles durante la Edad Media formaban parte de un antiquísi-

⁶ También pueden revisarse los interesantes trabajos de De Certau [1981], quien analiza la problemática de las posesiones diabólicas de la época desde una lectura semiótica y lacaniana.

mo culto a la fertilidad. De tal manera, bajo una apariencia cristiana se ocultaban creencias y prácticas rituales que se remontaban a las antiguas religiones de los pueblos pastores y cazadores de Europa. Dentro de esta lógica, la autora rastrea la adoración al dios cornudo hasta los tiempos paleolíticos como una muestra del inmenso y profundo bagaje cultural que descansaba debajo de estas prácticas.

En un primer momento, Murray señaló que mientras los gobernantes practicaban el cristianismo, las masas populares persistían en sus antiguos ritos. Posteriormente, planteó que incluso los monarcas formaban parte de estos ritos y participaban en ellos. Cuando la reforma impulsó en forma definitiva el cristianismo en Inglaterra, la antigua religión se refugió en los sectores populares más bajos y en los habitantes de los lugares más inaccesibles y remotos.

Esta lectura ha sido ampliamente discutida y refutada [Caro Baroja, 1966; Muchembled, *ob. cit.*], sobre todo en sus puntos más débiles, como la idea de que los monarcas participaron en los ritos durante la Edad Media. Sin embargo, el planteamiento de que el cristianismo moderno de la reforma fue enfrentado con prácticas populares distintas ha sido retomado por diversos autores desde una perspectiva antropológica. Estas investigaciones se han encargado de matizar, replantear y complementar algunos de los planteamientos de Murray, a quien hay que reconocer el mérito de haber sido una de las primeras en ubicar el problema dentro de una perspectiva de larga duración.⁷

Como ya señalamos, el surgimiento de la bruja como una figura importante y significativa en la Europa de la Edad Moderna no puede explicarse bajo el signo de una sola causa o interpretación. Por el contrario, este fenómeno obedeció a la compleja confluencia de factores sociales, económicos, jurídicos, demográficos, políticos y culturales. Las razones de su persecución deben rastrearse en las motivaciones cotidianas de los aldeanos y vecinos, en sus pugnas y rivalidades, en su búsqueda de una explicación convincente ante una realidad casi siempre adversa, lo mismo que en la élite religiosa y política deseosa de apuntalar sus estrategias de control en momentos de crisis y cambio.

En todo caso, solamente a través de investigaciones regionales sólidas y bien fundamentadas se podrán hacer los ajustes correspondientes a los grandes modelos explicativos para llegar a razonamientos más dinámicos y convincentes. A continuación analizaremos dos ejemplos de este tipo de aproximaciones.

⁷ En lo que podríamos considerar una de las reelaboraciones más recientes de las teorías de Murray [*ob. cit.*], el historiador Carlo Guinzburg [1989:65-87] realizó una investigación muy sugerente sobre un culto agrario en el noreste de Italia en el cual unos personajes llamados los *Benandanti* luchaban contra los brujos para defender su aldea y garantizar la fertilidad. Este importante culto formaba parte de las prácticas populares y resistió varios siglos el embate inquisitorial, que terminó por imponer su lectura y etiquetarlo bajo el esquema de los actos demonológicos.

EL PAÍS VASCO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVII
Y LA DEFINICIÓN DE UN CRITERIO INQUISITORIAL
HISPÁNICO TOLERANTE Y RACIONAL

Pocas instituciones han sido tan controvertidas como la Inquisición española. Desde las más diversas posturas políticas y doctrinales se le ha justificado como baluarte del orden y la cultura hispánicas o se le ha denostado como encarnación de todos los males y retrasos de la sociedad española. No es sino hasta un periodo muy reciente que se le ha podido abordar desde una perspectiva histórica crítica constituyendo análisis e interpretaciones objetivos y medidos con base en investigaciones documentales.⁸

La compleja problemática del fenómeno de la brujería y de su percepción e interpretación por parte del Tribunal del Santo Oficio nos brinda la oportunidad de explorar uno de los ángulos más interesantes y significativos de la Inquisición, el cual tuvo repercusiones trascendentales en la historia de la brujería en la península Ibérica.

El País Vasco constituye una zona privilegiada para el estudio de este tipo de fenómenos. Julio Caro Baroja, uno de los historiadores más reconocidos en este campo, recuerda, a través de sus vivencias infantiles, su contacto con la mentalidad mágica de los habitantes de dicha región a principios del siglo XX: personas que nacieron a mediados del siglo antepasado y que conservaban casi intactas muchas actitudes y creencias relacionadas con el mundo sobrenatural. [Caro Baroja, *ibid.*:17-19]

En la zona vasca, a diferencia de otras partes de la península, se dio una confrontación directa entre las creencias y actitudes populares respecto a la brujería y la cultura demonológica proveniente de las élites, de jueces y magistrados que trataron de imponer su lectura a toda costa. En efecto, la ideología de la bruja satánica penetró en España vía los Pirineos a principios del siglo XVI y se concentró durante casi un siglo en el país vasco. El fenómeno de la brujería recibió un trato bastante benigno por parte de las autoridades inquisitoriales hasta la primera gran explosión de la caza de brujas, ocurrida a principios del siglo XVII en la zona de Logroño, que desembocó en un impresionante Auto de Fe al que asistieron cerca de 30 000 personas y en el que se quemó en la hoguera a 11 brujas, cinco de ellas en efígie. [Henningsen, 1983:56]

Este episodio dio lugar a uno de los acontecimientos más importantes en la historia de la brujería en España: la revisión exhaustiva de los hechos por parte del inquisidor don Alonso de Salazar Frías y el viraje del Consejo de la Suprema, que adoptó un criterio excepcionalmente racional y moderno en un momento en que buena parte de Europa fortalecía sus mecanismos de control respecto a este fenómeno.

⁸ Una parte significativa de este proceso puede verse en Maltby, 1982, y Pérez Villanueva, 1980.

En 1609 la corona francesa comisionó a Pierre de Lancre, famoso demonólogo y hombre de leyes, para que reprimiera el delito de brujería en la zona de Labourd (región vasca). El juez francés, defensor de la monarquía, desconfiaba profundamente de la cultura vasca. Todo le parecía exótico y extraño, la lengua, la supuesta relajación de las costumbres y una cierta independencia de las mujeres.⁹ Como resulta previsible, Lancre desató la represión masiva en la región de Labourd provocando un cuadro típico: multiplicación de las denuncias entre vecinos y aun dentro de los miembros de una familia, emigración más allá de la frontera a una zona cultural común, el país vasco español, donde las autoridades locales comenzaron a ser presionadas para reprimir la oleada de brujería que se aproximaba.

Como resultado, Lancre quemó a 80 brujos y regresó a su puesto en el Parlamento de Burdeos. El célebre magistrado quedó convencido de que los 30 000 vascos de la zona de Labourd estaban bajo la influencia de una secta secreta. Sus famosos textos sobre demonología, en los que aborda el caso de los vascos, causaron una gran impresión en la Europa de la época y tuvo repercusiones importantes en investigaciones posteriores.¹⁰

En el mes de diciembre de 1609 regresó al pueblo vasco de Zugarramurdi, situado en la frontera con el Pays de Labourd, una muchacha de 20 años llamada María de Ximildegui, quien había vivido en Francia durante los últimos tres o cuatro años. A su llegada comentó con familiares y vecinos que en Francia se había convertido en bruja y que había participado en ese tipo de actividades durante año y medio. También contó que había participado en aquelarres, dos de ellos celebrados en Zugarramurdi con la participación de algunos naturales del lugar cuyos nombres no dudó en mencionar, desatando una oleada de denuncias y acusaciones que echaron a andar la maquinaria inquisitorial.

Lo anterior condujo al Auto de Fe de Logroño, con la quema de 11 brujas y la asistencia de 30 000 personas. Unos meses después de esta ceremonia la Suprema decidió realizar una amplia visita en la zona y comisionó al inquisidor Salazar para llevarla a cabo.

El resultado fue una investigación exhaustiva hecha con la máxima pulcritud y con un criterio racional y experimental. Salazar realizó su visita del 22 de mayo de 1611 al 12 de enero de 1612 acompañado de dos secretarios y dos intérpretes. Difundió un Edicto de gracia en cada pueblo y escuchó con gran paciencia denuncias y autodenuncias, rectificaciones y testimonios de toda índole a los que aplicó su crite-

⁹ Una buena narración de este episodio puede verse en Caro Baroja. [1966] Por su parte, Henningsen [1983] llevó a cabo la investigación más completa sobre el tema en un texto que constituye una referencia imprescindible para cualquier persona interesada en estos asuntos. Finalmente, parte de los documentos sobre el caso pueden consultarse en Fernández Nieto, 1989.

¹⁰ La lectura de los textos de Lancre influyó poderosamente en Michelet [1987] y en Murray [ob. cit.], quienes a su vez han influido en los trabajos de algunos sectores marxistas y feministas del siglo XX.

rio racional y su perspectiva científica y humanista desentrañando sus contradicciones e incoherencias e incluso experimentando con los "potajes" y los ungüentos mágicos simplemente para demostrar su ineficacia.

Esto culminó en un manuscrito de 11 200 páginas con observaciones y 1 802 declaraciones que sirvieron al inquisidor como materia básica para sus radicales conclusiones: la Inquisición había cometido un grave error al celebrar el Auto de Fe de Logroño. La mayoría de los testimonios y denuncias constituían, desde su perspectiva, embustes sin la menor verosimilitud. En síntesis, planteaba crudamente el magistrado, todo había resultado falso y la gente había comenzado a hablar sobre brujería. . . a partir del momento en que las autoridades del tribunal introdujeron el tema en la zona:

No he hallado [. . .] ni aún indicios de que colegir algún acto de brujería que real y corporalmente haya pasado [. . .] Se comprobó haber sido todo irrisorio, fingido y falso [. . .] Y así todo es demencia que pone horror imaginarlo. [Citado en Lisòn, 1993]

La Suprema emitió sus instrucciones sobre el caso el 29 de agosto de 1614. En ellas aprobó de manera definitiva el criterio racionalista propuesto por el inquisidor, marcando así un verdadero partaguas en la historia de la brujería en España. A partir de ese momento la Inquisición estableció un monopolio jurídico en este tipo de casos.¹¹

Algunos autores han subrayado la actitud moderna con la que se desarrolló Salazar durante el proceso, dejando de lado un criterio estrictamente teológico para enfrentar la realidad empírica con un método inductivo que utilizaba la observación y la experimentación. [Lisòn, *ibid.*] La postura del inquisidor, formado en la Universidad de Salamanca, una de las más prestigiosas de la época, se inserta dentro de la tradición aristotélica y racionalista del renacimiento español. [Trabulse, 1974:93]

Salazar desarrolló un esquema interpretativo que le permitió separar racionalmente la realidad de la ficción. Aunque se basó en una serie de posturas conceptuales previas, tiene el mérito de haberlas llevado hasta su máxima expresión por medio de un trabajo documental exhaustivo desarrollado *in situ*. Este esquema le permitió confrontar realidades y desmitificar estereotipos justo en el momento en que

¹¹ En el presente artículo nos limitamos a subrayar los hechos más importantes para los objetivos de esta investigación, sin embargo, la historia es mucho más compleja: Salazar debió enfrentar una gran presión por parte de los otros dos inquisidores de Logroño, Becerra y Valle, los cuales también tenían influencias en el Consejo de la Suprema. Por lo tanto, su decisión no fue nada fácil y se llevó a cabo después de muchas deliberaciones. Por otra parte, una vez resuelto el asunto de las instrucciones todavía faltaba enfrentar una nada desdeñable resistencia regional que reclamaba castigos para la brujería semejantes a los impuestos del otro lado de la frontera.

Bodin y De Lancre marcaban la pauta en el resto de Europa, atrapada bajo las coordenadas del discurso demonológico.

Como señala Henningsen [*ob. cit.*:44], si Salazar hubiese sido un intelectual la publicación de sus textos hubiera causado conmoción en toda Europa. Como era un burócrata, el destino de sus manuscritos fue el archivo de la Inquisición, donde permanecieron en el olvido durante cerca de 200 años. Evidentemente, esto no le resta mérito al inquisidor pero sí permite ubicar el peso real de sus ideas, al menos entre ciertos sectores.

LA CACERÍA DE BRUJAS EN LA ZONA DE CAMBRESIS
DURANTE LOS SIGLOS XVI Y XVII:
EL SURGIMIENTO DE UNA "LITURGIA DEL MIEDO"

El otro caso que nos interesa analizar aquí corresponde a la zona de Cambresis, situada en el Departamento Norte de Francia, que en el siglo XVI abarcaba una parte de los Países Bajos. Esta zona ha sido estudiada ampliamente por Robert Muchembled, historiador francés que combina con gran eficacia un serio trabajo de archivo con una aguda lectura de los procesos políticos y culturales de la época.¹²

Para Muchembled los problemas sociales, económicos y políticos que se registraron en la zona norte de Francia y en los Países Bajos durante la transición del siglo XVI al XVII resultan básicos para comprender los cambios estructurales difundidos poco a poco en el resto de Europa. En particular, la agonía de la antigua sociedad medieval, poco centralizada, y el surgimiento de nuevas formaciones políticas y visiones religiosas que replantearon los métodos de control vigentes hasta ese momento.

El papel represivo desempeñado por la corona española para controlar a sus súbditos a lo largo del siglo XVI resulta clave para comprender estos procesos. De esta manera, la llamada contrarreforma, como respuesta al reto protestante, conjuntó el esfuerzo tanto de las autoridades civiles como de las religiosas para crear una nueva sociedad compuesta por individuos regidos por la obediencia, la piedad y el sentido del trabajo.

La persecución de brujas se insertó como parte de esta nueva pedagogía, con la cual se trataron de imponer a toda costa los nuevos valores. Esto implicó una profunda mutación en las estructuras políticas y religiosas al igual que el desarrollo de un derecho criminal mucho más eficaz. Del mismo modo, a principios del siglo XVI se produjo una transformación radical de los procedimientos criminales en el norte

¹² La reflexión de Muchembled sobre estos temas es bastante extensa y abarca diversos trabajos. Para los objetivos específicos de esta investigación se consultaron los siguientes textos: *Sorcières, justice et société aux 16e et 17e siècles*, 1987; *La sorcière au village (XVe-XVIIIe siècle)*, 1991; *Le roi et la sorcière. L'Europe des buchers XVe-XVIIIe siècle*, 1993.

de Francia y en los Países Bajos que introdujo el empleo de la tortura y eliminó la libre defensa del acusado, la cual había predominado durante la Edad Media.¹³

Estos cambios en los procedimientos están íntimamente vinculados con el desarrollo de la monarquía absoluta. La instrucción del proceso dejó de ser así un debate oral y público y se convirtió en escrito y secreto, lo que constituyó una clara desventaja para la mayoría iletrada. De esta manera, en el año de 1592 se desató la cacería de brujas en los Países Bajos por órdenes del Gobernador General quien, a su vez, obedecía a Felipe II. Al respecto, las estadísticas son bastante claras: de 1416 (primer caso conocido) a 1592 se juzgó solamente a cuatro brujas en la zona norte de Francia, mientras que de 1592 a 1643 se celebraron 26 procesos. [Muchembled, *ob. cit.*: 132]

La diferencia más notable estriba en que hasta el siglo XV el proceso criminal era considerado como un conflicto entre particulares susceptible de llegar a negociaciones concretas. Sin embargo, para el siglo XVI se trata de conflictos entre los individuos y el Estado, asunto evidentemente mucho más serio y que responde a una legislación mucho más rígida.

El siglo XVI se caracterizó por una legislación contra la brujería encuadrada dentro de la lucha contra la herejía. El contexto político de los Países Bajos constituye un factor determinante para explicar la dureza de la legislación y de la represión contra las brujas. Como es sabido, en estos países se produjo una revolución que condujo a un Estado calvinista independiente de 1579 a 1584. La represión católica de los Habsburgos fue brutal. Funcionó básicamente con denuncias pagadas, los acusadores podían ser considerados cómplices si no delataban y los bienes del acusado eran utilizados para pagar el proceso y a los delatores. De 1580 a 1590 el protestantismo fue erradicado del sur de los Países Bajos pero la obsesión con la herejía continuó.

Como resultado de todo esto, durante el siglo XVII comunidades enteras denunciaron a las brujas en la zona de Cambresis. Este fenómeno hubiese sido imposible sin la transformación del derecho penal. Un rey que pretendía tener un poder absoluto no podía permitir los supuestos poderes ocultos de las brujas. En este sentido, para los contemporáneos y sus autoridades la brujería pasó de ser un simple delito a convertirse en el "mas abominable de los pecados", como señalan los documentos de la época. De esta manera, un crimen excepcional como la brujería engendró un procedimiento jurídico excepcional: la culpabilidad *a priori* del sospechoso.

Los procesos presentan características específicas que permiten desentrañar sus mecanismos operativos: los testigos denunciaban hechos concretos sin la menor

¹³ La fecha precisa para Francia es la aplicación de las Ordenanzas de Villers-Cotterets en 1539, y en los Países Bajos las Ordenanzas Criminales de Felipe II, en 1570. Al respecto véase Muchembled. [1987: 126]

alusión a los *sabbats*. En un momento posterior los jueces conducían los interrogatorios con preguntas precisas que encaminaban a la acusada al terreno de la demonología. Finalmente, la misma acusada terminaba por confirmar, por medio de la tortura, los elementos señalados por los magistrados.¹⁴

En los juicios se entremezclan dos lecturas y dos interpretaciones de la brujería: la de los jueces y la popular. La primera se basa en los hechos denunciados, pero reinterpretados desde una lectura demonológica que los ubica como parte de una religión satánica; la segunda, que se encuentra contaminada por la percepción de los jueces, refleja sin embargo el mundo de las mentalidades populares.

En este sentido, para Muchembled no existe ninguna necesidad de imaginar una estructura mítica antiquísima que sirviera de sustento a la figura del *sabbat*. Al contrario, éste es producto de la interpretación demonológica viva y actuante en esos momentos. Lo importante reside, en cambio, en reconstruir y analizar la cultura popular de la época en su coyuntura específica para descifrar, en la medida de lo posible, su visión del mundo.

Las acusaciones contra las mujeres fueron cercanas a 80%, cifra correspondiente al promedio general europeo.¹⁵ Si bien este autor analiza la evidente animadversión de los magistrados hacia las mujeres, concluye que este proceso no obedece exclusivamente a sus fobias misóginas. También obedeció a móviles políticos estratégicos ya que la mujer campesina jugaba un papel central en la vida de las comunidades, en la educación de los infantes, en la conformación de los matrimonios y en los cambios en las situaciones cotidianas a través de recetas mágicas, entre otros factores.

En síntesis, la cacería de brujas construyó una liturgia del miedo en la que las culturas dominantes impusieron a los grupos populares una especie de "espejo satánico" al producir entre ellos una serie de fracturas internas y, al mismo tiempo, ofrecerles una justificación cultural, moral y religiosa. De tal manera, cada campesino pudo reconocer sus propias creencias y prácticas diabolizadas a los ojos de las élites.

Los procesos de Cambresis muestran que la mayoría de los acusados no eran miserables ni errantes sino que representaban a una clase campesina pobre mientras que sus acusadores, en general, no pertenecían a un grupo marginado, creándose así una situación de resentimiento social. Los procesos brindaban la oportunidad a los grupos más favorecidos de acrecentar su distancia respecto a los otros. De esta

¹⁴ El caso de Inglaterra, donde no se aplicaba la tortura, confirma este modelo ya que ante la ausencia de este tipo de presiones las acusadas no confirmaban las teorías demonológicas. Al respecto véase Thomas. [1971]

¹⁵ De 1371 a 1783 fueron acusadas 559 personas de brujería. En lo que respecta a las mujeres, la mayoría tenía más de 30 años y una minoría era menor de 20. Un porcentaje alto de estas mujeres eran viudas, lo cual resulta lógico dada la corta duración de la vida media conyugal. [Muchembled, *ob. cit.*:147]



- *Aquelare de brujas*
Taller de Hans Baldung Grien
c. 1515
[Tinta, aguada y realzado de blanco
sobre papel tintado.
Museo de l'Oeuvre Notre-Dame
Estrasburgo]

FUENTE: Jean-Michel Sallmann,
Las brujas amante de Satán
Aguilar Universal/Historia



- *Antro de brujas*
Antoine-François Saint-Aubert
Siglo XVIII
[Pintura.
Museo de Bellas Artes,
Cambrai]

FUENTE: Jean-Michel Sallmann,
Las brujas amante de Satán
Aguilar Universal/Historia



- *Malle Babbe, la bruja de Harlem*
Franz Hals
[Pintura]

FUENTE: Jean-Michel Sallmann,
Las brujas amante de Satán
Aguilar Universal/Historia

- *El juicio de una bruja*
Willen de Poorter
Siglo XVII
[Pintura.
Museo de Bellas Artes,
Dijon]

FUENTE: Jean-Michel Sallmann,
Las brujas amante de Satán
Aguilar Universal/Historia



manera, se consolidó una minoría campesina ligada al poder ya que en respuesta a las amenazas reales o mágicas que pendían sobre ella buscó la colaboración de las autoridades y el apoyo de la ley. La caza de brujas constituyó un episodio del proceso de modernización de las campiñas, influyendo en una fracción del campesinado que encontró en este medio el recurso para situarse en un lugar social más privilegiado.¹⁶

Podemos concluir, con Muchembled, que la caza de brujas marcó el momento de una doble crisis. Por un lado, la del Estado medieval y la unidad cristiana, que generó soluciones dolorosas como el absolutismo, la reforma protestante y la contrarreforma; y por el otro, la del mundo rural, que ante el cuestionamiento de sus costumbres y creencias se vio obligado a romper sus equilibrios internos y a buscar nuevas adaptaciones.

CONSIDERACIONES FINALES.

LAS PARTICULARIDADES DEL CASO NOVOHISPANO

Paradojas de la modernidad: hemos visto cómo las élites forjadoras del pensamiento moderno crearon también el fenómeno de la brujería demonológica. En este sentido, consideramos haber argumentado lo suficiente como para sugerir que una línea de investigación crítica sobre estos temas puede proporcionar uno de los ángulos más interesantes para el análisis del surgimiento del Estado moderno, así como para el inicio de los procesos de la modernidad, con sus claroscuros, matices y contrastes.

La compleja problemática de la brujería nos permite explorar una visión del mundo y nos acerca a los roles de hombres y mujeres en las sociedades del antiguo régimen en un momento de crisis y de transición, así como a la creciente diferenciación entre el mundo de las culturas populares y el de los grupos dominantes, que empezaban a construir sus parámetros referenciales en registros cada vez más apartados.

Al respecto, conviene retomar la forma en que Henningsen ha planteado el problema al establecer la diferencia entre brujería y "brujomanía". La primera tiene un carácter individual o se encuentra restringida a pequeños grupos, cumple con una función estabilizadora, como válvula de escape, y puede leerse como un fenómeno de larga duración. La segunda, por el contrario, posee un carácter colectivo, es destructiva, proviene de los grupos dominantes y es retomada por los grupos marginados, también presenta un carácter episódico que la hace moverse en oleadas.

La brujería demoniaca que hemos analizado en este trabajo responde al perfil de

¹⁶ Esta conclusión es compartida por Thomas [ob. cit.:56-58] en lo que respecta al caso de Inglaterra.

lo que el investigador danés denomina “brujomanía”. Desde esta perspectiva, nos ha interesado enfatizar las reformas religiosas católica y protestante y el surgimiento del Estado moderno como factores decisivos para la comprensión de estos procesos. En este mismo orden se encuentra la interacción entre los grupos dominantes y los grupos populares. Estrategias de control de los primeros y formas de apropiación de los segundos que distan de ser reproducciones pasivas en la medida en que participan activamente en la resolución de sus problemas.

Durante los últimos treinta años la investigación histórica se ha visto beneficiada de un diálogo más sistemático con la antropología. Una lectura atenta de los procesos culturales y de su relación dinámica con su contexto, una revisión de los valores y jerarquías que privan en el interior de una comunidad así como de sus tensiones y rivalidades pueden resultar claves para el historiador si los engloba dentro de una visión diacrónica de los procesos. En este sentido, no basta con analizar el discurso demonológico para comprender la dinámica del proceso. Es indispensable tener en cuenta el contexto en el que se producen las acusaciones, en particular la relación entre la víctima y su acusador. Ya un pionero de la historia antropológica alertaba contra el peligro de quedar atrapado en la obsesión por los orígenes, en la cual el investigador cae en la ilusión de pretender que ha explicado la dinámica de un fenómeno simplemente con dilucidar sus inicios. [Bloch, 1995:45]

Este breve examen apunta más problemas de los que resuelve, incluso deja sin revisar uno de los asuntos más relevantes de este tema: ¿qué características adquirió el fenómeno de la persecución de brujas en la Nueva España?

Sin pretender analizar este complejo fenómeno, queremos apuntar algunos problemas iniciales. Por principio de cuentas, conviene matizar el papel de la Inquisición como instancia de control y de represión en el territorio novohispano. Si en la península Ibérica hubo 16 tribunales en un territorio cercano al medio millón de kilómetros, en la Nueva España sólo existió un tribunal para un territorio de tres millones de kilómetros, ya que su jurisdicción abarcaba buena parte de Centroamérica y de las Filipinas. Para desempeñar su labor, el tribunal contaba únicamente con dos inquisidores y un fiscal, que se auxiliaban de una red de comisarios, familiares, consultores y calificadores. [Alberro, 1988]

Un buen termómetro de la actividad inquisitorial lo constituye el número de procesos llevados a cabo. Según cálculos estadísticos [*ibid.*:23], entre 1571—fecha en que surgió el tribunal propiamente dicho después de sus etapas monástica y episcopal— y 1824 —fecha de su clausura definitiva—, se registraron cerca de cuatro mil procesos, cifra bastante moderada si se compara con los tribunales en España. Todo esto nos indica que el supuesto papel omnipresente del tribunal en la vida cotidiana de los habitantes de la Nueva España sólo se cumplió en los esquemas de la leyenda negra liberal. [Maltby, 1982] Sin embargo, conviene no desdeñar el papel

simbólico que jugó el tribunal como válvula de escape ante los conflictos y tensiones que se sucedieron entre los grupos sociales que conformaron la realidad novohispana.

En este contexto, no resulta difícil imaginar que el fenómeno de la brujería satánica europea casi no se produjo en tierras novohispanas. Asimismo, desembocó en conflictos con características muy distintas alimentados por grupos étnicos y sociales diferentes que enriquecieron el fenómeno y le aportaron implicaciones diversas.

Resulta interesante destacar un caso de brujería colectiva que se produjo en la villa de Celaya en el año de 1614, sólo cuatro años después del Auto de Fe de Logroño y casi simultáneamente a las investigaciones de Salazar. Celaya fue fundada en 1570 con una población mayoritariamente vasca y con una doble función estratégica: como bastión contra los indios chichimecas y como lugar de abastecimiento de las zonas mineras norteñas. Muy pronto se produjo un proceso de diferenciación social debido al otorgamiento de algunas mercedes de tierras que fueron creando una minoría privilegiada al mismo tiempo que un clima de resentimiento.

La oleada de denuncias que tuvo lugar en 1614 se encuentra vinculada a varios factores: el informe de un comisario de la Inquisición en busca de privilegios, los resentimientos y tensiones generados en una situación de crisis y cambio social así como la búsqueda de chivos expiatorios entre los sectores marginados, representados por las mestizas.

El caso ha sido investigado a profundidad desde una perspectiva de historia social. [Alberro, *ob. cit.*] Lo que nos interesa aquí es puntualizar algunas diferencias sustanciales con Europa. Resulta interesante el manejo, si bien esporádico, de un discurso demonológico en el que aparece la figura del *sabbat* pero con características locales: el demonio, en forma de macho cabrío, se muestra complacido con los besos que las brujas le han dado en el trasero y las defeca con una boñiga que éstas se untan permitiéndoles volar al cementerio en forma de gansos. [*ibid.*:89] Este *sabbat* criollo tiene un peso específico muy diferente en el discurso de las víctimas y, sobre todo, casi no aparece en la óptica de los inquisidores, mucho más preocupados por otros aspectos.

De esta forma, la actuación del Tribunal prolonga el criterio hispano de tolerancia frente a este tipo de creencias y comportamientos y resuelve los problemas de una manera muy parecida. Para la Inquisición novohispana, algunas de las acciones brujeriles que planteaban alianzas con el diablo o participaciones en supuestos aquelarres constituían simples "impertinencias" que carecían de importancia; al final los castigos resultaron benignos y no trascendieron.

Como en algunas zonas de Europa, la mayoría de las mujeres acusadas se encontraba en el límite de la sociedad sufriendo la marginación y el desprecio. En estos casos, el recurso de la magia constituía un medio para obtener reconocimiento y po-

der y, en un momento dado, para ejercer la venganza. Resulta significativo que en el contexto novohispano hayan sido las mujeres acusadas las más interesadas en convencer al juez de sus poderes mágicos.

Si la brujería satánica ocupó un papel secundario en los procesos, la hechicería amorosa se perfiló como la protagonista principal. Ésta implicó a personajes de diversas etnias que fueron creando un complejo cultural de gran relevancia y originalidad debido a su sincretismo, en el cual la carga erótica tuvo un peso mucho mayor que la herética.

En síntesis, podemos señalar que el fenómeno de la brujería novohispana se deslindó claramente de los grandes *sabbats* europeos y fue tratado con tolerancia por parte de la Inquisición, que compartió sus puntos de vista con el de los tribunales de la península Ibérica, todos dependientes de la Suprema. Sin embargo, este fenómeno también nos remite a un sincretismo muy original en el que se entremezclaron diversas realidades étnicas, culturales y religiosas cuyos protagonistas fueron españoles, criollos, mestizos, mulatos, indios y negros. Cada uno de estos grupos tuvo un papel muy específico, pero al mismo tiempo bastante dinámico, que conformó los distintos eslabones de la cadena de la brujería.¹⁷

Tenemos, entonces, las estructuras típicas que dieron cobijo a estas prácticas en la península: la brujería como válvula de escape, revancha social y ajuste de cuentas. También tenemos un criterio inquisitorial escéptico, racional y tolerante. Lo que varía enormemente es el sustrato social, la dinámica establecida entre los diferentes grupos que entraron en contacto en el territorio americano y que a lo largo del siglo XVII conformaron una sensibilidad barroca forjada al calor de una contrarreforma más orientada a la construcción que a la destrucción, a diferencia de lo que ocurrió en algunos lugares de Europa.

El descenso en la intensidad de la persecución contra las brujas europeas, que comenzó en la segunda mitad del siglo XVII y adquirió su mayor fuerza a lo largo del siglo XVIII, forma parte de un complejo problema histórico que todavía suscita importantes debates.¹⁸ En principio, no puede atribuirse de manera mecánica a la revolución científica del siglo XVII. Por un lado, existen ejemplos de actitudes racionales que no derivaron directamente de la revolución, como el de Salazar, y por otro, los efectos de este tipo de fenómenos en los procesos mentales no se reflejan de ma-

¹⁷ Otro caso interesante, paralelo al de Celaya, es el que tuvo lugar en Guadalajara durante los años 1620 a 1623 y que fue analizado desde una perspectiva de historia social por el investigador Calvo [1992]. En este trabajo puede captarse la doble realidad que distinguía Henningsen [*ob. cit.*]: la hechicería "folclórica" de larga duración y la "brujomanía" esporádica. Uno de los elementos más interesantes es el que nos remite al papel de los distintos protagonistas de la cadena de la brujería.

¹⁸ Una de las posturas más interesantes al respecto es la del británico Thomas [*ob.cit.*], quien plantea que el cambio que se produjo en el siglo XVII fue más mental que tecnológico: de acuerdo con esta idea, los hombres se emanciparon de sus creencias mágicas sin tener todavía la tecnología que las sustituyera.

nera inmediata. Por el contrario, requieren de un mayor lapso para permeear la vida cotidiana de amplios sectores.

BIBLIOGRAFÍA

Alberro, Solange

1987 *Presencia y transparencia de la mujer en la historia de México*, México, COLMEX.

1988 *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, México, FCE.

Anderson, Perry

1980 *El Estado absolutista*, México, Siglo XXI editores.

Bloch, Marc

1995 *Apología para la historia o el oficio de historiador*, México, INAH.

Burke, Peter

1991 *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Editorial.

Calvo, Thomas

1992 *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo xvii*, México, H. Ayuntamiento de Guadalajara/Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines.

Caro Baroja, Julio

1966 *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial.

1985 *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, SARPE.

1988 *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, Alianza Editorial.

1992 *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Istmo, col. Fundamentos, núm. 122.

Corvisier, André

1986 *Historia moderna*, Barcelona, Labor.

Delumeau, Jean

1989 *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus.

Donovan, Frank

1978 *Historia de la brujería*, Madrid, Alianza Editorial.

1993 "Racionalidad e Inquisición", en Carmelo Lison Tolosana, *Historia y Fuente Oral*, núm. 9 *Historia y Etnología*, Universidad de Barcelona/Ajuntament de Barcelona, pp. 53-67.

Eymeric, Nicolau

1974 *Manual de inquisidores*, Barcelona, Fontamara.

Farge, Arlette y Natalie Zemon Davis

1992 *Historia de las mujeres*, vol. 3, *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Taurus.

Foucault, Michel

1976 *Vigilar y castigar*, México, Siglo XIX editores.

1989 *La vida de los hombres infames*, Madrid, La Piqueta.

Ginzburg, Carlo

1989 *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa.

Henningsen, Gustav

1983 *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza Universidad, núm. 363.

Houdard, Sophie

1992 *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie (XVe-XVIIe siècle)*, París, Les éditions du cerf.

Kamen, Henry

1971 *El siglo de hierro*, Madrid, Alianza Editorial.

1986 *La sociedad europea. 1500-1700*, Madrid, Alianza Universidad.

Keith, Thomas

1971 *Religion and the Decline of Magic*, Nueva York, Charles Scibner's sons.

King, Margaret

1993 *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*, Madrid, Alianza Universidad.

Labal, Paul

1984 *Los cátaros. Herejía y crisis social*, Barcelona, Crítica.

Lavrin, Asunción (coord.)

1991 *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, CONACULTA/Grijalbo.

Le Goff, Jacques (comp.)

1987 *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial. Siglos XI-XVIII*, Madrid, Siglo XXI editores.

Lisón Tolosana, Carmelo

1993 "Racionalidad e inquisición en el siglo de oro", en *Historia y Fuente Oral*, Barcelona, núm. 9, pp. 53-68.

Michelet, Jules

1987 *La bruja*, Madrid, Akal.

Muchembled, Robert

1987 *Sorcieres, justice et société aux 16e et 17e siècles*, París, Imago.

- 1991 *La sorcière au village (XVe-XVIIIe siècle)*, París, Gallimard-Julliard.
1993 *Le roi et la sorcière. L'Europe des bûchers xve-xviii siècle*, París, Desclée.

Muñoz, Ángela y María de la Mar Graña (comps.)

- 1991 *Religiosidad femenina: expectativas y realidades. Siglos VIII-XVIII*, Madrid, Asociación Cultural AL-MUDAYNA.

Payno, Manuel y Vicente Rivapalacio

- 1989 *El libro rojo*, México, CONACULTA.

Pérez Villanueva, Joaquín (comp.)

- 1980 *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI.

Sallman, Jean-Michel

- 1991 *Las brujas, amantes de Satán*, Madrid, Aguilar Universal.

Tenenti, Alberto

- 1989 *La formación del mundo moderno*, Barcelona, Crítica.

Thiers, Jean-Baptiste

- 1984 *Traité des superstitions. Croyances populaires et rationalité a l'âge classique*, París, Le Sycomore.

Trabulse, Elías

- 1974 *Ciencia y religión en el siglo XVII*, México, COLMEX.

Van Dulmen, Richard

- 1984 *Los inicios de la Europa moderna*, México, Siglo XXI editores.

Organización social y sistema de cargos en San Ildefonso Tultepec

Oscar Banda González*

RESUMEN: *El presente ensayo parte de las interpretaciones de Wolf y de Cancian sobre el sistema de cargos para analizar su estructura y ciclo festivo en una comunidad ñhañho del estado de Querétaro, llegando a la conclusión de que ambas premisas teóricas resultan inadecuadas para este caso de estudio ya que la función principal del sistema de cargos y del ciclo de fiestas consiste en mantener la identidad étnica de los ñhañho de esta comunidad.*

ABSTRACT: *The present essay describes and analyzes the cargo system in a Nhañho community of the State of Querétaro. Starting from the interpretations proposed by Wolf and Cancian, we expose the structure of the cargo system and that of the festivity cycle, demonstrating that neither theoretical premise is applicable to the case analyzed here. The cargo system and the festivity cycle are explained as elements that allow the maintaining of this Nhañho community's ethnic identity.*

El presente trabajo es resultado de la investigación desarrollada por el centro INAH-Querétaro en San Ildefonso Tultepec, municipio de Amealco, Querétaro. Sus propósitos son describir y analizar una realidad que destaca entre las prácticas socioculturales de los ñhañho de esta comunidad denominada por la antropología como "sistema de cargos".

En primer lugar, explicamos el concepto de sistema de cargos, el cual designa una particularidad de los pueblos indígenas mesoamericanos que ha llamado la atención de los antropólogos, así como un breve bosquejo de los estudios que sobre el tema se han realizado en el estado de Querétaro. En segundo lugar, se describe la comunidad de San Ildefonso Tultepec, la estructura del sistema de cargos y dos actividades en las que se presenta dicha estructura: la fiesta y el cambio de cargos. Finalmente, se exponen las conclusiones.

* Centro INAH-Querétaro

EL SISTEMA DE CARGOS

La antropología ha acuñado el concepto de sistema de cargos para designar una realidad consistente en un número de oficios claramente definidos que se rotan entre los miembros de la comunidad. Ellos asumen el oficio por un corto periodo de tiempo después del cual retoman su vida cotidiana. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos —o casi todos— los miembros de la comunidad. Los cargueros no reciben pago alguno durante su servicio y a menudo el cargo significa un costo considerable tanto en tiempo como en dinero. Como compensación, el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas aunque íntimamente relacionadas entre sí: la política y la religiosa. Después de asumir los cargos más importantes del sistema, un miembro de la comunidad es considerado como “pasado” o “principal” [Korsbaek, 1996].

En este típico análisis del sistema de cargos la antropología ha desarrollado diferentes enfoques, como el *principio nivelador* y el *complejo de estratificación*, puntos de partida teóricos de esta investigación. Se denomina principio nivelador o mecanismo nivelador (*levelling mechanism*) a la premisa teórica desarrollada por Erick Wolf [1959] según la cual el sistema de cargos tiene como función la nivelación económica de los miembros de una comunidad en tanto que los cargueros consumen la riqueza acumulada. Al no desarrollarse el proceso de acumulación se evita la formación de distinciones socioeconómicas en la comunidad.

Al principio nivelador del sistema de cargos, Frank Cancian [1965] opone el complejo de estratificación. De acuerdo con este autor, la jerarquía cívico-religiosa estratifica a la gente ya que al haber más posiciones en los peldaños inferiores y menos en la cúspide, pocas personas alcanzan los puestos más altos. Así, se produce una diferenciación social ya que no todos los individuos pueden participar en los puestos superiores: los indígenas con mayores recursos económicos buscan ocupar los cargos más altos mientras que los que tienen menos ingresos ocupan los más bajos.

Los estudios realizados en el estado de Querétaro acerca de los ñañaño son escasos, y más aún los que se refieren al sistema de cargos, aunque en algunos trabajos se encuentran menciones marginales, sobre todo en relación con los rituales y ciclos festivos de las comunidades indígenas.¹ En este sentido, destacan los estudios llevados a cabo recientemente por el centro INAH-Querétaro, particularmente el estudio denominado *Ya hñini ya ñañaño Maxei. Estructura y organización comunitaria de los pueblos otomíes en el estado de Querétaro* [Prieto, Utrilla, Banda, et al., en prensa]. En

¹ Véanse: Van de Fliert, 1988; Piña Perusquía, 1996; Cedeño, Juárez y Martínez, 1988; Juárez Meade, inédito.

él se describen las formas de organización religiosa de las comunidades indígenas del estado y se presenta un apartado sobre el sistema de cargos en las comunidades ñhaño que propone la siguiente tipología:

1. Para las comunidades ñhaño de la región de Amealco, ubicada al sur del estado, se describe una organización con

una estructura primaria de carácter jerárquico y piramidal, que va del fiscal como máxima autoridad, hasta los ayudantes, como el nivel más elemental. En sus niveles intermedios, esta estructura presenta una serie de variantes y singularidades en cada comunidad en cuanto al nombre y el carácter de los cargos y el número de sus ocupantes. Otra constante del sistema es su estructura dual, toda vez que en cada nivel encontraremos siempre al menos dos encargados, de manera que habrá por ejemplo un fiscal mayor y uno menor, un carguero principal o primero y uno segundo, etc. [Ibid.:43].

2. En la región otomí chichimeca del semidesierto de Querétaro encontramos, en cambio, la presencia del "comité como forma organizativa para la preparación de las festividades religiosas [...] que [...] obedece a la influencia de los sacerdotes y de la sociedad mestiza en el ámbito religioso". [Ibid.:46]

Una mención especial merece el trabajo de Aurora Castillo, "Persistencia histórico-cultural. San Miguel Tolimán". Una de las hipótesis que desarrolla la autora es que "el sistema de cargos funciona como un elemento nivelador que refuerza étnicamente". [Castillo, 2000:27] Para ello, establece una relación de "la continuidad histórica, la vinculación entre el territorio y la economía, la vida cotidiana, y el sistema de cargos, que funcionan como elementos de identidad y cohesión social y, asimismo como elementos integradores de los cuales se mantienen condiciones de reproducción social y cultural" [ibid.:27] lo que permite, a decir de la autora, la pervivencia de la identidad étnica del grupo. Este estudio, producto de varios años de trabajo en la comunidad de San Miguel Tolimán, constituye un aporte al conocimiento y comprensión del sistema de cargos en los grupos otomíes del estado de Querétaro y proporciona pistas sugerentes para explicar esta realidad como un elemento que permite la persistencia social y cultural de la identidad entre los ñhaño.

SAN ILDEFONSO TULTEPEC

Se localiza 22 km al este de la cabecera municipal de Amealco de Bonfil, en el estado de Querétaro. Está conformado por 10 localidades o barrios: San Ildefonso Centro, El Rincón, Pini, Mesillas, El Bothe, El Saucito, Tenazda, El Tepozan, Xahay y Yosp-hi. Cuenta con una población total de 7 444 habitantes de los cuales 3 025 son hablantes de ñhaño.

La principal actividad económica en San Ildefonso Tultepec consiste en la agricultura de temporal para autoconsumo: se siembra maíz, frijol y calabaza. Los ingresos se complementan con la producción y comercialización de la alfarería, artesanía, explotación de canteras de sillar, trabajo jornalero y migración.

Las comunidades ñhaño del municipio de Amealco se organizan a partir del principio del ayuntamiento constitucional: Amealco constituye la cabecera municipal y San Ildefonso Tultepec tiene la categoría de delegación, con nueve subdelegaciones. La delegación municipal está integrada por el delegado, un auxiliar de registro civil, el comandante de policía, un secretario y policías auxiliares; los barrios son representados por medio de los subdelegados, quienes conforman el vínculo de la localidad con la delegación. De acuerdo con la Ley Orgánica Municipal, es facultad del presidente municipal el nombramiento de los delegados, sin embargo, en las comunidades ñhaño su elección se realiza por medio de una asamblea comunitaria. Estos cargos duran tres años.

La asamblea general en que se eligen el delegado y sus colaboradores se realiza en el barrio Centro. Entre las funciones del delegado se encuentran las de resolver los conflictos menores (peleas, pequeños robos) que se presentan en la comunidad, buscar la conciliación entre las partes y, cuando sea necesario, la reparación del daño. En caso de heridos, homicidio y robo mayor se presentan las causas ante el ministerio público. El delegado también se encarga de gestionar en la cabecera municipal los servicios que demandan los habitantes de cada barrio.

ORGANIZACIÓN RELIGIOSA

La vida religiosa y ritual de los ñhaño de San Ildefonso Tultepec está organizada a partir de lo que se ha denominado sistema de cargos, el cual se organiza en cinco niveles: 1) encargados de la iglesia: fiscal, sacristán, campanero; 2) cargueros de altares; 3) cargueros de danzas, 4) cargueros de carnaval, y 5) cargos especializados. Con esta estructura se desarrolla el ciclo ritual anual ñhaño de San Ildefonso Tultepec, que a continuación se señala: San Ildefonso, 23 de enero; Carnaval, febrero; Santa Cruz, 3 de mayo; San Isidro Labrador, 15 de mayo; Santo Sepulcro y virgen de Dolores, Semana Santa; Corpus Christi, junio; virgen María, 8 de septiembre; Benditas Ánimas del Purgatorio, 31 de octubre; Todos Santos, 31 de octubre y primero de noviembre; Santísima Trinidad, siete días después del día de muertos; virgen de Guadalupe, 12 de diciembre. De estas festividades religiosas solamente ocho cuentan con cargueros: San Ildefonso, San Isidro Labrador, Santo Sepulcro, virgen de

² Este planteamiento ha creado cierto consenso entre algunos investigadores: Levack, 1990; Marwick, 1988 y Muchembled, 1987. Como siempre, es posible encontrar excepciones que desmienten el modelo y que plantean un reto para las futuras investigaciones.

Dolores, virgen María, Benditas Ánimas del Purgatorio, Santísima Trinidad y virgen de Guadalupe.

Estructura de cargos religiosos

En la estructura del sistema de cargos en San Ildefonso Tultepec se distinguen diferentes niveles de acuerdo con las actividades que se realizan a lo largo del ciclo ritual. A continuación se señalan estos niveles y las funciones desempeñadas por cada uno de los cargueros:

1. Encargados de la iglesia

Se refiere a aquellos cargueros cuya actividad está centrada en el cuidado y manejo de los principales centros de actividad ritual: la iglesia y la capilla del Calvario.

a) Vishca (fiscal)

Son los encargados de abrir la puerta de la iglesia y de la capilla del Calvario cada vez que se realiza alguna actividad religiosa en estos lugares: alba, velación, fiesta, misa o rosario. El cargo dura tres años y los cargueros son elegidos en una asamblea que se realiza en la iglesia en el mes de febrero. Durante su nombramiento no es necesario que esté presente el sacerdote de la parroquia de Amealco.

b) Sacristá (sacristán)

Auxilia al sacerdote durante las misas que se realizan en la comunidad, es quien tiene la autorización para bajar las imágenes de los santos y sacarlas de sus nichos: "cuando alguien se encuentra mortificado y desea pedir algo a cambio de una promesa a un santo, pide al sacristán que le muestre una imagen y junto con él reza de rodillas." El cargo es vitalicio.

c) Ndzunti (campanero)

Es el responsable de tocar la campana para llamar a misa durante el recorrido que se hace con los santos alrededor de la iglesia y al llegar los cargueros durante las procesiones que se realizan del calvario a la iglesia principal. El cargo tiene una duración de tres años.

2. Cargueros de altares

Los cargueros de altares son los responsables de la organización y gastos de la fiesta, de mantener con flores y cirios el altar del santo que les corresponde, participar

en las velaciones y vísperas de cada una de las festividades del ciclo religioso de la comunidad, encender los cirios y orar frente al altar correspondiente todos los sábados al amanecer.

Los altares que se encuentran en la iglesia de San Ildefonso son: San Ildefonso, virgen de Dolores, San Isidro, Santísima Trinidad, Santo Entierro, Ánimas del Purgatorio, virgen María y virgen de Guadalupe. Cada santo tiene un total de 14 cargueros que forman dos cuadrillas, una de mujeres y otra de hombres, y se estructuran de la siguiente forma:

Un mayordomo que dirige las cuadrillas de la imagen del santo que le corresponde.

Un segundo que auxilia y suplente al mayordomo.

Un censario encargado de llevar el incienso en la procesión el día de la fiesta del santo que le corresponde.

Cuatro vasarios cuya tarea consiste en apoyar al mayordomo en la organización de la fiesta del santo que les corresponde.

Así, encontramos un total de 98 cargueros de altares si consideramos que existen siete santos que tienen cargueros. Por otra parte, resulta importante señalar que las responsabilidades de los cargueros no son enfrentadas solamente por ellos ya que el cargo es visto como un compromiso familiar. De tal manera, todos los miembros de la familia de los cargueros se ven involucrados en la actividad ritual ya sea cooperando para sufragar los gastos o participando en los diferentes momentos de las festividades.

3. *Cargueros de danzas*

Existen dos tipos de danzas: una de mujeres (conocida como danza de pastoras) y una de hombres. También existe una danza de hombres y mujeres para la imagen de San Ildefonso y un par de danzas similares para la virgen de Guadalupe.

a) *Ney nonodzita* (danza de mujeres)

En esta danza participan entre 30 y 38 mujeres de las cuales solamente seis son cargueras y las restantes invitadas. Cada carguera tiene la responsabilidad de integrar entre cuatro y siete mujeres a la cuadrilla. La danza de mujeres para la imagen de San Ildefonso, llamada *ney nonodzita*, tiene lugar frente al altar principal de la iglesia. La danza para la virgen de Guadalupe, *ney Gualupe*, se lleva a cabo en la parte posterior de la entrada de la iglesia. El atuendo de las mujeres para las danzas consiste en un sombrero adornado con flores de papel crepé del que cuelgan listones multicolores (verde, blanco, rojo, rosa), un bastón con empuñadura de cascabeles,

enaguas y blusa de color blanco para la fiesta de San Ildefonso, y rosa para el resto de las festividades.

Además de las cuadrillas de danza de mujeres de San Ildefonso Centro (2) también hay cuadrillas en las localidades de Yosphi (2) y El Rincón (1) que participan en las capillas de estos barrios, principalmente.

Las cuadrillas de danza toman parte en las festividades de otras comunidades: en el municipio de Amealco, en Santiago Mexquititlán (25 de julio), San Miguel Tlaxcaltepec y San Juan Dehedo (24 de junio); en la cabecera municipal, en San Bartolo (24 de agosto) y San Jerónimo (30 de septiembre); en el Estado de México, en San Antonio de Padua (13 de junio) y San Lucas (18 de octubre), y en San Juan del Río, Querétaro (24 de junio).

4. *Cargueros de carnaval*

a) *Marcha de moros*

Está formada por 10 cargueros: un mayordomo, un segundo y ocho vasarios; se divide en dos cuadrillas iguales encabezadas por el mayordomo mayor y el segundo. Cada cuadrilla está conformada por cuatro vasarios: el alférez es quien lleva la bandera, el sargento porta la vara de mando, el medio canta las alabanzas y el *mochille* representa la maldad y muere simbólicamente durante la danza. Los integrantes de la marcha de moros pertenecen a la localidad de El Bothe. Este cargo se toma en febrero, antes del carnaval.

El 25 de agosto los cargueros de la danza de moros se reúnen en la capilla del Calvario para ponerse de acuerdo sobre el inicio de los ensayos, los cuales a partir de esa fecha se realizan en la casa del mayordomo todos los sábados y domingos hasta la fiesta de San Lucas (octubre). A partir de esta festividad los ensayos se efectúan en la casa del mayordomo de San Ildefonso hasta una semana antes del 12 de diciembre, reanudándose el 23 de enero, día de San Ildefonso (patrono del pueblo en donde se representa la marcha como parte de la festividad dedicada a la imagen de este santo).

5. *Cargos especializados*

De este modo se denominan algunos cargos vitalicios que requieren de un conocimiento particular que es transmitido de generación en generación por vía oral.

a) *Memda* (músico)

Los músicos reciben un pago por su servicio y son contratados para acompañar las danzas, marchas o rezos durante alguna ceremonia especial, como por ejemplo las

oraciones que se realizan durante la velación en los pozos y manantiales el 3 de mayo, día de la Santa Cruz. En el caso de las danzas y marchas, son contratados durante el año que dura el cargo. Al final del ciclo de fiestas cada uno de los cargueros aporta una cantidad proporcional para pagar a los músicos, quienes también reciben comida después de cada evento en el que participan según el ritual que se describe en el capítulo sobre la fiesta.

b) Dujhú (rezandero)

Es un cargo vitalicio. Los rezanderos tienen la función de coordinar los rezos durante los rosarios, la fiesta, la víspera y el alba.

6. Fiesta y cambio de cargos

a) La fiesta

La estructura del ritual, para cada una de las imágenes que tienen altar dentro de la iglesia, es la siguiente: alba, velación, víspera y fiesta. El primero se lleva a cabo al amanecer del día anterior a la celebración del santo correspondiente; el segundo, durante la noche del día anterior hasta el amanecer; la fiesta comienza después del mediodía de la fecha en que se conmemora el santo. La celebración de la Santa Cruz, Corpus Christi, Carnaval y Semana Santa es organizada por todos los cargueros de los altares y el papel principal corresponde al mayordomo de la imagen del santo patrono de la comunidad: San Ildefonso.

Un caso diferente lo constituye el festejo del día de la Tzidada Cruzei (Santa Cruz), el 3 de mayo, en donde no existen cargueros. Sin embargo, en el alba y la velación que tienen lugar en la iglesia principal participan todos los cargueros bajo la dirección del carguero mayor de la imagen de San Ildefonso. La víspera es organizada en los manantiales por los beneficiarios de esta agua para agradecer a Dios y pedir que no falte el agua el año siguiente. La víspera y la velación tienen lugar en Yosphi y El Rincón.

b) Cambio de cargueros

Un momento importante del ritual lo encontramos cuando los cargueros asumen el cargo, quedando bajo su responsabilidad el ciclo ritual anual. El cambio de cargueros consta de tres momentos: 1) entrega de comida, 2) entrega de pan y atole y 3) entrega del cargo.

La entrega de los cargos del Señor del Santo Entierro, Santísima Trinidad y San Isidro se lleva a cabo entre 15 y 30 días después de la fiesta del santo, de acuerdo con

la fecha fijada por los cargueros que salen y los que entran. La entrega de los cargos de Benditas Ánimas, San Ildefonso, virgen de Guadalupe, virgen María, Moros, Capitanes, Danza de Hombres y Danza de Mujeres se realiza durante el carnaval. La entrega de comida y de atole durante el cambio de cargos del Señor del Santo Entierro y San Isidro tiene lugar en la iglesia principal mientras que las demás entregas se realizan en la casa del carguero mayor.

CONCLUSIONES

El concepto de sistema de cargos describe una institución que organiza la actividad política y religiosa de las comunidades indígenas. Constituye una jerarquía cívico-religiosa en la que participan los miembros de una comunidad indígena de manera voluntaria. El cargo implica gastos, pero también prestigio y autoridad dentro de la comunidad, que pueden ir creciendo hasta adquirir el estatus de principal, rango último de esta jerarquía.

Al aplicar este concepto en la comunidad ñañaño de San Ildefonso Tultepec encontramos una estructura político-religiosa en la cual los cargos se ocupan desde el nivel más bajo hasta llegar a los niveles más altos. Existe una escasa relación entre ambas estructuras y solamente hay un momento en que el delegado municipal se vincula con la organización religiosa. Durante la transmisión del cargo, al final del ciclo anual, el delegado se coloca al lado del fiscal y del carguero del santo patrono como testigo del compromiso que los nuevos cargueros adquieren para mantener el ciclo ritual festivo. La relación de los cargueros que inician el ciclo queda bajo el resguardo del delegado, para que, en caso de que alguno incumpla la promesa contraída, sea sancionado y obligado a cumplir su compromiso con la comunidad.

Así, en la organización religiosa encontramos una preeminencia del fiscal sobre el delegado que queda confirmada en el momento de la transmisión de cargos, cuando el fiscal ostenta el bastón de mando que le otorga fuerza y autoridad frente a la comunidad y que queda bajo su resguardo en la iglesia.

También existen diferencias sustanciales entre los cargos religiosos y los cívico-políticos que se expresan en la estructura de la delegación municipal de la comunidad. Por un lado, los cargos religiosos requieren de un aprendizaje del ritual que se transmite de generación en generación por vía oral, de acuerdo con lo que en la comunidad se define como "el costumbre". Por otro lado, para asumir un cargo político se necesita saber leer y escribir y mantener una relación con las autoridades del ayuntamiento municipal, las cuales están constituidas por personas no indígenas como una vía para el éxito de las gestiones de los servicios y demandas de la comunidad ante las autoridades. Mientras que para el funcionamiento de la organiza-

ción religiosa la comunidad se basta a sí misma, los cargos políticos están determinados por una instancia extracomunitaria representada por el ayuntamiento. Además, la presencia de organizaciones sociales o de partidos políticos imprime una dinámica diferente a la participación política y, por ende, a los criterios de selección para ocupar los cargos cívico-políticos. Sin embargo, la lógica del servicio a la comunidad, característica fundamental del sistema de cargos, se mantiene en ambas jerarquías.

Como se afirmó al inicio de este ensayo, para ser considerado como miembro de la comunidad es necesario participar en algún momento de la vida dentro del sistema de cargos. Esta prestación de servicios se inicia desde los niveles más bajos (ayudante) hasta llegar al nivel más alto (fiscal o mayordomo). El ascenso en la escala depende no solamente del número de cargos ocupados sino de que se cumpla el ritual de acuerdo con lo que señala la tradición o costumbre, la cual es observada por el fiscal y por la propia comunidad.

Llevar un cargo implica un gasto durante el año que dura el ciclo de fiestas. El gasto depende del cargo que se ostente (ayudante, carguero segundo, carguero primero), de la misma forma que el cargo primero del santo patrono requiere de un gasto mayor que el de los santos menores. Para enfrentar este gasto, los futuros cargueros ahorran con un año de anticipación. En la mayor parte de los casos salen a trabajar a las ciudades y paulatinamente van comprando los productos necesarios (cirios, guajolotes, harina, cohetes). Como vemos, aquí no se consume el excedente de riqueza porque en este caso no existe. Lo que sí encontramos es que los principales cargos son ocupados por aquellos que tienen mejores condiciones económicas, ya sea porque cuentan con un negocio o porque tienen varios hijos trabajando en las ciudades que aportan recursos para este fin. Recordemos que el cargo no solamente es responsabilidad de quien lo ostenta sino también de la familia, y que cada uno de los miembros aporta algo para que éste se desempeñe en las mejores condiciones y con los mayores recursos posibles. Sin embargo, esto no significa que en el evento se consuma todo lo que una familia ha acumulado.

En ambos casos los gastos se realizan de acuerdo con las posibilidades económicas de la familia. Quienes desempeñan los cargos principales tardan uno o dos años en ocupar un nuevo cargo para recuperarse económicamente, en cambio, los que llevan los cargos menores tienden a llevar cargos subsecuentemente.

De esta forma, la propuesta de Wolf, el sistema de cargos visto como un principio nivelador, no es aplicable en San Ildefonso Tultepec ya que en su funcionamiento se constatan las diferencias económicas de la comunidad, que no se borran con los gastos realizados por los cargueros. En todo caso, quienes tienen mayores ingresos pueden llevar a cabo cargos que requieren un mayor gasto, lo cual les permite diferenciarse de quienes no lo pueden hacer y, con ello, obtener un mayor prestigio.

Esta situación sólo se aplica a los cargueros de los santos de altares, que constituyen lo que se ha denominado mayordomía. El cargo de fiscal se adquiere debido a los cargos que una persona ha ocupado a lo largo de su vida y al conocimiento que posee del ritual. El fiscal es el vigilante del correcto cumplimiento del ritual, dirige y marca los tiempos de las fiestas, realiza el cambio de cargos y es el depositario del bastón de autoridad.

La principal actividad económica en San Ildefonso es el cultivo del maíz. En general, las familias poseen una extensión de tierra de temporal que va de media a dos y media hectáreas cuya producción no satisface su demanda de este cereal. Las familias buscan diferentes estrategias económicas ya sea por medio de la manufactura de artesanías (servilletas y muñecas de trapo) que se venden en las calles de las ciudades de Querétaro, San Juan del Río y México así como en las casetas de peaje de la carretera México-Querétaro, de Palmillas y Tepotzotlán. Otras manufacturas son ollas y figuras de barro que se venden a lo largo de la carretera Aculco-Amealco y a intermediarios que eventualmente llegan a la comunidad para tal fin. Los jóvenes emigran a las ciudades para emplearse como trabajadores de la construcción o como trabajadoras domésticas. La explotación del sillar ha cobrado importancia en los últimos años, aunque dicha actividad fue monopolizada por una familia no indígena que cuenta con el capital y la infraestructura necesarios para la explotación y comercialización de los bancos de sillar.

El relativo éxito de la combinación de estas estrategias (cantidad de tierra para sembrar, propiedad de un banco de barro o de sillar, recursos para su explotación, aportes económicos de los integrantes de la familia que trabajan en las ciudades y venta de artesanías) produce una diferenciación económica en el interior de la comunidad.

Vemos así que el cargo se elige en función de las posibilidades que una familia tiene para sufragar los gastos. Una familia considerada como rica estará en mejores condiciones de ocupar los cargos más altos de la jerarquía. Por lo tanto, la jerarquía de los cargos constituye una expresión de la diferenciación económica que prevalece en la comunidad y no un producto de ésta.

Pero, ¿qué es lo que posibilita la movilización de recursos humanos y materiales en la compleja estructura de cargos de San Ildefonso Tultepec? La respuesta a esta interrogante nos permitirá entender la dinámica del sistema de cargos entre los ñaño de San Ildefonso Tultepec.

Una de las características sustanciales de los cargos religiosos es la autonomía que mantienen respecto a instancias externas a la comunidad, como la jerarquía católica, que sólo se hace presente por medio del cura que oficia misa en las festividades de los santos tutelares. Los diferentes momentos del ritual, velación, víspera, alba y fiesta, se llevan a cabo independientemente de la presencia del cura; además,

estos eventos se realizan desde el atardecer hasta el amanecer, lo que contrasta con el ritual católico (misa) que se realiza principalmente durante el día.

Otro aspecto de estos rituales es que se transmiten de generación en generación por vía oral constituyendo lo que en la comunidad se denomina "el costumbre". El conocimiento y respeto del ritual es fundamental para ocupar cada uno de los cargos de la organización religiosa.

El elemento clave para entender la dinámica del sistema de cargos en San Ildefonso Tultepec lo constituye "el costumbre", que podemos describir como el conjunto de prácticas socioculturales que permite a un ñañaño identificarse como parte de una comunidad y diferenciarse de otras comunidades ñañaño. Entre estas prácticas destacan las variantes lingüísticas, el vestido, los rituales y el culto a los santos tutelares. Para que un ñañaño sea considerado como miembro de la comunidad, como ciudadano con pleno goce de derechos, debe mantener y respetar "el costumbre", es decir, ratificar su pertenencia comunitaria. No es suficiente con que haya nacido en la comunidad y hable la lengua.

Además, mantener "el costumbre" y, particularmente, los cargos de la organización religiosa, otorgan prestigio y autoridad que derivan del servicio prestado a la comunidad al mantener los rituales ofrecidos a los santos tutelares como la forma de agradecer su protección.

El día de la Santa Cruz se tiene la obligación de realizar una fiesta, sobre todo en aquellos lugares en donde brota el agua, para que la Cruz proporcione el abastecimiento de agua necesario durante el año siguiente. De esta forma, los cargueros se convierten en intermediarios entre la comunidad y los santos tutelares. Por ello, la casa del carguero adquiere cualidades sagradas durante el tiempo que el santo permanece en su domicilio, ya que representa la residencia del santo. Esto no significa que el carguero adquiera cualidades divinas durante este tiempo, solamente es el responsable de agradecer durante un año, por medio del ritual, la existencia de la comunidad y de los elementos de la naturaleza que los santos brindan para la vida de sus habitantes.

De esta manera, encontramos que el sistema de cargos en San Ildefonso Tultepec permite mantener una relación de armonía entre los santos tutelares y la comunidad. Los santos proporcionan los elementos naturales necesarios para la vida y cada habitante de la comunidad está obligado a participar en la organización religiosa confirmando así su pertenencia comunitaria.

No pretendemos de ninguna manera generalizar las anteriores afirmaciones; como hemos visto, aun cuando tiene un origen similar, el sistema de cargos se ha desarrollado en diferentes circunstancias y contextos sociales, históricos y políticos adquiriendo particularidades específicas en los diferentes pueblos indígenas. La rica literatura de los antropólogos respecto a esta temática refleja la diversa gama

de expresiones del sistema de cargos en las comunidades indígenas en donde esta forma de organización aún persiste.

BIBLIOGRAFÍA

Abramo Lauff, Marcelo

- 1989 "Corpus Christi en Santiago Mexquititlán. Una ceremonia propiciatoria", en *Antropología*, Boletín Oficial INAH, México, núm. 26, abril-junio.
 1995 "La despedida de las ánimas", en Marión, Marie-Odile (coord.), *Antropología simbólica*, México, INAH-ENAH / CONACyT.

Buchler, Ira

- 1982 *Estudios de parentesco*, Barcelona, Editorial Anagrama.

Castillo Escalona, Aurora

- 2000 *Persistencia histórico-cultural. San Miguel Tolimán*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, Serie Humanidades.

Cedeño, Jaime

- 1997 *Conceptos sobre espacio entre los otomíes del altiplano*, Querétaro, INAH-Querétaro, inédito.

Cedeño N., Jaime, Juárez Meade Laura y Roberto Martínez Meza

- 1988 *Las capillas domésticas otomíes. Un estudio comparativo*, ponencia presentada en el Segundo Coloquio Otopame, México.

Chemín Bässler, Heidi

- 1993 *Las capillas oratorio de los otomíes de San Miguel Tolimán*, Querétaro, Fondo Editorial de Querétaro.

Cilia Olmos, Martha Rosa y Oscar Banda González

- 1994 *Usos y costumbres en la asignación de nombre y apellido*, México, Centro de Derechos Humanos Yax'kín, A.C., inédito.

Crespo, Ana María y Beatriz Cervantes

- 1996 *Oratorios familiares. La huella de la presencia otomí en Querétaro y Guanajuato*, Querétaro, INAH-Querétaro, inédito.

Dow W., James

- 1990 *Santos y supervivencias*, México, CONACULTA/INI.

Evans-Pritchard, E.

- 1977 *Los nuer*, Barcelona, Editorial Anagrama.

Fox, Robin

1967 *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza.

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/INI.

1987 *Pueblos de la Sierra Madre*, México, INI.

Gómez Rivera, María Magdalena

1995 *Derechos indígenas. Lectura comentada del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*, México, INI.

Isidro Morales, Gloria

s/f *Otomíes del Estado de México*, México, INI.

Juárez Meade, Laura

s/f *Los que pertenecen: organización social en torno a las capillas familiares. Santiago Mexquititlán, Amealco, Querétaro*, INAH-Querétaro, inédito.

Korsbaek, Leif

1996 *Introducción al sistema de cargos*, México, UAEM.

Korsbaek, Leif y Felipe González Ortiz

2000 "Hacia una tipología del sistema de cargos en las comunidades étnicas del Estado de México", en *Cuicuilco*, México, ENAH, nueva época, vol. 7, núm. 19, mayo-agosto.

Lagarriga Attias, Isabel y Juan Manuel Sandoval Palacios

1978 *Ceremonias mortuorias entre los otomíes del norte del Estado de México*, Estado de México, Gobierno del Estado de México.

Méndez Lugo, Bernardo

1995 "El convenio 169 de la OIT sobre comunidades indígenas y la situación de los derechos humanos de los grupos autónomos en México, en Calvo, Thomas y Bernardo Méndez (coord.), *Sociedad y derecho indígena en América Latina*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Piña Perusquía, Abel

1996 *La práctica religiosa otomí: procesos culturales de adaptación y cambio en Tolimán, Querétaro*, Tesis de maestría, Universidad Autónoma de Querétaro.

Prieto Hernández, Diego, Beatriz Utrilla Sarmiento, Oscar Banda González, et al.

s/f *Ya hnini ya ñāñho Maxei. Estructura social y organización social comunitaria de los pueblos otomíes en el estado de Querétaro*, Querétaro, INAH, en prensa.

Stavenhagen, Rodolfo

- 1990 "Derecho consuetudinario indígena en América Latina", en *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario en América Latina*, México, Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Utrilla Sarmiento, Beatriz

- 1997 *Monografía. Santiago Mexquititlán*, Querétaro, INAH-Querétaro, inédito.

Van de Fliert, Lydia

- 1988 *El otomí en busca de la vida*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, col. Encuentro, núm. 6.

Yanez Rizzo, Pablo

- 1989 *Etnografías jurídicas de totonacos y otomíes*, México, INI, Cuadernos de Antropología Jurídica.

Gordon Childe en Egipto. La revolución urbana en la civilización sin ciudades

Marcelo Campagno*

RESUMEN: *El concepto de revolución urbana de Vere Gordon Childe constituye uno de los más importantes dispositivos elaborados en el siglo XX para estudiar la aparición de las sociedades complejas. Medio siglo después de su formulación sistemática, este artículo intenta reconsiderar el análisis childeano del surgimiento de la civilización egipcia a la luz de los conocimientos actuales.*

ABSTRACT: *Gordon Childe's concept of urban revolution became one of the most important theoretical frameworks elaborated in the 20th century to study the emergence of complex societies. Half a century after its systematic formulation, this article aims to reconsider Childe's analysis of the emergence of Ancient Egyptian civilization by the light of the current data.*

El año pasado se cumplió medio siglo de la publicación, en la revista *The Town Planning Review*, de un artículo llamado "The Urban Revolution" cuyo autor es considerado como uno de los más importantes arqueólogos del siglo XX: Vere Gordon Childe. El concepto de revolución urbana fue acuñado por Childe en los años treinta, sin embargo, el artículo de 1950 estableció los 10 indicadores que caracterizan este proceso revolucionario y marcó el momento en que dicho concepto quedó definitivamente explicitado. El presente artículo pretende visitar una de las situaciones históricas que Childe consideró más detenidamente a propósito del proceso que él denominaba revolución urbana, a pesar de los obstáculos que a primera vista dicha situación parecía oponer a su identificación bajo tal concepto: se trata del surgimiento de la antigua civilización egipcia. Al mismo tiempo, este artículo intenta constituir un modesto homenaje a uno de los conceptos que más fuertemente incidieron en el pensamiento de la segunda mitad del siglo pasado sobre la aparición de las civilizaciones antiguas.

* Instituto de Historia Antigua Oriental, Universidad de Buenos Aires.

I

La intervención de Vere Gordon Childe en el debate arqueológico de su época implicó una serie de aportes no sólo en materia de nuevos datos sino, principalmente, en la renovación de los marcos teórico-metodológicos vigentes en aquella disciplina. El propio Childe parece haber sido consciente de esto cuando, en un notable artículo retrospectivo, señalaba:

la más original y útil contribución que pude haber hecho a la prehistoria no son, por cierto, datos novedosos rescatados mediante excavaciones brillantes o por pacientes investigaciones en las polvorientas cajas de los museos, ni aun esquemas cronológicos bien fundados, o culturas recientemente definidas, sino más bien conceptos interpretativos y métodos de explicación. [Childe, 1981a:351]

En efecto, al lado de sus consideraciones acerca de los orígenes de los pueblos indoeuropeos o de las culturas de la prehistoria de Europa, aparece todo un conjunto de trabajos dedicado a reevaluar antiguas perspectivas de estudio de las sociedades prehistóricas, proponer nuevos conceptos y métodos de análisis, discutir el concepto de evolución social, puntualizar las relaciones entre arqueología e historia o, dicho en otros términos, a sostener la idea “de que es posible extraer historia de los materiales arqueológicos”. [Ibid.:34]

En este marco, uno de los conceptos acuñados por Childe que sin duda resultó crucial para el establecimiento de nuevos nexos entre la arqueología y la historia fue el de revolución urbana, toda vez que ofrecía la posibilidad de redimensionar la utilidad de los análisis arqueológicos en relación con la problemática de la diferenciación social y el surgimiento del Estado. A partir de 1934, con la publicación de *New Light on the Most Ancient East*, el arqueólogo australiano centró su atención en tres regiones del Viejo Mundo en las que tal revolución habría tenido lugar: Egipto, Mesopotamia y el valle del Indo. Así, el desembarco de Childe en el análisis de esas civilizaciones no tenía como objetivo la aportación de algún nuevo testimonio marginal a la masa de datos disponibles sino poner al alcance de los especialistas un conjunto alternativo de herramientas, es decir, nuevos conceptos interpretativos y métodos de explicación —tan caros a la propia estrategia childeana— que permitieran extraer historia de ese cúmulo de documentos de otro modo destinados a ocupar lugar en las vitrinas o en las polvorientas cajas de los museos.

Ahora bien, ¿cuál fue el impacto de la tesis de la revolución urbana en los análisis de las situaciones históricas indicadas por Childe? En este trabajo nos concentraremos en uno de los ámbitos señalados por el investigador como escenario de aquella revolución: el valle del Nilo, en Egipto. Nos interesa considerar de qué modo era abordado el proceso del surgimiento del Estado egipcio por parte de los egiptólogos

gos en tiempos de la intervención de Childe y cuál fue la eficacia específica del marco conceptual propuesto por el autor para el análisis de tal proceso. Al mismo tiempo, y en función de la especificidad de la situación egipcia, nos interesa destacar los elementos que —a nuestro criterio— singularizan la propuesta de Childe y la sitúan más allá de las propias concepciones evolucionistas del investigador: en un terreno teórico en el que se privilegia, al margen de las continuidades exhibidas por el registro material, el estudio del cambio, de las transformaciones, de todo aquello que, en una palabra, puede englobarse bajo el rótulo de revolución.

II

“Antes de 1895 —señala Emery [1961:21]— nuestro conocimiento de la historia de Egipto no se extendía hacia atrás más allá del reinado del faraón Snefru, primer rey de la Cuarta Dinastía”,¹ y los sucesos ocurridos con anterioridad a tal época solamente podían ser reconstruidos a partir de los relatos de los autores clásicos. Frente a semejante panorama, la intensa actividad arqueológica llevada a cabo en el sur de Egipto hace un siglo cambió la situación radicalmente. Por un lado, a partir del descubrimiento del cementerio real de Abidos fue posible remontar arqueológicamente la historia egipcia hasta la mismísima Primera Dinastía. Por otro lado, una serie de hallazgos en Nagada, Hieracómpolis, Abadiya y Hu condujo aún más lejos. En efecto, esas pequeñas tumbas ovales y rectangulares, esos cadáveres en posición embrionaria, esos extraños ajuares funerarios no encajaban bien con la evidencia acerca de la sociedad faraónica. Con una gran intuición primero, y con un gran trabajo de interpretación después, la incógnita comenzó a ser despejada: esos objetos constituían testimonios de una época previa a la de los faraones, de una época pre-dinástica o, si se quiere, prehistórica.

Habida cuenta de las sensibles diferencias entre la evidencia recientemente descubierta y la perteneciente a los tiempos dinásticos, la pregunta sobre el cambio, sobre las razones de la transformación de aquella sociedad prehistórica, en definitiva, la pregunta sobre las razones de la aparición de la sociedad faraónica, no podía dejar de ser planteada por los especialistas. Ahora bien, ¿qué tipo de respuestas fueron ofrecidas por los egiptólogos? Si bien ya existía en aquella época una considerable serie de recursos teóricos provista por la sociología para abordar tal problema,²

¹ Traducción del autor.

² En efecto, en el ámbito de la sociología ya existían importantes consideraciones respecto a la problemática del surgimiento del Estado. Por un lado, la tesis de la formación del Estado como parte de un proceso de diferenciación socioeconómica que había establecido la división de la sociedad en clases fue sostenida por Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* en 1884. Por otro, Gumpłowicz formuló la teoría del establecimiento de la relación dominador-dominado como resultado de la conquista de pueblos agricultores por pueblos nómadas en 1899. Así, en la época en que comenzó a formularse

la egiptología se hallaba —y continuaría hallándose durante largo tiempo— demasiado encapsulada como para escuchar las voces de los investigadores ajenos a su campo. A pesar de ello, los egiptólogos no ignoraron totalmente aquella pregunta. A lo largo de las siete décadas posteriores a los descubrimientos, dos grandes tipos de respuestas trataron de dar cuenta de los comienzos del Egipto faraónico.

La primera de tales respuestas fue formulada por uno de los principales protagonistas de los hallazgos, el mismísimo Flinders Petrie. El planteamiento era simple: los enormes cambios que inauguraron la sociedad dinástica no fueron llevados a cabo por los primitivos habitantes del Nilo —ésos que el propio Petrie había contribuido a descubrir— sino por unos recién llegados, por una raza dinástica proveniente de alguna lejana región y portadora de todos los atributos que caracterizarían a la civilización egipcia. En palabras de este arqueólogo, “las condiciones del país en tiempos de la invasión del pueblo dinástico eran las de una civilización decadente de la prehistoria”. Después del ingreso de otras razas en la región, “arribó una raza enteramente diferente [. . .] Esta raza, desde el Alto Egipto, gradualmente dominó el país y selló su conquista por medio de la fundación de Menfis, bajo el gobierno de Menes”. [Flinders Petrie, 1912:3 y s]³

La posición de Flinders Petrie combinaba viejas ideas sobre el predominio de unos grupos raciales sobre otros, en función de diferentes rasgos culturales, con viejas ideas difusionistas que prescribían que toda novedad social debía tener una cuna exterior, provenir de alguna sociedad lejana y más avanzada. Más allá de la proveniencia externa, la teoría de la raza dinástica no se detenía en mayores precisiones acerca del modo específico en que las características de los nuevos pobladores habían predominado sobre las de los antiguos para instalar allí una civilización de tipo estatal. Se trataba de un proceso en el que las características culturales superiores necesariamente se imponían sobre las inferiores.⁴

La segunda respuesta al problema de la entronización de los faraones fue elaborada en 1930 por el egiptólogo alemán Kurt Sethe. En este caso, se trataba de una interpretación en clave histórica de las narraciones religiosas que componen los textos de las pirámides, a las cuales se pretendía adecuar la evidencia arqueológica. Para Sethe, los nomos de tiempos históricos debían tener antecedentes más o menos similares a los de las épocas antiguas, aunque entonces constituyeran unidades políticamente independientes. En este marco, el predominio de determinados dioses en los relatos religiosos reflejaba la preponderancia política de la ciudad o re-

la pregunta sobre el modo en que emergió la sociedad de los faraones ya existía, al menos, la posibilidad de plantear el problema en tales términos teóricos.

³ Traducción del autor.

⁴ En relación con la teoría de la raza dinástica, véanse: Flinders Petrie, 1912:4; Derry, 1956:85; Emery, 1961:38-42; Edwards, 1971:40 y s.

gión que había constituido su principal centro de adoración. A partir de este expediente, la teoría proponía:

1. Durante el V milenio a.C. los nomos tendían a agruparse en confederaciones o en diversos reinos. En el delta se formaron inicialmente dos reinos: uno en la región occidental, con capital en Behedet, cuyo dios principal era Horus; otro en el área oriental, centrado en Busiris y en el culto a Andjeti primero y a Osiris después. Estos reinos se unificaron posteriormente estableciendo una nueva capital en Sais y un nuevo culto a la diosa Neith.
2. Paralelamente a este proceso, se produjo la formación de un reino en el sur que tenía a Ombos por capital y a Seth por dios principal.
3. Una primera guerra entre los reinos del norte y del sur implicó la victoria del norte y el establecimiento de un primer reino unificado con centro en Busiris y en el culto a Osiris.
4. Una primera escisión reestableció los dos antiguos reinos y el del norte recuperó Behedet como capital y a Horus como dios principal.
5. Una nueva guerra entre los seguidores de Seth y de Horus desembocó en el triunfo de estos últimos y en la instauración de un nuevo reino unido en torno a Heliópolis y el culto a Atum-Ra.
6. Una nueva secesión del sur volvió la situación política al punto previo, con la diferencia de que ahora el reino meridional estableció una nueva capital en Hieracómpolis y colocó como nuevo dios principal a Horus, al igual que en el Bajo Egipto.
7. Finalmente, fue Menes quien, como rey del Alto Egipto y adorador de Horus, conquistó el norte instaurando así el reino unificado de los tiempos dinásticos.

Ahora bien, la hipótesis de los reinos predinásticos, al igual que la de la raza dinástica, no hacía sino trasladar el problema. A primera vista, parece que tal hipótesis asigna un rol importante a las guerras de conquista en la formación de la sociedad estatal egipcia. Sin embargo, la imagen se revela falsa en cuanto se la considera con detenimiento: esas guerras, según se indica, habían sido emprendidas por reinos o incluso por confederaciones de nomos. Sin embargo, nada se nos dice acerca del estatus político de esas entidades. Esos reinos, ¿ya eran Estados o se trataba de jefaturas, como en determinadas sociedades africanas contemporáneas? Si ya eran Estados, ¿cómo surgieron? Ninguno de los autores que respaldaban esta teoría dio demasiadas pistas al respecto. Podría argumentarse que no tenían por qué hacerlo ya que el surgimiento del Estado no era el problema que les preocupaba. Nada puede ser más cierto. Sin embargo, la conclusión se torna obvia: durante mucho tiempo los egiptólogos consideraron que una raza civilizadora o unos reinos predinásticos

desprovistos de todo estatuto teórico eran suficiente respuesta a aquella pregunta sobre los comienzos de la sociedad faraónica.⁵

¿Por qué ocurrió semejante situación? ¿Se trataba de cierta miopía por parte de los egiptólogos? Creemos que la respuesta radica en las condiciones de producción del discurso egiptológico. En especial, en el ya mencionado encapsulamiento de la disciplina, el cual impedía todo diálogo con otros ámbitos de investigación susceptibles de instalar en el seno de la egiptología una nueva problemática o una nueva metodología. Precisamente por no salir de los límites de la disciplina, las teorías de la raza civilizadora y de los reinos predinásticos mantuvieron su predominio. La teoría de la raza dinástica situaba todas las controversias en torno a las distintas capacidades craneanas de los restos óseos y a las características culturales atribuidas a tal o cual tipo de esqueleto. La teoría de los reinos predinásticos se basaba en una interpretación historicista de los textos de las pirámides, de modo que la propuesta parecía surgir de los mismísimos jeroglíficos. De esta forma, las posturas alejadas de este tipo de análisis estaban condenadas al olvido o, en el mejor de los casos, a una posición periférica respecto a los análisis dominantes en la egiptología. Pero como generalmente sucede, los cambios emergen desde la periferia. Cuando a finales de los años setenta el proceso del surgimiento del Estado en Egipto comenzó a instalarse como problema digno de análisis, ya hacía más de cuarenta años que Gordon Childe había hecho escuchar su voz periférica y pionera.

III

Childe intervino en las discusiones en torno al problema del surgimiento del Estado en Egipto a partir de una doble vía. Por un lado, se opuso a las posiciones espontáneas de los egiptólogos, tanto a la teoría de la raza dinástica como a la de los reinos predinásticos, debido a que carecían de una base testimonial confiable. En cuanto a la posibilidad de una invasión civilizadora, argumentó que si bien existía cierta evidencia de contactos con el extranjero, nada permitía suponer que alguna de las sociedades que circundaban al Egipto prehistórico dispusiera de una civilización superior. De acuerdo con Childe, “no podemos dirigirnos a ninguna cultura fuera de Egipto que estuviese técnica y económicamente a la par con el Guerzeense o el Maadiense, y que al mismo tiempo estuviese cargada con las potencialidades que llegaron a realizarse bajo la I Dinastía”. [Childe, 1986:122] Además, el autor señalaba la ausencia de una discontinuidad en el registro arqueológico que pudiera ser atribuible a los invasores:

⁵ En relación con la teoría de los reinos predinásticos, véanse: Sethe, 1930; Massoulard, 1947:430-438; Hayes, 1953:25-31; Pirenne, 1961:49-86.

la documentación arqueológica no deja espacio para un periodo entre el Guerzeense y la Dinastía 0, entre la tumba pintada de Hieracómpolis y la de Ka, o entre las necrópolis de Maadi y Tura [. . .] Tampoco puede identificarse una cultura que ya no sea guerzeense ni maadiense, ni tampoco aun faraónica. [Childe, *ibid.*]

Al señalar la falta de evidencia documental, Childe había dejado al descubierto la posición racista e hiperdifusionista que constituía el único sostén de la teoría de la raza dinástica.⁶

Respecto a la posibilidad de los mentados reinos predinásticos que habían precedido al reino unificado de los faraones de la Dinastía I, Childe sostenía que “de ningún modo se puede afirmar por más tiempo que la expansión de la cultura guerzeense documenta la conquista del Alto Egipto por los ‘Adoradores de Hórus’ del Delta y su incorporación a un ‘reino heliopolitano’”. En efecto, de acuerdo con este autor, en el Bajo Egipto “la cultura guerzeense es desconocida”. [Childe, *ibid.*:91 y s.] Aunque en función de cierta evidencia temprana (una suerte de cetro hallado en El-Omari así como la imagen amratiense de una corona similar a la usada posteriormente por los faraones) Childe aún creía en 1934 en la posibilidad de “un antiguo reino del Bajo Egipto”, en 1942 ya no refiere la existencia de tal reino septentrional. En efecto, para entonces señala: “Menes [el rey del Estado surgido en el sur] ha conquistado el resto del valle y del delta, uniendo las aldeas y clanes independientes en un solo estado”. [Childe, 1981c:128] Habida cuenta de la falta de testimonios confiables, Childe había terminado por descartar la validez de la teoría de los reinos predinásticos, cuya existencia sería negada definitivamente poco tiempo después por Henri Frankfort.⁷

Quizá por su posición periférica, Childe pudo indicar aquello que los egiptólogos no atinaban a plantearse: tanto la teoría de la raza dinástica como la de los reinos predinásticos presentaban serias debilidades desde el punto de vista de la evidencia en que se sustentaban. Ahora bien, el principal aporte de Childe al análisis del surgimiento de la sociedad estatal en el valle del Nilo se situó más allá de este tipo de cuestionamientos, en el nuevo concepto que acababa de acuñar: el de la revolución urbana.

⁶ Sobre el rechazo de Childe a las teorías raciales e hiperdifusionistas, véanse: Trigger, 1980:91 y s.; Childe, 1981a:36-38.

⁷ De acuerdo con Frankfort, las referencias de los relatos egipcios posteriores acerca de un reino del Bajo Egipto en una relación de simetría directa con un reino del Alto Egipto constituían el resultado de la concepción dual del universo propia del pensamiento egipcio. En palabras de este autor: “las formas duales de la monarquía egipcia no fueron el resultado de acontecimientos históricos; representaban la idea egipcia característica de que un todo se compone de dos partes contrarias”. [Frankfort, 1976:43]

IV

La segunda vía de acción de Childe consistió en proponer una nueva conceptualización del proceso del surgimiento del Estado egipcio a partir de su tesis sobre la revolución urbana. ¿En qué consistía dicho acontecimiento? Lejos de significar un hecho súbito, la revolución urbana era el corolario de un largo proceso de cambio de la estructura económica de las sociedades. El efecto más notable de este cambio, iniciado con otra revolución, la revolución neolítica, fue el gran crecimiento poblacional y la concentración de buena parte de esa población en espacios acotados, vale decir, urbanos. En palabras de Childe [*ibid.*:81]:

las peores contradicciones de la economía neolítica —esto es, las generadas por los trastornos naturales que podían hacer fracasar el ciclo agrícola— fueron superadas cuando los agricultores fueron persuadidos u obligados a arrancar del suelo un excedente superior a sus necesidades domésticas, y cuando este excedente pudo aprovecharse para mantener a nuevas clases económicas que no intervenían directamente en la producción de alimentos. La posibilidad de producir el excedente requerido era inherente a la naturaleza misma de la economía neolítica. Su logro, sin embargo, requirió de la ampliación de la ciencia de que disponían los bárbaros, y también de una modificación en las relaciones sociales y económicas. El milenio que precedió al año 3000 a.C. fue quizá más fecundo en invenciones y descubrimientos fructíferos que cualquier período de la historia humana anterior al siglo XVI de nuestra era. Sus realizaciones posibilitaron esa reorganización económica de la sociedad que yo llamo revolución urbana.

El elemento clave de la revolución urbana, la posibilidad de obtener un excedente de producción, permitió en determinadas regiones la aparición de dos grandes tipos de especialistas separados del proceso productivo primario. Por una parte, un conjunto de artesanos capaces de elaborar herramientas y objetos artísticos a partir de las nuevas tecnologías (la metalurgia del cobre) —y con ello posibilidades de intercambio más amplias—, pero carentes de autonomía respecto a su sociedad; y por otra, un conjunto de administradores que concentraron las funciones de coordinación de las actividades sociales y militares así como el vínculo con las divinidades. Este último grupo constituiría la élite dominante de un nuevo tipo de sociedad: la estatal.

Sin embargo, más allá de estas características comunes a todas las sociedades donde acaeció la revolución urbana, cada una de ellas presentaba sus propias especificidades. Respecto a Egipto, Childe puso el énfasis en el lugar ocupado por lo ideológico y por el conflicto. En primer lugar, “en los poblados prehistóricos, las comunidades autosuficientes de clanes productores de alimentos, cuyos cementerios se alinean en el valle del Nilo, deben haber caído bajo el dominio de una clase de hechiceros”. [Childe, 1989:193] Estos líderes habrían dirigido las actividades productivas aunque sin lograr la producción de grandes excedentes. De este modo,

debemos admitir que la realización de la segunda revolución [la urbana] exigió una acumulación de capital, principalmente en la forma de artículos alimenticios; que dicha acumulación tuvo que concentrarse, en cierta medida, para hacerla aprovechable efectivamente para fines sociales; y que, en Egipto, la primera acumulación de este tipo, y su correspondiente concentración, fueron, al parecer, resultado de una conquista. [*Ibid.*:164]

A fin de cuentas,

la monarquía egipcia debía su poder, por un lado, a las victorias materiales —al haber vencido a los caudillos y reyezuelos rivales— de las cuales fue la última la conquista del delta; y, por otra parte, debía su autoridad a las ideas [. . .] acerca de la inmortalidad del rey [a su condición de divinidad]". [*Ibid.*:195]

V

Ahora bien, la interpretación del surgimiento del Estado egipcio, enclave de la revolución urbana, a poco de andar mereció una objeción central. El Antiguo Egipto había sido caracterizado básicamente como una "civilización sin ciudades". [Wilson, 1960:124] ¿Cómo era posible, entonces, hablar allí de una revolución urbana? A pesar de reconocer los méritos del análisis childeano, autoridades como Henri Frankfort [1959:57, nota 2] habían señalado que, "en lo relativo al término 'revolución urbana', no puede ser aplicado de ninguna manera a Egipto".⁸ Se ha señalado la existencia de ciertos núcleos poblacionales en el momento del surgimiento del Estado,⁹ aunque ninguno de ellos alcanzó las dimensiones urbanas de la contemporánea Mesopotamia. Tampoco puede suponerse que se concentrara en ellos la mayor parte de la población, la cual parece haber permanecido en las antiguas comunidades aldeanas. De hecho, de las dos únicas aglomeraciones egipcias que *strictu sensu* merecen el término de ciudad, Tebas y Menfis, la primera es muy posterior a la emergencia del Estado. Así, en el mejor de los casos, la módica revolución urbana egipcia habría consistido en la fundación de una gran ciudad para todo el valle y el delta del Nilo.¹⁰ El propio Childe [*ob. cit.*, 1981c:125] reconoció esta situación en apariencia contradictoria, aún cuando al menos en parte podía ser atribuida a la poca fortuna en las excavaciones:

En el valle del Nilo, la revolución urbana sólo puede ser estudiada después de su culminación. [. . .] Desde el punto de vista arqueológico, la respuesta no se conoce; los primeros poblados se hallan enterrados en el sedimento del Nilo, debajo de las poblaciones modernas y campos cultivados.

8 Traducción del autor.

⁹ Al respecto, véanse: Kemp, 1977:185-200; Bietak, 1986:29-34; Hassan, 1993:551-558.

¹⁰ En relación con Tebas y Menfis como ciudades, véanse: O'Connor, 1972:683; Hassan, *ibid.*:552.

¿Por qué insistir en una revolución urbana ante la ausencia de evidencias acerca de un temprano urbanismo egipcio? La revolución urbana, según dijimos, no era para Childe un acontecimiento repentino sino el resultado de un largo proceso. Volcado abiertamente a la detección de los cambios por encima de las continuidades, en 1950 Childe estableció los elementos que, a su juicio, caracterizaban este proceso. Se trata básicamente de 10 indicadores que testimonian la novedad de la situación resultante. Enumerados en forma sintética, tales indicadores son: 1) la aparición de las primeras ciudades, diferenciables de los poblados previos por su extensión y densidad; 2) la división del trabajo, con el surgimiento de especialistas de tiempo completo; 3) la canalización del excedente de producción como tributo impuesto a los productores; 4) la construcción de edificaciones públicas monumentales; 5) la división de la sociedad en clases, con una clase gobernante concentradora de la mayor parte del excedente; 6) la aparición de la escritura como sistema de registro; 7) la elaboración de ciencias exactas y predictivas tales como la aritmética, la geometría y la astronomía; 8) la elaboración y expansión de nuevos y más homogéneos estilos artísticos; 9) la importación de materias primas no accesibles localmente, y 10) una organización social basada más en la residencia que en el parentesco.¹¹

Al reconsiderar tales indicadores en relación con las analogías entre Egipto y Mesopotamia, en 1952, Childe los reagrupó para rescatar seis características comunes: 1) un crecimiento sin precedente de la población total y del tamaño de las unidades locales; 2) la construcción de enormes edificios relacionados con el mundo de lo divino (templos o tumbas reales); 3) un cambio sensible en la composición de la sociedad, con la aparición de especialistas *full-time*; 4) una división de la sociedad en clases económicas, con la concentración de un gran excedente en manos del aparato de Estado; 5) la aparición de la escritura, y 6) una revolución artística, con el advenimiento de un nuevo estilo naturalista al servicio de la élite estatal [*cfr.* Childe, 1968:631-634]. Ahora bien, ¿pueden mantenerse actualmente estos criterios como indicadores de la temprana sociedad estatal en el valle del Nilo?

VI

El primer indicador, el crecimiento demográfico global y el de los asentamientos, resulta seguramente el más problemático debido a que los conocimientos actualmente disponibles sobre la demografía egipcia de este periodo son mínimos y las opiniones de los investigadores suelen ser notablemente divergentes. Por ejemplo, mientras Butzer [1976:83] propone para Egipto una población total de 350 mil habitantes hacia el 4000 a.C., que aumentaría a 870 mil durante el siguiente milenio,

¹¹ Véase Childe, "La Revolución Urbana", 1981b:272-275.

Trigger [1987:59] indica que “no es inconcebible que uno a dos millones de personas puedan haber vivido en el Predinástico tardío”, en tanto que Mortensen [1991:29] estima, para la misma época, una cifra de tan sólo 100 000 a 200 000 habitantes. Aunque existe un acuerdo más o menos general sobre la existencia de cierto aumento poblacional durante el transcurso del Predinástico, la influencia de dicho crecimiento demográfico en el proceso del advenimiento del Estado varía enormemente si la situación de análisis comprende una sociedad de 100 000 habitantes o si abarca una cifra de pobladores veinte veces superior.

Más allá de este punto, lo que parece innegable es el comienzo de un proceso de concentración poblacional en algunas regiones del sur (Hieracómpolis, Nagada) estimulado por la creciente desertificación de las regiones aledañas al valle así como por la mayor estrechez de la llanura aluvial en el sur. [Cfr. Butzer, *ob. cit.*:102 y s.; Hassan, 1993:551-558] En este sentido, se considera que la región de Hieracómpolis experimentó una notable “explosión demográfica —a partir de 3800 a.C.— que proveyó las bases para su futuro poder político y económico”. [Hoffman, Hamroush y Allen, 1986:181-183]¹² En efecto, la concentración de un grupo poblacional entre cinco mil y diez mil habitantes generó las condiciones para los inicios de una compleja división del trabajo así como para la aparición de una élite encargada de dirigir las actividades económicas y políticas de esa sociedad. Por lo demás, en tiempos de la Dinastía I el Estado parece haber iniciado una política de fundación de núcleos urbanos vinculada tanto a la búsqueda de aprovechamiento productivo de nuevas regiones como a la voluntad estatal de establecer centros administrativos para potenciar su capacidad de intervención en todas las regiones bajo su control.¹³ De tal forma, las fundaciones reales constituirían una suerte de cabeceras de la acción del Estado dispuestas para asegurar su dominio en el Nilo —tanto de los bienes como de las personas. Es cierto que, con la probable excepción de Menfis, no se trata estrictamente de ciudades, pero también lo es que tanto el proceso inmediatamente previo a la emergencia del Estado como la posterior política estatal implicaban cierta concentración poblacional.

El segundo indicador, la construcción de grandes edificios públicos relacionados con la esfera de lo divino se halla, en cambio, bien atestiguada desde el comienzo mismo de los tiempos estatales. En efecto, en el delta grandes construcciones que se remontan a la época estatal inicial (Nagada III) han aparecido en Tell Ibrahim Awad y en Buto, y al menos el complejo de este último sitio parece haber revestido carac-

¹² Traducción del autor.

¹³ La creación de nuevos núcleos urbanos durante el Dinástico temprano puede apreciarse a partir de evidencias arqueológicas (Hieracómpolis, Abidos) e iconográficas (Paleta del Tributo Libio), así como de los relatos de los autores clásicos (fundación de Menfis por Menes). [véanse Kemp, *ob. cit.*:196-199; Bietak, *ob. cit.*, 1986:29-34]

terísticas sagradas, “en conexión con un culto o con cierto carácter consagrado del rey”. [Von der Way, 1992:1-10]¹⁴ En la región de Hieracómpolis, durante el mismo periodo, se ha constatado la presencia de tempranos palacios y templos. Durante el periodo Dinástico temprano tanto este sitio como Abidos, Coptos y Elefantina presentan restos que también sugieren la existencia de templos.¹⁵ Por lo demás, la iconografía del periodo presenta una serie de motivos que han sido interpretados como representativos de edificaciones destinadas al culto a los dioses o a la protección del monarca.¹⁶

Sin embargo, es en el terreno de la arquitectura funeraria donde mejor pueden advertirse las espectaculares transformaciones inducidas por la intervención estatal en materia de construcción. En efecto, a partir de las últimas fases de Nagada II comienzan a aparecer nuevos modos de enterramiento de una notable complejidad arquitectónica. La tumba decorada de Hieracómpolis y los enterramientos del cementerio T de Nagada inauguran esta serie, que continúan los sepulcros de las primeras necrópolis reales en Abidos y Saqqara. En estos últimos sobresalen las grandes dimensiones de las tumbas, el recurso del ladrillo y la madera, la construcción de subestructuras y superestructuras compartimentadas, el acceso por medio de escaleras, la decoración exterior y la existencia de tumbas menores que circundan las de los primeros reyes de Egipto.¹⁷ A todo ello aún debe agregarse la edificación, a partir del periodo Dinástico temprano, de grandes palacios funerarios dedicados al culto mortuorio de los reyes.¹⁸ De este modo, existen suficientes testimonios que acreditan la potencia estatal inicial en materia de grandes construcciones.

El tercer indicador, la aparición de especialistas de tiempo completo, presenta en Egipto una doble vertiente. Por una parte, la existencia de un artesanado *full-time* (y tal vez, de algún tipo de mercaderes itinerantes) se presenta con anterioridad al advenimiento del Estado. La intervención estatal sobre tales prácticas generó, sin embargo, un escenario nuevo debido a la monopolización de las prácticas de intercambio a larga distancia y a la concentración de la mayor parte de los productos artesanales. La élite estatal se transformó en receptora exclusiva de los bienes de prestigio (o de las materias primas para su elaboración local) procedentes de regiones tan

¹⁴ Para la evidencia proveniente de Tell Ibrahim Awad, véase: Van den Brink, 1992:52.

¹⁵ En relación con los testimonios sobre las construcciones de Nagada III, en Hieracómpolis, véase Hoffman, Hamroush y Allen, 1986:184 y s. En relación con los templos del Dinástico temprano, véase Kemp, 1992:89-107.

¹⁶ Respecto a la evidencia iconográfica de los santuarios y palacios reales en el periodo Dinástico temprano, véase Baines, 1995:112, 121-124.

¹⁷ Para la tumba 100 de Hieracómpolis, véase Kemp, *ob. cit.*, 1992:51-53. Para el cementerio T de Nagada, véase Bard, 1994:77-109. Para las tumbas reales de Abidos y Saqqara, véase Emery, *ob. cit.*:48-104.

¹⁸ Abidos es el sitio que presenta mayor concentración de palacios funerarios, pero otras zonas (Saqqara, Hieracómpolis) también parecen presentar evidencia en este sentido. Al respecto, véanse Kemp, *ibid.*:69-71; Baines, *ob. cit.*:139 y s.

distantes como Nubia, Palestina, Siria y Mesopotamia.¹⁹ En cuanto al trabajo artesanal, el Estado puso a su servicio un vasto conjunto de especialistas, efectuando así una concentración sin precedentes de sus productos para ostentar, sin competencia alguna, su lugar de privilegio en la sociedad: “con la formación de la realeza y del Estado, los materiales de prestigio fueron progresivamente restringidos en la medida en que la sociedad se tornaba extremadamente desigual”. [Baines, 1995:107]²⁰ De este modo, la intervención estatal sobre la práctica artesanal generó dos tipos de efecto. Por un lado, el acaparamiento de bienes de prestigio, tan útil para exhibir la superioridad como para garantizar lealtades por medio de una adecuada redistribución de tales objetos. [Trigger, *ob. cit.*:64] Por otro lado, el inicio de una “codificación de tradiciones” que implicó una reducción de la pluralidad estilística que caracterizaba la época preestatal, en beneficio de una ortodoxia iconográfica establecida a partir del Estado emergente.²¹

Sin embargo, lo que resultó decisivo en la emergencia de la práctica estatal fue la aparición de una nueva clase de especialistas provistos de una nueva condición social. En efecto, el sacerdote de un culto estatal, el jefe militar de un ejército o el funcionario encargado de la recaudación del tributo encarnaban un nuevo tipo de actor social, el actor principal de una flamante burocracia.²² Así, la delimitación de un cuadro administrativo independiente del parentesco y exclusivamente dedicado a la labor burocrática constituyó un hecho de importantes consecuencias sociales. El burócrata no era un miembro de la comunidad, no era un pariente y, sin embargo, era el representante más cotidiano de una fuerza tan nueva como poderosa capaz de imponer su voluntad sobre el resto de la sociedad. Por medio de esa burocracia, el Estado podía ejercer su estrategia más capilar de dominación. “Un sistema burocrático —señala Kemp— es una manera pasiva y ordenada de ejercer el poder en contraste con la coerción directa” [Kemp, 1992:141-171].²³ Por medio de sus funcionarios, el Estado podía extraer tributo, movilizar mano de obra, conducir ejércitos, acarrear materias primas, transmitir información, en resumen, podía intervenir en

¹⁹ En relación con los contactos entre Egipto y el área siriopalestinense, véanse Ward, 1991:11-26; Brandl, 1992:443-477. En relación con el flujo de bienes de prestigio proveniente de Mesopotamia, véanse Trigger, 1985:58-62; Campagno, 1993:81-97. En cuanto a los vínculos con Nubia, véase Adams, 1977:137-141; Trigger, *ibid.*:87-89.

²⁰ Traducción del autor.

²¹ Acerca de la codificación de tradiciones, véanse Kemp, *ob. cit.*, 1992; Baines, 1989:476 y s.; Davis, 1989:190 y s.

²² No estamos negando la existencia de ciertas formas de gestión administrativa en las sociedades no estatales. Toda sociedad posee algún modo de canalizar las decisiones que atañen a su funcionamiento global que, en las jefaturas más grandes, adopta incluso ciertas jerarquías (jefe supremo, jefes de distrito, jefes de comunidades locales). La cuestión es que sólo en las sociedades con Estado existe un cuerpo encargado de la administración que no se vincula con la sociedad por medio de relaciones de parentesco, sino estableciendo vínculos impersonales, burocráticos.

²³ Para una introducción a lo que se conoce acerca de la estructura administrativa durante el periodo Dinástico temprano, véase Wilkinson, 1999:109-149.

todo aquel ámbito de la sociedad egipcia en donde lo considerase indicado. La práctica burocrática constituyó, pues, un mecanismo clave del accionar de un Estado cada vez más omnipresente.

El cuarto indicador, la división de la sociedad en clases económicas y la concentración del excedente, quizá constituye el elemento más rápidamente comprobable por medio de los testimonios de la temprana sociedad estatal. En efecto, las enormes tumbas, los templos funerarios, la concentración de bienes de prestigio producidos por el artesanado remiten tanto a la polarización propia de la sociedad naciente como a la inusitada capacidad de gestión con que contaba el Estado emergente. Por una parte, tal capacidad de gestión se basaba en la extracción continuada del excedente generado en las comunidades campesinas en la forma de tributo en especie. Para un tiempo cercano a la aparición del Estado, Trigger [1993:44] refiere:

En el Reino Antiguo, los impuestos eran extraídos en grano y en ganado en pie producidos por las fincas y las comunidades campesinas. Esos impuestos eran fijados por un censo bianual, que en tiempos tempranos probablemente involucraban al rey y a su corte, quienes viajaban por todo el país y consumían parte de lo que les era habido en cada lugar. Posteriormente, tales ingresos fueron acumulados en las capitales provinciales, desde las que se remitían a la corte real en Menfis los ingresos no requeridos para la administración local.

Por otra parte, esos ingresos estatales se complementaban con la extracción de un tributo en trabajo que implicaba la movilización de una gran cantidad de contingentes campesinos para la ejecución de tareas estatales. Éstas, de acuerdo con Kemp [*ob. cit.*, 1992:164], “eran característicamente arduas: un ejército ocasional para servir en el extranjero u oleadas de actividad en las canteras o en la construcción”. De tal manera, la práctica tributaria constituía el principal modo de vinculación entre los dos polos de la nueva sociedad a la vez que proporcionaba el canal para la captación del excedente social por parte de la élite estatal.

El quinto indicador, la aparición de la escritura, implicó la disposición, por parte del Estado naciente, de un eficaz sistema de registro y comunicación cuyos efectos se harían sentir de múltiples modos. De acuerdo con Vernus [1993:92], en Egipto

la escritura es utilizada en dos usos esenciales: a) el control y la gestión de los bienes centrados en torno de la persona del faraón; b) la perennización monumental de las interpretaciones, en los términos de la ideología dominante, de los eventos que atraviesan los reinados de los monarcas de la época”. [*Cfr. Baines, ob. cit.*, 1989:472]

Como se advierte de inmediato, se trata de dos usos íntimamente ligados al Estado: uno vinculado con actividades principalmente administrativas y el otro conectado con las prácticas político-rituales. En relación con las prácticas administrativas, la

aptitud de la escritura para potenciar el poderío estatal viene dada por su condición misma de dispositivo técnico-burocrático que permite un control mucho más sistemático y detallado de todas las operaciones que es necesario llevar a cabo y que, por ende, fortalece la capacidad de penetración estatal en la sociedad. [Cfr. Bard, 1992: 299 y s; Vernus, *ob. cit.*:89] Respecto a las prácticas político-rituales, la utilización de la escritura constituye uno de los modos de la afirmación explícita del poder estatal. Aunque al principio la escritura sólo ocupaba un lugar complementario en las representaciones gráficas, esa modalidad combinada de iconografía y escritura²⁴ transmitía un mensaje inequívoco: el poderío del Estado, la fuerza omnímoda del monarca siempre victorioso. A medida que la escritura fue ganando terreno, continuó empleándose principalmente para predicar esas cualidades acerca de la potencia inigualable del Estado o, más precisamente, de su máxima expresión, el faraón.²⁵

Habida cuenta de que las posibilidades de acceder al aprendizaje de la escritura alcanzarían, cuando mucho, uno por ciento de la población [Baines y Eyre, 1983:65-67], se torna evidente que la élite era la única capacitada para interpretar el contenido de los mensajes escritos. ¿Implica esto que la práctica de la escritura no producía ningún efecto en el polo sometido, en ese 99% restante de la población? Sí lo producía ya que la escritura trazaba una escisión en la sociedad egipcia: por un lado se encontraban los que dominaban el nuevo sistema, los que sabían leer, es decir, los burócratas, el Estado; por el otro, los que no lo comprendían, es decir, el resto de la sociedad. En este sentido, el conocimiento o el desconocimiento de la escritura constituye otro parámetro que marca la pertenencia —aun desde una posición subordinada— o la exclusión del nuevo polo dominante de la sociedad. Dicha escisión se implanta sobre la misma división polar introducida en la sociedad por la práctica estatal. Para aquellos que desconocían la escritura, la sola materialidad jeroglífica inducía un efecto ideológico preciso porque esos jeroglíficos significaban algo que solamente los poderosos comprendían. Cuando los recaudadores tomaban nota del tributo obtenido ante los ojos de las comunidades, o cuando incidentalmente algún campesino divisaba las inscripciones de una estela, la escritura producía un efecto distinto del mensaje captado por la élite. Ese efecto era, pues, el de la sumisión a quienes no sólo controlaban la fuerza sino también la capacidad de penetrar los secretos encerrados en esos signos misteriosos e inescrutables.

Por último, el sexto indicador, el advenimiento de un estilo artístico propiamente estatal, se verifica crecientemente en la iconografía de la época estatal temprana.

²⁴ Lo que John Baines [*ob. cit.*, 1989:474] denomina “modo emblemático de representación”.

²⁵ Los textos de las pirámides constituyen, sin duda, los mejores exponentes tempranos del poder del faraón, pero ya desde los primeros testimonios escritos se hace referencia tanto a la fuerza del monarca como a su carácter sobrenatural. [Véanse Baines, *ibid.*:478 y s; Bard, *ob. cit.*, 1992:301-304]

Si en la época que antecede al Estado existía una pluralidad de motivos artísticos sin que ninguno predominara sobre los demás, la irrupción de la práctica estatal dejó una profunda huella en el arte egipcio a partir de un motivo que, a todas luces, sería la representación iconográfica dominante. En palabras de Gautier [1993:43], de lo que se trata es de "la emergencia del discurso sobre el ser, paralelo a la emergencia sociopolítica primero del jefe, después del rey, organizando en torno de este centro, y subordinándole, el discurso sobre la interacción, en el cual se subsume lo colectivo".²⁶ Así, en esta nueva situación la realeza, por medio de la figura del monarca y de sus actos, se constituye en el tema excluyente de la producción artística egipcia: el faraón sería, incuestionablemente, el sujeto de esa nueva iconografía.²⁷ El centralismo detentado por el faraón en la sociedad naciente se representaba en el arte de la época por medio del lugar primordial que ocupaba en tanto motivo iconográfico. La huella del estado emergente en la producción iconográfica también se imprimiría a partir del acaparamiento de determinados motivos como atributos exclusivamente estatales.²⁸ Así, un procedimiento de exclusión iconográfica asignaba al faraón un lugar único caracterizado por atributos que nadie más que él podía detentar. De esta forma, intervención y exclusión constituyeron los expedientes básicos a partir de los cuales la práctica estatal se extendió sobre el campo de la iconografía para sentar allí su propio sistema normativo y establecer, por medio de unas "constricciones de decoro sistemáticas, que limitaban tanto lo que podía ser representado como el contexto [de las representaciones]" [Baines, 1989:473],²⁹ los cánones del nuevo arte estatal.

VII

Llegados a este punto, es posible advertir que si bien la aparición de ciudades no parece constituir una característica definitoria del proceso en el que emergió el estado egipcio (aun cuando no estamos ante una ausencia absoluta de núcleos poblacionales), los otros cinco indicadores señalados en su época por Gordon Childe se verifican plenamente en aquella situación histórica. Si a pesar de la falta de evidencia de un temprano urbanismo el autor insistía en su tesis de la revolución urbana en el Antiguo Egipto, esto era así porque detectaba en el Nilo la presencia de los

²⁶ Traducción del autor.

²⁷ De acuerdo con Roland Tefnin [1984:63], la imagen que transmite el arte egipcio puede interpretarse como una relación sujeto-objeto, cada uno de los cuales reviste características bien definidas: "un polo sujeto unitario, nominado, magnificado, oponiéndose a un polo objeto desmultiplicado, anónimo y miniaturizado". Traducción del autor.

²⁸ Tal parece haber sido el caso del motivo conocido como "desfile de los animales", que reconoce antecedentes preestatales y que posteriormente se vinculó a la realeza. [Véase Cialowicz, 1992:254]

²⁹ Sobre el establecimiento de un nuevo canon artístico egipcio a partir de la emergencia del Estado, véase Davis, *ob. cit.*:190 y s.

otros elementos que confieren su especificidad al proceso. Tal vez sea precisamente esa detección de las características específicas de un proceso histórico³⁰ lo que constituye el punto clave en el que Childe se distanciaba tanto de los egiptólogos empiristas como de los teóricos evolucionistas unilineales, e incluso de sus propias concepciones evolucionistas.

Frente a las teorías espontáneas de los egiptólogos, a sus posiciones basadas en el hiperdifusionismo y en la idea de raza o en nociones sin ningún rigor analítico, Childe no sólo opuso una serie de cuestionamientos empíricos sino, sobre todo, la solidez de una conceptualización que intentaba plantear el problema del advenimiento de la civilización faraónica en términos teóricos rigurosos. Y frente al fatalismo generalizador de quienes suponían la existencia de leyes universales de evolución cultural como continuación del proceso de evolución biológica del hombre, Childe hizo hincapié en la especificidad de los procesos históricos.

Por cierto, el investigador australiano también se había adherido a las tesis del evolucionismo y siempre fue un creyente de la idea de progreso. Por ende, se esforzó en enmarcar permanentemente su producción teórica dentro del esquema evolutivo. Así, su revolución urbana puede ser considerada en términos cuantificables de aumento poblacional como el pasaje entre dos etapas de la evolución humana: barbarie y civilización. Sin embargo, al margen de su profesión de fe, Childe estableció los indicadores que a su criterio señalaban una radical diferencia entre la sociedad urbana y su antecedente. En lugar de buscar las continuidades permanentes, el crecimiento gradual de lo que ya estaba en potencia en el orden anterior, prefirió poner el énfasis en los elementos específicos que indicaban el cambio, y al resultado de ese proceso de cambio postuló un nombre contrario a los cánones de la tradición evolucionista: lo denominó revolución. El término revolución urbana era, pues, el nombre genérico para un profundo proceso de cambio: el advenimiento de la sociedad estatal. En tales condiciones, sin duda Childe podía aplicar lícitamente ese nombre al proceso que dio lugar a la emergencia del Estado en el valle del Nilo. De este modo, sin constituir un contrasentido, hasta la mismísima civilización sin ciudades había tenido su propia revolución urbana.

³⁰ Esto es, precisamente, lo que Childe hace en el mencionado artículo de 1952. Al comparar el "nacimiento de la civilización" en Egipto y en Mesopotamia, define la serie de contrastes que diferencia una situación de otra, al mismo tiempo que establece los criterios para considerar la "mismidad" (*sameness*) del proceso en ambas regiones.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, William

1977 *Nubia. Corridor to Africa*, Princeton, Princeton University Press.

Baines, John

1989 "Communication and Display: The Integration of Early Egyptian Art and Writing", en *Antiquity*, núm. 63, pp. 471-482.

1995 "Origins of Egyptian Kingship", en O'Connor, David y David Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden, E. J. Brill, pp. 95-156.

Baines, John y Chris Eyre

1983 "Four Notes on Literacy", en *Göttinger Miszellen*, núm. 61, pp. 65-96.

Bard, Kathryn

1992 "Origins of Egyptian Writing", en Friedman, Renée y Barbara Adams (eds.), *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman*, Oxford, Oxbow Books, pp. 297-306.

1994 *From Farmers to Pharaohs. Mortuary Evidence for the Rise of Complex Society in Egypt*, Sheffield, Sheffield Academic Press.

Bietak, Manfred

1986 "La naissance de la notion de ville dans l'Égypte Ancienne: ¿un acte politique?", en *Cahiers de Recherches de l'Institute de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille*, núm. 8, pp. 479-485.

Brandl, Baruch

1992 "Evidence for Egyptian Colonization of the Southern Coastal Plain and Lowlands of Canaan during the Early Bronze Age I Period", en Van den Brink, Edwin (ed.), *The Nile Delta in Transition. 4th-3rd Millenium*, Tel Aviv.

Butzer, Karl

1976 *Early Hydraulic Civilization in Egypt*, Chicago, University of Chicago Press.

Campagno, Marcelo

1993 "Egipto en contacto: las tempranas conexiones con Mesopotamia", en *Orientalia Argentina*, núm. 10, pp. 81-98.

Childe, Vere Gordon

1934 *New Light on the Most Ancient East*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.

1950 "The Urban Revolution", en *The Town Planning Review*.

1968 "The Birth of Civilization", en Morton, Fried (ed.), *Readings in Anthropology*, 2 vols., Nueva York, Th. Y. Cromwell Company, pp.631-639.

1981a "Retrospección", en Pérez, José Antonio, *Presencia de Vere Gordon Childe*, México, INAH, pp. 351-362.

1981b "La revolución Urbana", en Pérez, José Antonio, *Presencia de Vere Gordon Childe*, México, INAH, pp. 265-277.

- 1981c *¿Qué sucedió en la historia?*, Buenos Aires, La Pléyade.
 1986 *Nacimiento de las civilizaciones orientales*, Barcelona, Planeta-De Agostini.
 1989 *Los orígenes de la civilización*, México, FCE.

Cialowicz, Krzysztof

- 1992 "La composition, le sens et la symbolique des scènes zoomorphes prédynastiques en relief. Les manches de couteaux", en Friedman, Renée y Barbara Adams (eds.), *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman*, Oxford, Oxbow Books, pp. 247-258.

Davis, Whitney

- 1989 *The Canonical Tradition in Ancient Egyptian Art*, Cambridge, Cambridge University Press.

Derry, D. E.

- 1956 "The Dynastic Race in Egypt", en *Journal of Egyptian Archaeology*, núm. 42, pp. 80-85.

Edwards, I. E. S.

- 1971 "The Early Dynastic Period in Egypt", en *Cambridge Ancient History*, vol. II, Londres, Cambridge University Press, pp. 1-70.

Emery, Walter

- 1961 *Archaic Egypt*, Harmondsworth, Middle Sex, Penguin Books.

Flinders Petrie, William

- 1912 *A History of Egypt*, Londres.

Frankfort, Henri

- 1959 *The Birth of Civilization in the Near East*, Bloomington, Indiana University Press.
 1976 *Reyes y dioses*, México, Biblioteca de la Revista de Occidente.

Fried, Morton (ed.)

- 1968 "The Birth of Civilization", en *Readings in Anthropology*, 2 vols., Nueva York.

Gautier, Patrick

- 1993 "Analyse de l'espace figuratif par dipôles. La tombe décorée, numéro 100 de Hierakonpolis", en *Archéo-Nil*, núm. 3, pp. 35-47.

Hassan, Fekri

- 1993 "Town and Village in Ancient Egypt: Ecology, Society and Urbanization", en Shaw, Thurstan, Paul Sinclair, Basseyy Andah y Alex Okpoko (eds.), *The Archaeology of Africa. Food, Metals and Towns*, Londres, Routledge, pp. 551-569.

Hayes, William

- 1953 *The Scepter of Egypt*, Nueva York, Harper & Bros.

Hoffman, Michael, Hany Hamroush y Ralph Allen

- 1986 "A Model of Urban Development for the Hierakonpolis Region from Predynastic through Old Kingdom Times", en *Journal of the American Research Center in Egypt*, núm. 23, pp. 175-187.

Kemp, Barry

- 1977 "The Early Development of Towns in Egypt", en *Antiquity*, núm. 51, pp. 185-200.
1992 *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*, Barcelona, Crítica.

Mark, Samuel

- 1997 *From Egypt to Mesopotamia*, Londres, Chatman Publishing.

Massouard, Emile

- 1949 *Préhistoire et Protohistoire d'Égypte*, París, Institut d'Ethnologie.

Mortensen, Bodil

- 1991 "Change in Settlement Pattern of Population in the Beginning of the Historical Period", en *Agypten und Levante*, núm. 2, pp. 11-37.

O'Connor, David

- 1972 "The Geography of Settlement in Ancient Egypt", en Ucko, Peter, Ruth Tringham y G. W. Dimbleby (eds.), *Men, Settlement and Urbanism*, Londres, Duckworth, pp. 681-698.
1993 *Ancient Nubia. Egypt's Rival in Africa*, Filadelfia, The University Museum.

Pérez, José Antonio

- 1981 *Presencia de Vere Gordon Childe*, México, INAH.

Petrie, William Flinders

- 1912 *A History of Egypt*, Londres, Methuen & Co. Ltd., vol 1.

Pirenne, Jacques

- 1961 *Histoire de la Civilisation de l'Égypte Ancienne*, Neuchatel, Editions de la Baconnière.

Sethe, Kurt

- 1930 *Urgeschichte und Altteste Religion der Agypter*, Leipzig, Deutsche Morgenländische Gesellschaft.

Tefnin, Roland

- 1984 "Discours et iconicité dans l'art égyptien", en *Göttinger Miszellen*, núm. 79, pp. 55-69.

Trigger, Bruce

- 1980 *Gordon Childe. Revolutions in Archaeology*, Nueva York, Cornell University Press.
1985 "Los comienzos de la civilización egipcia", en Trigger, Bruce, Barry Kemp, David O'Connor y Alan Lloyd, *Historia del Antiguo Egipto*, Barcelona, Crítica, pp. 15-97.

- 1987 "Egypt: A Fledgling Nation", en *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, núm. 17, pp. 58-66.
- 1993 *Early Civilizations. Ancient Egypt in Context*, El Cairo, American University in El Cairo Press.

Van den Brink, Edwin (ed.)

- 1992 "Preliminary Report on the Excavations at Tell Ibrahim Awad, Seasons 1988-1990", en *The Nile Delta in Transition. 4th-3rd Millenium B. C.*, Tel Aviv, Edwin Van den Brink Publisher, pp. 43-68.

Vernus, Pascal

- 1992 "La naissance de l'écriture dans l'Égypte Ancienne", en *Archéo-Nil*, núm. 3, pp. 75-108.

Von der Way, Thomas

- 1992 "Excavations at tell el-Fara'in/Buto in 1987/1989", en Van den Brink, Edwin (ed.), *The Nile Delta in Transition. 4th-3rd Millenium B. C.*, Tel Aviv, Edwin Van den Brink Publisher, pp. 1-10.

Ward, William

- 1991 "Early Contacts Between Egypt, Canaan and Sinai: Remarks on the Paper by Amnon Ben-Tor", en *Bulletin of the American School of Oriental Research*, núm. 281, pp. 11-26.

Wilkinson, Toby

- 1999 *Early Dynastic Egypt*, Londres, Routledge.

Wilson, John

- 1960 "Egypt through the New Kingdom, Civilization without Cities", en Kraeling, C. y Robert McAdams (eds.), *City Invincible*, Chicago.

101 The first of these is the fact that the...
 102 ...
 103 ...

104 ...
 105 ...
 106 ...

107 ...
 108 ...
 109 ...

110 ...
 111 ...
 112 ...

113 ...
 114 ...
 115 ...

116 ...
 117 ...
 118 ...

119 ...
 120 ...
 121 ...

122 ...
 123 ...
 124 ...

125 ...
 126 ...
 127 ...

128 ...
 129 ...
 130 ...

Del beber y el tomar en Juchitán, Oaxaca

Marinella Miano Borruso*

Sergio Lerín Piñón**

RESUMEN: *El objetivo de este estudio es abordar algunas funciones positivas y negativas del consumo de alcohol entre los zapotecos de Juchitán, Oaxaca. Se describe primero la situación del consumo de bebidas con baja gradación de alcohol en su vida diaria: comida, fiestas, reuniones sociales y fiestas religiosas. Después se analiza cómo el consumo de alcohol influye en sus relaciones sociales, y finalmente, expone cómo se introdujo la comercialización de cerveza en su sociedad y cómo ésta ha sustituido el consumo de bebidas alcohólicas tradicionales.*

ABSTRACT: *The objective of this study is to describe the positive and negative roles of alcohol consumption among the Zapoteco Indians living in Juchitán, in the State of Oaxaca, Mexico. First it describes, the situations in which the consumption of low graduation alcohol beverages occurs in their daily lives, such as in meals, parties, social gatherings and religious festivities. Secondly, it analyzes the ways in which alcohol consumption contributes to their social transactions and finally, it explains how the commercialization of beer is introduced in their society and how it displaces the consumption of traditional alcoholic beverages.*

En memoria de Manuela León

*Que no se emborrache el santo
que a lo mejor nos la quita
ya que cuando iremos pa'l camposanto
será con las botellitas.*

El artículo trata de recuperar la dimensión sociocultural de uno de los temas más importantes en la antropología, el uso y abuso de bebidas alcohólicas en comunidades indias, mestizas o de campesinado tradicional, aunque no exclusivamente. La producción antropológica mexicana sobre este tema-problema generó alrededor de 30 estudios importantes, para los sesenta y setenta los trabajos fueron prolíficos en nuestro medio pero se realizaron por antropólogos no nacionales, y en las últimas tres décadas disminuyeron notoriamente. [Menéndez, 1991:17]

* ENAH

** CIESAS

Después de los setenta, se asentaba información sobre las funciones rituales, festivas, alimenticias, curativas, deshinibitorias, anestésicas, afrodisíacas, energéticas o narcotizantes del alcohol en distintos ámbitos y culturas de América Latina; desde esa época la producción per cápita de alcohol ha ido en aumento. Hacia los años ochenta, Menéndez exponía que el incremento en el consumo de alcohol se dio básicamente por la producción y comercialización de la cerveza y las bebidas destiladas de grano [1982:9], desplazando a las bebidas tradicionales—incluyendo al pulque—no sólo en zonas urbanas sino, incluso, en zonas rurales de difícil acceso. Su uso y abuso frecuente ha acompañado el incremento de accidentes, la violencia hacia los hijos y las mujeres, los homicidios endémicos entre hombres, la destrucción familiar y los conflictos en la comunidad, así como pérdidas económicas considerables por las horas hombre perdidas a causa del alcohol.

EN JUCHITÁN HAY MUCHAS FIESTAS,
MUCHA CERVEZA
Y A DIARIO TIENE UNO QUE TOMAR

Las primeras pláticas que escuché en el camión que me llevó por primera vez rumbo a Juchitán se asociaban al consumo frecuente de bebidas alcohólicas, a las frecuentes fiestas y celebraciones y sobre todo a una idea de gran positividad y permisividad para el consumo de bebidas alcohólicas. Pude observar rápidamente la representación de lo festivo de los pobladores nativos y no nativos de Juchitán. Se trate de una fiesta o de una reunión sencilla entre amigos, ésta no se concibe sin cerveza y los rituales de la botana acompañada de música. Cualquier ocasión o compromiso social es una oportunidad para mandar a comprar un "cartón", con cerveza de por medio se conversa mejor, entrando en un estado eufórico o parcialmente etilizado uno puede comunicarse más a gusto y entrar en complicidad e identificación con el otro, con los otros.

Beber, tomar, alcoholizarse puede ser connotado como algo positivo o del todo negativo según el momento, las circunstancias, el contexto, el grupo, los sujetos, su estado de ánimo; si se es hombre, mujer, niño, adolescente o anciano. Sin embargo, una orientación antropológica que no se sitúa en ninguno de los extremos, sea positivo o negativo, nos permite indagar la significación de los factores socioculturales antes que calificar los hechos, las acciones y las consecuencias de la alcoholización.

Este trabajo parte y comparte la posición de Heath [1974:99], que recupera la orientación sociocultural como fundante en los estudios de los hechos sociales donde tiene un papel institucionalizado el alcohol, dado que los factores socioculturales afectan:

[...] no sólo la decisión de si un individuo beberá o no alcohol, sino también, qué clase de alcohol beberá (o no), dónde, cuándo, cómo, en compañía de quién, con qué utensilios, y en asociación con qué palabras, gestos, actitudes, etc., y —con evidencia creciente— aun (en grado significativo) cómo será afectado por el alcohol.

SI VAS A LA FIESTA Y NO TOMAS TU CERVECITA
QUE TE OFRECE LA SEÑORA,
¿PA' QUE VAS ENTONCES?
ES ABURRIDO, NO VAS A ESTAR ALEGRE

En la fiesta, por supuesto, no debe ni puede faltar cerveza, si ésta escasea el anfitrión —que en muchos casos es el mayordomo— es sancionado por la comunidad, se le considera por lo menos tacaño y puede ver disminuido su prestigio. En la fiesta no hay ambiente si no está bien dotada de cerveza y aquél que en estas ocasiones no bebe, es mal visto y tal vez más sancionado que el alcohólico, también el que no bebe al ritmo de la “costumbre” es visto con desconfianza y conmiseración. En Juchitán los mecanismos de control para beber son muy explícitos y tal vez menos regulados que los que se describen en el excelente trabajo de Pozas [1952] para las comunidades chamulas a través del rol de niño copero, quien respeta la ronda, el tiempo y la cantidad de bebida conforme al estatus y jerarquía, un hallazgo similar lo describe Bunzel. [1981]

En Juchitán es tan mal visto el que no bebe como el que bebe en exceso, es muy difícil sustraerse a esta norma, por lo que es un deber apreciar a los sujetos que logran dejar de tomar en este contexto. En muchas localidades del México indio la cruel realidad plasmada por Juan Pérez Jolote en el relato de vida, se observa el drama del bebedor que cumple con la regla:

A mi casa vienen a beber todos los días mis compañeros que llegan a comprar; me dan de lo que toman, y con todos tomo yo. “Ya no tomes más”, me dice mi Lorenzo y mi Domingo; pero yo no puedo dejar de tomar. Hace días que ya no como. . . así murió mi papá, pero yo no quiero morir. Yo quiero vivir. [Pozas, 1952:113]

La mayor ofensa por parte de un lugareño y más de un fuereño, es rechazar lo que se le ofrece, inmediatamente se establece una barrera o desconfianza en la interacción que puede generar rechazo, comentarios irónicos y burla en zapoteco, hacia la persona sobre todo si el sujeto no tiene manejo de la lengua. Esto no siempre es tan drástico, a las personas que expresan motivos válidos socialmente para no tomar, se les respeta su compañía pero no se establece tan fácilmente la relación, no se le sanciona pero tampoco se le hace mucho caso. Una mujer que aun siendo juchiteca no se le acepta del todo su abstinencia, expresó: “Yo casi nunca voy a las fiestas porque no tomo, me dicen aguada, las señoras no me hacen caso”.

En un cierto nivel de generalidad, la imagen que uno se forma desde afuera es la acuñada por la corriente de cultura y personalidad, que ve a las comunidades como etilizadas, sus habitantes generalmente son peleoneros, con grados de tensión tan altos que son frecuentes la violencia y los homicidios. No es poco común que, incluso los investigadores, incurran en valoraciones apresuradas provocando fricciones con la comunidad, por ejemplo cuando se califica a Juchitán como "chupitlán" refiriéndose al gran consumo de alcohol, los juchitecos obviamente se ofenden por el apodo considerándolo inadecuado, más aún si proviene de personas de fuera de la comunidad, del grupo, de la etnia. El antropólogo no debe operar en la calificación, ni ironizar sobre la comunidad y menos públicamente, pues los cuestionamientos no sólo tienen que ver con la forma, la manera y los distintos modos de beber, sino que tienen relaciones muy sólidas con la cultura local. Bunzel [1940] orienta una perspectiva socioantropológica en la que describe relaciones entre pautas de uso y consumo y la organización social, entre el uso de bebidas alcohólicas y la educación infantil, la religión y las actividades económicas en San Juan Chamula (México) y en Chichicastenango (Guatemala).

Con sus excepciones como los convertidos a las sectas, los protestantes y los pocos abstemios que puedan existir, el beber es más que una costumbre generalizada; en las fiestas hombres y mujeres toman parejo o casi igual, pero esta actividad está regulada, nunca toman juntos debido a que los espacios de socialización, aún en reuniones familiares, son distintos y están separados para los dos sexos. Por un lado los varones toman y por el otro toman las mujeres e incluso bailan entre ellas. Bunzel [1981] observó esta práctica en Chichicastenango pero también encontramos reportes de ésta entre los otomíes y los mazahuas, todos ellos de la familia otomiana, en la que los espacios donde beben unos y otros están separados; las mujeres en espacios abiertos, generalmente en tienditas donde venden pulque, incluso llegan a dormir la "mona" a plena luz del día sin recibir sanciones del grupo.

Las mujeres no están exentas por esto, de seguir cumpliendo su rol en la reproducción familiar. Lo que pasa con las mujeres juchitecas llama la atención, siendo incomprendible de dónde sacan tanta energía y durante tanto tiempo, para poder preparar alimentos, atender a los invitados, vigilar la casa y toda la organización de la fiesta, conversar, bailar sin parar, tomar cantidades asombrosas de cerveza y eventualmente emborracharse, todo al mismo tiempo y sin perder en ningún momento el control de sí mismas o de la situación. Al día siguiente, desafiando cualquier resaca, ya están en el mercado a primera hora para vender.

Los hombres tienen una permisibilidad social mayor, en Juchitán la tendencia es tomar casi todos los días, después del medio día al terminar de trabajar ya están entre amigos en la cantina, allí trabajan muchachas del mismo pueblo o de los poblados cercanos. Algunas cantinas están bien arregladas y son agradables, otras son

sencillas enramadas construidas en el patio, con un aspecto algo familiar y algo de negocio, algunas definitivamente son de malamuerte. Las mujeres nunca toman en la cantina con excepción de las prostitutas —que casi siempre son de otros pueblos— ésta está reservada para los hombres. Cuando las mujeres van a la cantina es para buscar a un marido, un padre, un tío, un sobrino o a un hijo que está en problemas o ya no puede llegar por su propio pie a la casa, en estos casos sólo llegan a la puerta y mandan adentro a algún hombre, familiar o conocido para que saque al desafortunado bebedor, el imaginario del bebedor es saber tomar, no tomar hasta emborracharse o caer, aunque la mayoría de las veces en realidad suceda lo contrario.

Las mujeres toman sólo en las fiestas y en las reuniones, pero dada la frecuencia de éstas y la intensa vida social que acostumbran, no son pocas las ocasiones para beber. Sin embargo, la observación y los datos estadísticos han revelado que el número de mujeres que se dedican a ingerir cerveza en forma individual o acompañadas por una pariente o amiga, ha ido en aumento, la misma tendencia se ha notado en la población femenina que asiste a Alcohólicos Anónimos, institución que ha proliferado en Juchitán.

La misma tendencia se observa en distintas sociedades y grupos; son las mujeres y los jóvenes quienes engrosan las cifras de bebedores sociales, llegando a ser la relación de dos a uno en algunos países, como en el caso de Inglaterra. En México, si bien es cierto que el consumo femenino es más bajo, algunos datos reportados por Menéndez en su texto *El alcoholismo I* [1982:107], provenientes de fuentes hospitalarias, reportan que el incremento en la patología femenina pasaría de nueve hombres por cada mujer a nueve hombres por cada cinco mujeres en los ochenta. Este hecho también implica la iniciación temprana en el consumo de bebidas alcohólicas por parte de la población infantil, como documentaron Lerín y Ravelo para la ciudad de México en 1985.

La costumbre de tomar cuando se socializa, de ninguna manera significa tomar para emborracharse y caer al suelo sin sentido, esto no es aceptable pues se considera que quien se emborracha rápidamente o hasta perder el sentido es alguien que no sabe tomar, es sinónimo de no saber convivir con los otros y es altamente reprochado. Se toma cerveza para entrar y permanecer constantemente en un estado más cercano al eufórico que al etílico. Una persona puede alcanzar cierta ebriedad, incluso emborracharse, pero las reglas de convalidación exigen que el bebedor no pierda el control de sí mismo y de sus acciones, como faltarle al respeto a una mujer, agredir con expresiones fuertes, salirse de la plática con tonterías, quebrantar las reglas y faltar a los modales.

En una fiesta, al principio, todos están sentados por un largo rato de manera muy formal, casi no se conversa ni se baila aunque la cumbia retumba a todo volumen.

Sólo después de cierto número de cervezas, el ambiente se vuelve cálido y festivo. La fiesta, la cantina y la taberna son espacios de socialización donde se contienen las transgresiones, donde se permite y tolera la desinhibición e incluso se permite beber y beber por días enteros. Como afirma Flanet (1977-1986), las fiestas son espacios donde se "habla", donde se está acompañado, pero es también allí donde se puede morir. En Jamiltepec, Oaxaca, en las fiestas existe la posibilidad y necesidad (implícita) de muertos, la fiesta puede fracasar si no hay muertos. [Menéndez, 1991: 23]

Tomar tiene que ver con la evasión de una realidad desesperante o negativa, como es el caso de personas o grupos marginados, desviados o desestructurados sentimentalmente. Sin embargo, el espacio de lo festivo es todo lo contrario, es la sublimación vital de una realidad y un presente intensamente vivido en lo individual y lo colectivo. Es una atención compulsiva dedicada a la situación presente, a todo lo que ocurre alrededor hasta los detalles. Cuando uno ya no está en condición de controlar la situación y se habla más de la cuenta ha llegado el momento de alejarse, pues no puede compartir su experiencia imaginaria o real con los otros.

El incremento de fiestas de corte comunitario y familiar, así como la proliferación de tabernas y cantinas, ha ocasionado en los últimos diez años un aumento de los problemas de salud. Las cifras semi oficiales dicen que en Juchitán hay 500 cantinas de la Corona y 250 de la Carta Blanca. Juchitán está dividido en ocho barrios a los que llaman secciones. Existe una cuadra —entre la primera y séptima sección— donde existen 16 cantinas en tan sólo dos de las calles que la delimitan.

Respecto de los problemas de salud y mortalidad ligados a la ingestión de alcohol, según una evaluación somera de la Jurisdicción Sanitaria núm. 2 "Istmo", de la Secretaría de Salud del estado de Oaxaca, la mortalidad, las enfermedades y los problemas asociados o causados por el alcohol, como los accidentes, riñas, homicidios, diabetes y cirrosis tienen una incidencia de casi 60% sobre el total de las situaciones médicas en la población masculina adulta, los hombres tienen una expectativa de vida diez años menor que las mujeres.¹ Esto se está incrementando porque, si anteriormente los hombres solamente tomaban mucho en fiestas, ahora la bebida alcohólica forma parte de la vida diaria.

Es muy importante mencionar que los problemas asociados al consumo de alcohol en el estado de Oaxaca no aparecen como relevantes en la Encuesta Nacional de Adicciones de 1990. Esto no quiere decir que el problema no exista, sino tal vez se debe a la carencia de información o al subregistro de información regional y puntual; sin embargo, la mortalidad por cirrosis ha aumentado desde la década de los veinte, cuando ocupaba el lugar número 12 de mortalidad; para los cincuenta se

¹ Comunicación verbal del médico epidemiólogo de la Jurisdicción.

ubicó entre las 10 primeras causas de muerte, en tanto que para 1994 y 1995 alcanzó el sexto lugar en mortalidad en general, y por estados, Oaxaca ocupó junto con otros el cuarto lugar en el grupo etáreo de 15 a 64 años, siendo los hombres en edad productiva y avanzada los más afectados. [Narro, 1999:93]

La tendencia actual, tanto de las mujeres como de los hombres, es tomar con una frecuencia y con tal exceso que la misma convivencia se ve afectada. La población juchiteca admite que el consumo desproporcionado de cerveza y el alcoholismo en la comunidad está alcanzando niveles alarmantes.

Muchos pobladores se quejan de que "las fiestas no son como antes, ya son pura borrachera", que la capacidad de trabajo y producción se va mermando por la exagerada ingestión de alcohol y que han aumentado los delitos y la violencia a causa del alcohol.

Las mujeres se sienten directamente afectadas por este problema, ya que la frecuente alcoholización y borrachera de sus hombres, esposos e hijos crea serios problemas familiares, falta de dinero en el núcleo familiar, aumento de los pleitos y la agresividad de los hombres hacia sus mujeres e hijos. Recordemos el excelente trabajo etnográfico de Lewis *Una muerte en la familia Sánchez*, en él describe cómo la tía Guadalupe vivió, festejó, lloró, rió y murió en contacto permanente con el alcohol; ella bebía, sus maridos bebían, la golpeaban, la invitaban a tomar e incluso algunos murieron a causa o consecuencia del alcohol.

Casi 90% de los casos que se ventilan diariamente en el Juzgado Familiar o Municipal están relacionados de alguna manera con el alcohol.²

Si se pregunta a un (a) juchiteco (a) por qué toma tanto, las respuestas más o menos giran alrededor de algunos temas "me pone alegre, me siento mejor con mi gente", "me relaja, me da gana de hablar", "es la costumbre, siempre los juchitecos hemos tomado". Prescindiendo de la explicación simple de que la cerveza es una bebida sabrosa y fresca muy adecuada al clima, queda la inquietud de saber por qué ha tenido tanto éxito en el Istmo y por qué los juchitecos sienten la necesidad de que sus relaciones sociales se desarrollen alrededor del "cartón". ¿A cambio de qué se pagan precios tan altos como los daños a la salud y los frecuentes y mortales accidentes a causa del alcohol?

² Comunicación verbal de los jueces.

AQUÍ, ESTO DEL TOMAR ES UNA LOCURA,
 PERO QUIEN NO LO ENTIENDE,
 NO ENTIENDE NADA
 NI DE JUCHITÁN NI DE LOS ZAPOTECOS

La aproximación etnográfica clásica busca permanentemente las funciones integradoras del alcohol omitiendo sus costos negativos, en lo social y lo individual, sin dimensionar lo económico-político del alcohol. Esta tendencia de la disciplina la expresa claramente Menéndez en su texto *Alcoholismo II* [1987:47]:

La práctica antropológica al focalizar la funcionalidad del alcohol y los patrones dominantes de bebida no sólo ha orientado sus interpretaciones hacia la integración cultural, no sólo no ha percibido el alcoholismo como enfermedad, sino que ha secundarizado sus consecuencias

Lo positivo, lo negativo y lo contradictorio se perciben en los comentarios, de lo visto y vivido en la comunidad juchiteca. La hipótesis de trabajo es que el excesivo consumo de bebidas alcohólicas corresponde esencialmente a dos factores que se manifiestan positiva y negativamente, uno por supuesto ligado al valor social y cultural que el grupo le otorga y otro a la política mercantil de las empresas cerveceras, en la que son más afectadas las mujeres debido a la alcoholización de sus hombres, pero a la vez cumplen un rol imprescindible en la comercialización y circulación del alcohol.

TABERNERAS, CANTINERAS Y LA CORONA

*Repitan la tanda
 de Corona extra,
 Corona, coronita
 ya lo dice el dicho:
 tan buena es la grande
 lo mismo que la chiquita.*

Las compañías cerveceras establecieron sus depósitos en el Istmo—en un principio en Tehuantepec— al inicio de los años cincuenta, justamente en el periodo de su gran expansión económica y coincidiendo con el aumento en los hábitos de consumo; en 1925 el consumo per cápita era de 3.5 l y para los cincuenta alcanzó los 14.4 l. [Bernal, 1983:16] De ese periodo a la fecha las compañías han aprovechado muy bien la “costumbre”, desarrollando una política comercial eficaz y agresiva que ha creado nuevas figuras sociales y difundido de manera importante sus hábitos. La política de penetración más inteligente ha sido recrear una figura tradicional feme-

nina ya presente en el panorama de las actividades socioeconómicas del Istmo: la tabernera.

Antes de la penetración masiva de la cerveza en los hábitos alimenticios de los istmeños, los hombres acostumbraban tomar mezcal, traído del valle de Oaxaca y vendido por mujeres ancianas en su misma casa o a la entrada de las fiestas:

Antes eran puras viejitas que vendían mezcal. Como no había luz, iban con su linterna. Cualquiera fiesta iban con su mesita, su garrafón y su linterna y vendían ahí un cuarto, medio cuarto y eran puras viejitas.

Otra bebida alcohólica tradicional de baja gradación y de producción regional es la "taberna" —obtenida de una palmera silvestre que se da en la región—³ cuya venta era y es todavía tarea de las mujeres y los homosexuales.

Para introducir el uso de la cerveza, las empresas reclutaron como agentes de venta a mujeres jóvenes solas, viudas o abandonadas, es decir las más necesitadas y desamparadas socialmente, las que posiblemente eran destinadas a la prostitución. A ellas se les dio facilidades de todo tipo, que se incrementaron a raíz de la competencia comercial entre las compañías cerveceras a partir de los sesenta: comisiones, regalías, bonos de 2 x 1, mesas, sillas, hielo, neveras. Además, las empresas contribuían para acondicionar algunos espacios como cantinas, construir una palapa en el patio, pagar el gasto de la electricidad consumida o un alquiler. Varios son los arreglos que se manejaban y se manejan, la Corona o la Carta Blanca son quienes piden los permisos y gestionan los trámites correspondientes con las agencias pre-puestas.

Las viejitas que cumplían un rol importante, descrito por Pozas [1952], Lewis [1960] y Bunzel [1940] entre otros, fueron sustituidas por jóvenes mujeres guapas y agresivas comercialmente. Se formó una moderna categoría social de las taberneras, es decir mujeres que se dedican a vender cerveza en los puestos que ellas mismas montan con una hielera, unas sillas o bancas para los clientes y su capital de cartones a la entrada de las Velas⁴ o cuando hay celebraciones tanto religiosas como civiles. También se incrementaron las cantinas con cantineras.

Ser tabernera tiene su encanto, además de ser un oficio, la mayoría no tiene que ver con la prostitución, aunque llegue a presentarse. A estas mujeres les está permitido socialmente tener una sexualidad más libre pero siempre bajo normas sociales, lo que se aprovecha para hacerse de un capital. Una buena tabernera debe tener la gracia necesaria para entretener y atender a sus clientes creando un ambiente de alegría y compañerismo, son mujeres con una gran capacidad para deleitar con su

³ Esta palmera se da esencialmente en Unión Hidalgo.

⁴ Las fiestas tradicionales del Istmo se llaman Velas que en Juchitán se celebran, en su mayoría, durante todo el mes de mayo.

forma de ser, de contar chistes, albures, platicar y hasta saber escuchar las penas de su clientes cuando se abandonan a confidencias personales bajo los efectos del alcohol. Debe tener además la capacidad de beber junto con sus clientes sin perder nunca el control de la situación y sobre todo del dinero. Una buena tabernera conversa, cuenta chistes cachondos, habla en doble sentido, ríe y provoca las risas, en fin, construye un ambiente alegre y suelto sin desbordar nunca en la vulgaridad o en lo que en Juchitán está considerado vulgar, (ya que en otros ambientes más sofisticados las alusiones sexuales son vulgares). Los hombres les profesan cierto respeto, cuando no miedo, porque ellas saben muchos de sus "secretos", confesados voluntariamente a veces, y que con su lengua filosa pueden acabar con la reputación de uno.

Hay taberneras famosas por su personalidad, como mi entrañable amiga Manuela León o la finada Rosa Pina "que tenía un lunar a un lado de la boca pero puesto quién sabe cómo que se veía muy chula, muy coqueta". La Gringa, otro mito viviente, cuenta acerca de Rosa:

Era una mujer sola, como yo, muy guapa, hablaba así como hablas, gruesa su palabra y también no se expresaba bien en español, casi puro zapoteco hablaba. Había muchos hombres que les gusta como ella platica, era muy espléndida, tenía muchos amigos, era de arranque esta señora. Viene un amigo: dame una cerveza. Rosa destapa de una vez cuatro, tres para el señor y una para ella y todo lo que tomaba se lo cobraba a ellos. Cuando hacía la cuenta, ella decía: "4 x 8, es 98 y 2 de chicle", ahí murió la cuenta de los mil pesos, ya no daba cambio. Ella hacía así, pero ya te dije que a toda la gente le gustaba, era muy platicadora, contaba chistes, era muy platicadora, ella no tenía mirada para una sola persona, tenía mirada con todas. Manuela León es como ella.

Actualmente, las taberneras se han conformado como gremio regulado por un sindicato propio y celebran su propia Vela en mayo. Es necesario saber claramente cual es la diferencia entre taberneras y cantineras. Estas últimas son dueñas de cantinas, mientras que las taberneras son mujeres que venden la cerveza desplazándose a las fiestas y las ferias, y frecuentemente también a otras comunidades de la región.

Pero la actividad comercial de las empresas cerveceras ahora es decisiva en gran parte de la economía familiar y comunitaria; en muchas familias el principal ingreso es por la actividad de la mujer tabernera. En las Velas, por ejemplo, la compañía ofrece gratis el montaje del toldo y de las maderas que delimitan el área de la fiesta—trabajo que anteriormente realizaban los hombres de la comunidad construyendo la enramada con pencas de palma—; asimismo, proporcionan neveras, hielo y sillas a todos los socios, y además paga uno de los conjuntos de música o de las bandas y regala una cantidad de cartones a la sociedad de la Vela, a veces participa de los gastos de los mayordomos con dinero en efectivo. En las comunidades peque-

ñas y pueblitos circunvecinos, también da una cuota anual en efectivo al municipio para la realización de obras públicas, a cambio de la exclusiva o del incremento de la venta en los establecimientos locales. Desde los ochenta la cerveza ocupa el primer lugar en el PIB, más de la mitad de ingresos del total recaudado provienen de ella según la Secretaría de Programación y Presupuesto. [Bernal, 1983:48]

Las fiestas particulares se han incrementado notablemente en los últimos años,⁵ ya que una gran parte de los gastos necesarios para montar una fiesta es sufragada por las agencias cerveceras. “Mamá” Corona y “tía” Carta Blanca intervienen oportuna y abundantemente en el patrocinio de la fiesta, con el préstamo y montaje de la “ramada”, las sillas, las neveras, el hielo, la publicidad a través de la televisión y radio local, regalías en dinero, cartones o el pago de actividades o de los músicos.⁶ Por ejemplo, en ocasión de los festejos del décimo aniversario de un famoso bar de Juchitán, la Corona pagó parte de la redecoración del espacio, la impresión de las invitaciones, el catálogo de las obras pictóricas que se expusieron en esta ocasión y el conjunto de música. Además, regaló un discreto número de cartones para ofrecer a los invitados. Es evidente que esta inversión regresa con creces. En una fiesta familiar, por lo menos el montaje de la lona, el préstamo y transporte de sillas, neveras y hielo son de rigor. Esto expone claramente cómo la economía familiar y comunitaria está indisolublemente enlazada con la política comercial y las motivaciones económicas de las agencias cerveceras.

Uno de los comercios que más se ha difundido entre las mujeres es el de vender cerveza en su casa, ya sea porque son mujeres solas, madres solteras, únicas proveedoras del hogar, porque no tienen puesto en el mercado local o por su edad. Ellas comercializan el alcohol y las relaciones que éste puede generar, construyendo un tipo de vida que también encierra dramatismo.

Como describe Lewis en los relatos de las familias [1989:228]:

La pobre Antonia [. . .] luego se fue a trabajar a un cabaret donde le pagaban por bailar con los hombres y hacerlos beber. A Martha le había dicho que nunca pasó la noche con ninguno [. . .] Después de un año Francisco vio a Antonia bebiendo con hombres en el cabaret, y cuando ellos la dejaron sola se llegó hasta ella para decirle: “Ahora tomas conmigo, te voy a pagar también” [. . .] El se embriagó y golpeó a Antonia cuando ya no quería to-

⁵ Con excepción de las Velas que empiezan a las nueve de la noche y duran hasta el amanecer, todas las otras fiestas se realizan durante el día, a partir de las dos de la tarde, para terminar en la nochecita, desafiando cualquier impedimento que pueda causar el calor intenso, por fin ahí están las cervezas para contrarrestar sus efectos. Me decían que anteriormente se acostumbraba empezar a las doce del día para servir una abundante comida que suponía matar una o más reses, pero los rigores de la crisis económica hizo que se pospusiera el horario para que los invitados llegaran después de haber comido en sus casas y así se les ofrecieran sólo bocadillos, que de todos modos siempre son abundantes y variados.

⁶ El patrocinio de las empresas cerveceras —la “rubia” Corona globalizada— es un elemento determinante para la persistencia y ampliación de la “costumbre”.

mar. "Pero él tiene derecho a pegarme, es mi viejo", dijo Antonia a Martha. Se fueron a un hotel donde ambos se golpearon.

Las compañías cerveceras y la Coca Cola, que tienen grandes depósitos a la entrada de la ciudad, con mucha facilidad consignan un refrigerador o, en el peor de los casos, una nevera y los cartones de "caguamas". Estos minidepósitos familiares se han incrementado notablemente en los últimos cinco o seis años, hasta el punto que es difícil encontrar una cuadra, sobre todo en las secciones más populares, donde no exista una señora que no venda cerveza. Siendo parte del sector informal del comercio, no existe un censo exacto de estas reventas; sin embargo, una evaluación somera de la Regiduría de Salud nos puede dar una idea de la cantidad y del volumen de este rubro comercial. Se calcula que existen 500 depósitos de la Corona y 250 de la Carta Blanca de los cuales sólo 20% está registrado.⁷ Tan sólo la Corona distribuye cotidianamente un promedio de 5 000 cartones en los días feriales y en temporadas no festivas.⁸ El incremento "desmesurado" de este comercio informal se constató empíricamente durante ocho años de trabajo de campo realizado en la comunidad. En todos estos años se ha incrementado la presencia de tal forma que es muy común encontrar en las casas actividad comercial y publicitaria de las compañías cerveceras o refresqueras: mesas y sillas de metal o de plástico con el logotipo de la Corona, de la Carta Blanca o de la Coca Cola, platos y bandejas, neveras, vasos, carteles. Todo esto indica hasta qué punto estas empresas están imbricadas en la estructura familiar sobre todo a través del valor económico de las mujeres y cómo este tipo de venta informal se vuelve estructurante para las unidades familiares (y probablemente para el municipio mismo, por los impuestos que generan). También ejemplifica el rol que las mujeres juegan en la distribución y circulación del alcohol. Arma de doble filo, ya que si es cierto que la venta de cerveza es una importante contribución a la economía familiar, por otra parte su consumo desmedido es un elemento que favorece los procesos de violencia hacia los hijos y las mujeres y las frecuentes riñas e incluso homicidios entre hombres.

⁷ Comunicación verbal del Regidor de Salud.

⁸ Comunicación verbal de distribuidores de la Corona.

HOMBRES Y CANTINAS

*Corona de la Modelo
la hermana de coronita,
famosa llegó hasta el cielo
y echó San Pedro su probadita.*

Las formas de beber y sus significaciones son diferentes en las fiestas y en las cantinas, las primeras son ocasiones comunitarias integrativas donde participan hombres y mujeres, mientras que la cantina es un espacio de socialización masculina, al cual tiene acceso con un rol significativo (en virtud de su "masculinidad") el homosexual zapoteco. Éste —que en la sociedad zapoteca tiene un estatus social valorado en relación con las funciones familiares y sociales que desempeña [Marinella, 1998: 186-237]— puede ser el dueño de la cantina, en este caso será un muxe adulto, o en el caso de ser un joven muxe puede desempeñarse como camarero, cocinero o trabajador sexual. Las mujeres que trabajan como camareras en las cantinas pueden ser al mismo tiempo trabajadoras sexuales. Como no se ve bien que una mujer sirva en un bar o una cantina, la mayoría de las trabajadoras son centroamericanas o muchachas de otras comunidades.

Algunas cantinas del centro ofrecen algo más que cerveza y botana, se han vuelto lugares de difusión cultural —principalmente de música. En el *Rián bacheeza* por ejemplo se han hecho exposiciones de pintura y escultura, presentaciones de libros, de poetas y narradores, conciertos de música local. El Bar Jardín sigue el ejemplo con exposiciones periódicas de pinturas. La Flor de Cheghigo, muy cerca de la Casa de la Cultura, es el lugar de encuentro de los artistas y de quien se dedica a la vida bohemia. Coincido con Campbell [1993] acerca de las ideas y las cantinas cuando afirma:

For local intellectuals they are place to test their political ideas, read poems, give musical performances, learn about local history, recite folklore, and affirm their ethnic identity.⁹

Este tipo de cantina es donde los políticos e intelectuales locales llevan a los turistas (sobre todo los turistas) a tomar, saborear las numerosas botanas tradicionales y asistir a la exhibición de las artes locales: música, poesía, artes plásticas. Estos hombres han creado inconscientemente un discurso estereotipado de exaltación de la cultura zapoteca, en su versión local, y de la "historia de lucha" de Juchitán que se

⁹ "Para los intelectuales locales es un lugar donde pueden discutir sus ideas políticas, leer poemas, ver representaciones musicales, aprender acerca de la historia local, expresar su folklore y afirmar su identidad étnica" [traducción libre de los autores].

repite en todas las ocasiones en que están presentes fuereños. La misma arenga sobre la historia, la lengua y la identidad juchiteca se repite incansablemente.

La cantina también es el lugar donde se arreglan los negocios comerciales y políticos entre hombres. Algunas son las preferidas por el Ayuntamiento y en ellas hay cuenta abierta para los políticos de más influencia. También es el lugar por excelencia —aquí como en el Lejano oeste— de iniciación y de las variadas prácticas sexuales de los hombres, ya sea con una trabajadora sexual o un muxe.

En el caso de los jóvenes es también el lugar donde se “vuelven adultos” a través de la ingestión de alcohol; la primera borrachera —en compañía de un tío, de los primos y amigos— es de rigor y es el ritual obligatorio para legitimar el paso de la adolescencia a la adultez. Alcohol, música y sexo son los ingredientes necesarios e indispensables. Al joven u hombre muy tomado se le cuida, se le acompaña, se le escucha con paciencia, se le lleva hasta su casa y su hamaca, es suficiente con que el acompañante esté un poco menos tomado.

También es el espacio donde los hombres pueden dar espacio a la emotividad, a las lágrimas, al dolor y a la nostalgia, que viene siempre acompañada y enfatizada por una guitarra y el canto de la música zapoteca. Los músicos son itinerantes, van de cantina en cantina todo el día, así que es posible tener un panorama bastante amplio de la música del Istmo quedándose tranquilamente sentado en una mesa frente a una cerveza helada, tarde o temprano por ahí pasan el Trío Xabizende, Pancho Tina (otra institución cultural viviente e inventor del único instrumento que toca un palo con una cuerda apoyado en una tina de aluminio), Eriberto López, el Trío Coronita, y otros innumerables autores y cantores. La música tradicional zapoteca, siempre acompaña y es parte esencial de su convivencia normal, etilizada y de franca ebriedad, porque es la que mejor expresa y despliega la esfera afectiva.

Como en todo México las cantinas son lugares de invención y florecimiento del albur y de los chismes sobre las mujeres y de las competencias lingüísticas entre compañeros, es el ámbito privilegiado de la interacción social entre hombres. Los estudios de cantina son muy importantes no sólo porque describen los roles, los hábitos, los mecanismos de transacción, etcétera, sino también por analiza la estructuración de los espacios. Al respecto, uno de los trabajos más importantes es el de B. Stross [1967], “La cantina mexicana como un lugar para la interacción”, quien opina que:

El problema reside en encontrar y emplear un marco de referencia adecuado para la descripción de la estructura de la situación de la cantina focalizando, al mismo tiempo, en el proceso de interacción social. [Menéndez, 1991:285]

Al amigo se le dicen cosas en doble sentido, se le vacila, se le “cotorrea”. Es hábil, inteligente y, sobre todo, es dueño del lenguaje zapoteco quien logra zafarse rápida-

mente de esta "atención" que los otros dedican a su persona y pueden pasarle la "bola" a otro compañero. Es el lugar de la complicidad masculina, de los cuentos, los chismes y los sueños acerca de las mujeres, sobre todo del ejercicio privado de la palabra y de la creatividad.

La borrachera no sólo es individual sino ante todo un hecho social, Kearney [1970] en su estudio "El rol del borracho en un pueblo oaxaqueño", dice que con frecuencia lo que define el rol del borracho es la borrachera social. En el poblado de Amilpas lo que sucede en realidad es que los borrachos no lo son tanto, sino que aparentan serlo con el fin de realizar acciones que de otra manera serían inaceptadas.

Las cantinas son lugares donde los hombres pasan buena parte de su vida cotidiana, donde construyen, desarrollan y expresan, con otros hombres y los muxe, su masculinidad adulta y una sociabilidad separada, privada y vedada a las mujeres. La cantina parece desempeñar las mismas funciones de la "casa de los hombres" que se encontraban en las sociedades primitivas, o de interés etnológico, como ahora se definen, en el sentido de que todo lo que allí pasa es parte de una cultura masculina "secreta", "privada", "separada", a la cual las mujeres "decentes" no tienen acceso.

A MANERA DE SÍNTESIS

Metáfora, lenguaje, identidad y cerveza

Cuando se trata de etnografía es imprescindible recordar a personas entrañables, en este caso Manuela León es la mujer, el sujeto social, el actor social, el personaje local que condensa gran parte de la información aquí trabajada. Una tabernera muy famosa por su gracia y capacidad en su negocio. Era una noche de Cuaresma, en la Ermita que se celebró en la Iglesia de San Vicente, el santo patrón de Juchitán, cuando cruzó mi mirada con la de mi "hermano" Delfino, pintor poético del núcleo histórico de artistas de la Casa de la Cultura, sentado en la banqueta, tristísimo y con ojo húmedo, una Corona le colgaba entre las manos, esperaba desde hacía cinco horas a su novia sin moverse de aquella piedra. Lo miré impotente, me miró afligido y desolado y dijo con voz de ultratumba: "vamos a ver a Manuela León". Y fuimos a su puesto, justo frente a la Iglesia, el último que quedaba todavía concurrido por los últimos irreductibles. Estuvimos tomando un buen rato, mientras ella atendía a sus clientes.

Como de costumbre e incluso de manera despectiva porque estaba presente una guada (extranjera), hablaba zapoteco, casi nada español. Cuando me hablaba en es-

pañol, lo hacía con una actitud de concesión. A partir de cierto momento, no sé cuando, pero sin duda después de varias "coronitas", empecé a entender el sentido de los cuentos y chistes pícaros, Doña Manuela empezó a carcajearse durante un buen rato. Se pactó la amistad, por supuesto, y Manuela me obligó a cargar en mi "vocho" todos sus tiliches, sillas y cartones, y a acompañarla a su casa. El episodio puede no ser especial pero me clarificó algunas cosas respecto al papel del lenguaje y a las relaciones identitarias.

La reflexión es que se pudo entablar la comunicación por dos condiciones favorables; una es por la lengua y su uso popular, lo metafórico y cachondo, que facilitó la comprensión no de todas las palabras, pero sí de su sentido en otra lengua con las mismas características que la mía, de origen napolitano; la segunda cuestión es que no hubiera captado nada si me hubiera encontrado en mis cinco sentidos.

En Juchitán se valora mucho el lenguaje y sobre todo hay un culto a la palabra. El gusto máximo en las relaciones interpersonales es el juego por medio de las palabras, la capacidad de trasponer la realidad a lo metafórico, de traducirla a lo fantástico u onírico a través del habla, ya que la misma lengua, por ser tonal, se presta. Como dice el proverbio: *Diidxa' ribee didxa'* ("Las palabras desenvainan palabras") y más en los procesos de alcoholización.

El alcohol propicia un estado de salida de sí mismo, una descarga de tensiones, una desinhibición de las reglas constrictivas de la *psique*. La persona se siente más libre y las reglas sociales son menos restrictivas, se dice que uno hace lo que normalmente no tendría valor de hacer. También se agudizan los sentidos: el color es más brillante, el sabor del marisco es más rico, la música tiene notas nunca escuchadas, el perfume de una flor inunda el alma. En un estado de euforia o de ebriedad uno empieza a captar en una dimensión intelectual toda una serie de significados, de las experiencias vividas y de las palabras que normalmente están en la esfera de lo inexpresable y de lo no-racional; parece como si el mundo de lo fantástico e imaginativo se hiciera inteligible y al mismo tiempo manejable.

Esta ampliación y manifestación de la imaginación parece favorecer la comunicación afectiva con el otro, siempre y cuando se compartan ciertos referentes culturales expresados por los juchitecos a través del trato justo de las palabras, de la música, de las imágenes, del acercamiento físico, de incorporar permanentemente lo sensual. Cuando esta desinhibición de lo sensual y de la imaginación se socializa, se establece otra dimensión en la comunicación del grupo, otra dimensión de la palabra, se le agrega otra significación a la realidad compartida entre quienes pertenecen a una misma cultura. Parece que los juchitecos disfrutaban de compartir y vivir la dimensión de las representaciones, las fantasías se exponen a lo social, cosas que comúnmente en la cultura occidental genera contrasentidos.

Uno de los mayores gustos de los zapotecos es la *guendarusiguii*, "mentira", que

no busca engañar sino divertir. Este género de la tradición oral es la base del humor y las competencias verbales en las cantinas.¹⁰ [Cfr. Cruz, 1984:23]

En Juchitán, las pláticas y el lenguaje incluyen la esfera sexual humana o animal, las comparaciones entre hombres y animales, los apodos en relación al mundo animal son componentes fundamentales del lenguaje usado, de hecho la mayoría de los sobrenombres de los hombres se refieren a los animales.

Esta relación mágica entre hombres y naturaleza se hace color y forma en la pintura de los artistas juchitecos. Un tema constante, aunque tratado de diferente manera, es la humanización de los animales y la animalización del hombre, personajes que se transforman en animales o animales que hacen cosas humanas, es suficiente recordar la pintura de Francisco Toledo.

Nos parece, entonces, que el beber además de ser parte integrante de la forma comunitaria de socialización representa espacios de identificación y autorreconocimiento comunitario donde se anulan hasta cierto punto las diferencias de clase y de sexo, es como algo distintivo respecto a otras formas de socialización, por ejemplo la de los vallistas, los capitalinos o los extranjeros; funciona como un medio masificado y ritualizado para dar más espacio y libertad de expresión al alucine, a la dimensión imaginativa, a la palabra, a lo , a la convivencia en reciprocidad y probablemente a otros elementos que no se alcanzan a captar y que representan una dimensión cultural distintiva de lo zapoteco y del grupo.

¹⁰ Macario Matus, poeta y literato juchiteco, sostiene que este género se encuentra ya en *La nil y una noche* y que los zapotecos lo han adoptado y hecho propio. Algunos ejemplos de estas mentiras:

1. Cuando tengo dolor en la espalda, me voy a acostar sobre la vía del tren, para que cuando pase el tren me sobe la espalda.
2. En Juchitán hay un hombre que tiene el miembro viril más largo del mundo. Vive de este lado de la estación del ferrocarril y su amante vive del otro lado. Ni siquiera sale de su casa para acostarse con ella. Su único problema surge cuando están haciendo el amor y viene el tren. Allí lo tienen jalando rápidamente su descomunal colgante.
3. Cuando era chamaco Manuel Yela tenía un caballo tan rápido que nadie quería jugar carreras contra él. Un día nublado, Manuel se hallaba en la milpa. Vio que iba a llover y ensilló el caballo. Cuando lo montó empezó a llover y obligó a su caballo a marchar al galope, y la lluvia tras él. Atravesó el río, y la lluvia tras él. Llegaron a su casa, y la lluvia tras él. Entraron a la cuadra del caballo. Manuel lo palpó y solamente se había mojado la puntita de la cola del caballo. [Tomadas de *Tierra adentro*, núm. 82, oct-nov, 1996:30]

BIBLIOGRAFÍA

Bernal Sahagún, Víctor M., et al.

1993 *El alcoholismo en México. Negocio y manipulación*, México, Nuestro Tiempo.

Bunzel, R.

1981 *Chichicastenango*, Guatemala, José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación.

Campbell, Howard

1993 "Culture in a Mexican cantina", in *Sociological Explorations. Focus on the Southwest*. Howard Candistel and Cheryl Howard editors, Minneapolis, MN: West Publishing

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)

1988 *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, México, CIESAS-UAM-Iztapalapa, Cuadernos de la Casa Chata 160.

Cruz, Víctor de la

1984 *La flor de la palabra*, México, Premia editora.

Heath, D. B.

1974 "Perspectivas socioculturales del alcohol en América Latina", en *Acta psiquiát. psicol. Amér. Lat.*, núm. 20, pp. 99-111.

Instituto Nacional Indigenista (INI)

1990 *Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 1991-1994*, México, INI.

Lerín Piñón S. y Ravelo P.

1985 Percepción del alcoholismo en niños. Tesis de licenciatura en antropología física, México, ENAH.

Lewis, O.

1970 *Una muerte en la familia Sánchez*, México, Joaquín Mortiz

1989 *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, México, Fondo de Cultura Económica.

Mariátegui, J.

1974 "Investigación epidemiológica del alcoholismo en América Latina. Enfoque general", en *Acta psiquiát. psicol. Amér. Lat.*, núm. 20, pp. 86-97.

Menéndez, E. L.

1987 *Alcoholismo II. La alcoholización, un proceso olvidado. . . patología, integración funcional o representación cultural*, México, CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata 150.

Menéndez, E. L. (ed.)

1991 *Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía política 1930-1979*, México, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata 36.

Menéndez, E. L. y R. B. Di Pardo

- 1982 *Alcoholismo I. Características y funciones del proceso de alcoholización. Alienación, enfermedad o cuestionamiento*, México, CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata 56.

Miano Borruso, Marinella

- 1998 "Gays tras bambalinas. Historia de belleza, pasiones e identidades", en *Debate Feminista*, Año 9, Vol. 18, octubre.

Narro Robles, José R., et al.

- 1999 "Cirrosis hepática", en de la Fuente, Juan R. y J. Sepúlveda Amor (comp.), *Diez problemas relevantes de salud pública en México*, México, Instituto Nacional de Salud Pública, Academia Mexicana de Ciencias, Fondo de Cultura Económica.

Pozas, R.

- 1998 *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Quiróz Cuarón, A.

- 1960 "Alcoholismo y criminalidad", en *Revista de la Facultad de Medicina*, año II, vol. 2, núm. 8, agosto de 1960, pp. 549-559, México.

Ravelo Blancas, P.

- 1985 *Patrones de consumo y construcción social del proceso de alcoholización en la percepción infantil*, tesis de licenciatura en sociología, México, UNAM-FCPyS.

Sánchez, H.

- 1974 *La lucha en México contra las enfermedades mentales*, México, Fondo de Cultura Económica.

Secretaría de Salud (SSA)

- 1988 *Encuesta Nacional de Salud, Oaxaca*, México, SSA, Subsecretaría de Servicios de Salud-Dirección General de Epidemiología, Sistema Nacional de Encuestas de Salud.
- 1990 *Encuesta Nacional de Adicciones, Alcohol*, México, SSA, Dirección General de Epidemiología, Sistema Nacional de Encuestas, Instituto Mexicano de Psiquiatría.

Stross B.

- 1967 "La cantina mexicana como un lugar para la interacción", en Menéndez, E. C., *Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía política 1930-1979*, México, CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata 36.

Velasco Fernández, R.

- 1981 *Esa enfermedad llamada alcoholismo*, México, Trillas.

Viqueira, C. y A. Palerm

- 1954 "Alcoholismo, brujería y homicidio en dos comunidades rurales de México", en *América Indígena*, vol. XIV, núm. 1, enero, pp. 6-36, México.

Editorial Board: ...
Editorial Board: ...
Editorial Board: ...
Editorial Board: ...
Editorial Board: ...

Reseñas

Reseñas de libros y artículos científicos. Este espacio está dedicado a la presentación de críticas constructivas de las obras publicadas en esta revista. Los autores de las reseñas deben ser investigadores en el campo de la psicología y sus áreas afines. Las reseñas deben ser breves, claras y concisas, y deben incluir una evaluación crítica de los aspectos metodológicos, teóricos y de los resultados de la obra reseñada. Las reseñas deben ser enviadas al editor responsable de la sección, quien las someterá a la consideración de un comité de expertos. Las reseñas aceptadas serán publicadas en el número siguiente a la obra que se reseña. Este espacio también puede utilizarse para la publicación de reseñas de libros de texto, manuales y otros materiales de interés para la comunidad científica de la psicología.

Eduardo Andrés Sandoval Forero,
La ley de las costumbres en los indígenas mazahuas,
Universidad Autónoma del Estado de México/
Universidad del Cauca,
México, 2001, 166 pp.

Erick Gómez Tagle López*

Repensar en nuestros días la cuestión indígena es un asunto académico y políticamente relevante no sólo por la importancia que tiene el conocer y transformar las condiciones de vida de uno de los grupos sociales históricamente más empobrecidos. También porque durante mucho tiempo quienes han detentado el poder han excluido, o pretendido excluir, a todos aquellos que no comparten la ideología dominante en el mundo occidental, aquella que se basa en el individualismo, la democracia liberal, la acumulación capitalista y el uso irracional de la naturaleza.

Los indígenas, sometidos desde la época de la colonia, aunque paulatinamente han incorporado como producto de sus relaciones cotidianas parte de la ideología mestiza, han mantenido con orgullo sus idiomas y sistemas normativos. Sus prácticas, aunque a algunos puedan parecer obsoletas, resultan efectivas para mantener el control social y para reproducir un estilo de vida y un modo de pensar diferente a lo que el poder quiere que sea homogéneo. La unidad nacional, tan pregonada por la clase política dirigente, no sólo niega la multiculturalidad sino también la existencia de sistemas normativos alternos al autodenominado derecho positivo mexicano.

Los términos usos y costumbres, aunque tienen validez antropológica, han sido utilizados para nombrar prácticas y normas que desde la óptica de la Dogmática Jurídica no corresponden con lo que se considera propiamente como derecho. Esto se debe a que no fueron creados ni validados por los funcionarios jurídicamente autorizados para ello, ignorando que su sustento se basa en la tradición, en el imaginario colectivo, en la asamblea general y en la alta efectividad de sus prescripciones. Dicha situación es similar a lo que sucede con el término dialecto, con el cual se elimina la posibilidad de validar como idioma la lengua indígena.

Al respecto, han sido los sociólogos, los filósofos y algunos politólogos y juristas quienes han advertido que la validez de un sistema normativo no se basa, al menos no exclusivamente, en la obediencia formal de las normas sino en la efectividad de sus

* FCPyS, UNAM

prescripciones. Un sistema que no afecta el modo de actuar de la gente es un discurso inútil para los propósitos explícitos para los que fue creado. Evidentemente, hay una intención oculta, pero ella corresponde más a la eficacia y la búsqueda de reproducción del poder de la clase dominante que a la efectividad, definida como la correspondencia entre las conductas y lo prescrito por las normas.

En el caso de los indígenas, su sistema normativo no ha sido suficientemente estudiado quizá debido a que fue considerado en extinción a partir del surgimiento del estado nacional. En este sentido, los científicos sociales se han preocupado más por el estudio de sus condiciones económicas, nivel educativo, esperanza de vida, ocupaciones laborales, movimientos migratorios o prácticas sexistas que por la descripción y análisis de sus formas de control social.

En un afán por cubrir este vacío, y en correspondencia con la realidad étnica del país, Eduardo Andrés Sandoval Forero se propone en su libro *La ley de las costumbres en los indígenas mazahuas* analizar el ejercicio de la autoridad en la etnorregión mazahua del Estado de México y describir la organización de los indígenas, particularmente en lo que se refiere al sistema de cargos. En esta obra, que es la más reciente, el autor profundiza en el análisis de lo que considera el sistema cultural-jurídico de los mazahuas apoyado en lo que denomina sociología indígena.

El libro está presentado en cuatro capítulos, aunque sin utilizar esta denominación, precedidos por una introducción y seguidos por unas notas conclusivas, dos anexos y la bibliografía. En la introducción el autor reflexiona sobre la situación económica y sociopolítica actual, caracterizada por la conformación de grandes bloques comerciales, el avance de la tecnología, el fortalecimiento del libre mercado y el endeudamiento y dependencia de los países de América Latina. Todo ello, contrariamente a lo que promueven los discursos de los poderosos, polariza la riqueza no sólo entre los países sino también entre su población, afectando de manera particular a los pueblos indígenas.

Las formas de organización indígenas, el uso de su lengua, la demarcación simbólica de sus fronteras y la vigencia de sus sistemas normativos resultan afectados en la medida en que los grupos de poder, nacionales e internacionales, buscan imponer su propia ideología y transformar violentamente las estructuras tradicionales. Esta situación deteriora aún más las de por sí precarias condiciones de vida de la población indígena, la cual a pesar de su extinción paulatina está conformada solamente en México por 62 grupos etnolingüísticos. El autor, con el objetivo de mostrar esta realidad y de rescatar lo "propio" de los indígenas, se ocupa del ejercicio de la autoridad en la etnorregión mazahua del Estado de México; lugar que además de reflejar las condiciones miserables en que viven estos grupos permite el estudio, a través de su sistema cultural-jurídico, de las relaciones entre los indígenas y entre éstos y el resto de la población.

En correspondencia con esta realidad, en la introducción también se describen el estado de pobreza y pobreza extrema en que viven los indígenas, los altos grados de desnutrición, analfabetismo, enfermedades y consumo de pulque, las viviendas sin servicios básicos construidas con adobe, cartón y lámina las escuelas y albergues infantiles

en estado de abandono. Aunado a lo anterior, la devaluación del trabajo artesanal, la reducción de las cosechas de autoconsumo y la inevitable subordinación al modo de producción capitalista propician tanto la reproducción de estas condiciones como el aumento de los movimientos migratorios, principalmente a la ciudad de México, Toluca y Ciudad Juárez.

El capítulo I se titula "La cuestión étnica-nacional" y está dividido en tres apartados: 1) El nacionalismo en América Latina; 2) La cuestión indígena y la nación; 3) Nacionalismo y modernidad. En este capítulo se reflexiona sobre los conceptos de nación y nacionalismo y sobre la manera en que éstos, al vincularse con otros como identidad, pertenencia o cultura, son utilizados por los grupos políticos para mantener o conquistar el poder. Al hablar sobre el nacionalismo en América Latina, Eduardo Sandoval comenta que esta región posee elementos de identidad cultural e historia común que la hacen distinta, y de ahí la importancia de su estudio, de otras regiones del mundo.

Entre estas características comunes se encuentran el origen étnico, la hegemonía de la lengua hispana, la religión, la presencia de 40 millones de indígenas y de más de 400 grupos lingüísticos nativos. No obstante, cada país presenta como producto de su desarrollo histórico y de la composición de su población rasgos particulares, por lo que el concepto de nación requiere de su contextualización histórica y social.

Por ello, la solución al problema étnico y nacional es uno de los mayores desafíos políticos y sociales de los países latinoamericanos, sobre todo si consideramos que los dos siglos de construcción de las naciones en Latinoamérica han estado marcados por la ausencia y, en muchos casos, la oposición a lo indígena. La no aceptación de la diferencia ha sido la constante en los proyectos nacionales, aunque también se han presentado políticas indigenistas que protegen y multiplican la diferencia cultural a grados tan extremos que impiden la participación de lo indio en el Estado-nación. Desde luego, esa diferencia se alimenta de las desigualdades económicas, políticas y sociales que genera cualquier estado que privilegia un patrón sociocultural sobre los demás.

Como Sandoval Forero señala, las diferencias étnicas y culturales por sí solas no son causa de los conflictos. El problema se debe sobre todo a la imposición de una cultura en el proceso histórico de la otra. Los ejemplos más cercanos de estos conflictos son los levantamientos armados de las minorías nacionales indígenas: aymara, quechua y chipaya en Bolivia; paeces y guambianos en Colombia; mapuches en Chile; los pueblos descendientes de la cultura maya-quiché en Guatemala y, en 1994, tojolabales, mames, tzotziles y tzeltales en Chiapas, México.

Además de la discriminación de la cultura indígena, existe una profunda desigualdad económica que coloca a México entre los países más dispares del mundo. Según cálculos oficiales, cerca de la mitad de la población sobrevive en la pobreza o pobreza extrema, principalmente en las áreas rurales y en los asentamientos con población mayoritariamente indígena. Esto permite afirmar que la superación de la marginación y pobreza de los sectores más vulnerables no depende sólo de su esfuerzo ni de su integración incondicionada al "patrón de reproducción capitalista neoliberal dependiente",

sino de la participación social y de la voluntad política de quienes detentan el poder, de cambios importantes en las políticas económicas y del reconocimiento constitucional de los derechos y culturas indígenas.

El capítulo II, "Los derechos de los pueblos indígenas en Latinoamérica" plantea, desde la misma división de sus apartados, la cuestión arriba señalada: 1) El devenir del conflicto; 2) En busca del reconocimiento indígena; 3) Derechos humanos y derechos indígenas; 4) Multiculturalismo indígena en Latinoamérica; 5) Derechos indígenas en las constituciones; 6) Avances y limitaciones constitucionales.

El capítulo comienza con la presentación de algunos datos del Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas correspondientes a 1992. En ellos la población indígena se calcula en 300 millones de personas que conforman 5 000 pueblos, distribuidos en más de 70 países de los 180 aceptados por la ONU. Su magnitud, legado histórico, situación social y económica, relativa indefensión jurídica y estado de conflicto latente confieren una importancia mayúscula al estudio de la cuestión indígena, sobre todo si ésta se analiza a través del instrumento jurídico más importante de cada país.

Con base en estas circunstancias, el autor se propone revisar la condición jurídica de los pueblos indios en las constituciones de América Latina a partir del binomio constituido por la realidad multicultural y la práctica monoconstitucional de los derechos y del ejercicio del poder. Para él, los movimientos indios en Latinoamérica han dejado claro que el derecho dominante está rebasado por la realidad actual. El modelo de nación y la concepción de estado que dieron origen a las constituciones en América Latina no corresponden a los tiempos de hoy, en que las sociedades reclaman pluralismo, democracia, participación social y política, justicia y respeto a los derechos humanos. Es decir, la sociedad ha cuestionado el carácter monocultural y etnocéntrico de los estados nacionales, garantes y defensores de un solo proyecto excluyente de los demás y, de manera específica, de los pueblos indios.

Algo importante es que los movimientos indios contemporáneos también plantean sus derechos a partir de los instrumentos jurídicos internacionales. Las reivindicaciones de los nativos, en un nivel amplio, son las concernientes a los derechos humanos colectivos que trascienden, sin negarlos, los individuales: derecho a la diferencia, a la cultura e identidad, a la tierra, a la participación política, al territorio, a la libre determinación de los pueblos, a sus formas de organización social, a su cultura, al uso de sus lenguas y a la práctica de la medicina tradicional. En síntesis, a ser plenamente reconocidos como participantes en sus estados nacionales.

Así, nos encontramos con dos sistemas jurídicos contrapuestos: el "hegemónico", escrito, muy elaborado, legalmente establecido y válido a nivel internacional; el "subalterno", correspondiente a diversas culturas indígenas, caracterizado por su tradición oral, por ser de expresión inmediata y estar en relación directa con su entorno doméstico y comunitario "donde la costumbre es la ley". Sistemas contrapuestos no sólo por el modo en que han sido formulados sino porque, desde la óptica jurídica dominante, el derecho indígena no es derecho y sus prescripciones van, en algunos casos, en contra de

los derechos humanos; desde la óptica indígena la sola defensa de las declaraciones sobre derechos humanos es un problema debido a su esencia individualista, que se traduce en el desconocimiento de los derechos de los pueblos.

Parte de las controversias entre los pueblos indígenas y los gobiernos es la definición del término pueblo y la interpretación y alcances de la palabra autonomía. Esto se complica si consideramos que en Latinoamérica existen más de 40 millones de indígenas. En Bolivia, Guatemala, Perú y Ecuador más del 40% de la población es india, alrededor de 23.6 millones de nativos que constituyen 53% del total de la población indígena en América Latina. Sin embargo, México es el país con mayor población indígena, 12 millones, equivalente al 30% del total.

Al analizar cada país, se hace evidente la diversidad de la cuestión indígena, principalmente en lo concerniente a sus modos de relación territorial, tenencia de la tierra, movilidad social, actividades económicas, características demográficas, uso de las lenguas nativas, estructura jerárquica, tradiciones y reconocimiento jurídico en las constituciones y leyes estatales. En el texto que ahora nos ocupa, el autor presenta algunas características de los grupos indígenas en América Latina y analiza sus derechos en las constituciones de Bolivia, Perú, Ecuador, Guatemala, Nicaragua, Colombia y Venezuela, además de hacer mención de otros países como Brasil, Chile, Costa Rica, Panamá, Paraguay y México, país este último en donde encuentra una legislación avanzada en el estado de Oaxaca.

En el capítulo 3, "Sistema cultural-jurídico y sistema de cargos mazahuas", aborda las características particulares de su objeto de estudio. Para ello, divide la exposición en cinco apartados: 1) La variedad mazahua; 2) El sistema cultural-jurídico indígena; 3) Cargos y autoridad en los mazahuas; 4) Status e identidad en las mayordomías; 5) Resistencia cultural y sistema de cargos. En este capítulo el autor detalla las características sociodemográficas de México y del Estado de México, presenta algunas consideraciones teóricas y conceptuales sobre el sistema normativo indígena, retoma la controversia de su vinculación o alejamiento de los derechos humanos y analiza el sistema de cargos en la etnorregión mazahua.

Desde la época prehispánica, el actual Estado de México estuvo habitado por indígenas mazahuas, otomíes, matlazincas, tlahuicas y nahuas. Pocos son los estudios sobre la historia de los mazahuas, sin embargo, con base en los datos existentes, se puede pensar que fueron conquistados por los chichimecas de Xolotl, por lo que muchas de sus raíces socioculturales pertenecen a los toltecas-chichimecas.

En cuanto a la población hablante de lengua indígena, la entidad cuenta con 310 785 personas, lo que equivale al tres por ciento de la población estatal. Pero aunque en muchos grupos la gente ya no usa esta lengua, en su dinámica social y cultural sigue siendo indígena. Sus sistemas de creencias, normas y demás ideologías así lo confirman. Para el autor, los aspectos relacionados con esto, y específicamente con la autoridad, el control social y la aplicación de justicia, se pueden considerar como un "sistema cultural-jurídico subalterno" cuya matriz se encuentra en la visión del mundo indígena.

Dicho sistema se constituye, mantiene, modifica y transforma con base en la diferencia respecto de su "entorno", de la sociedad no india. Sin ella no habría autorreferencia, pues, como señala Sandoval Forero, apoyado en la teoría de Luhmann: "la conservación de los límites es la conservación del sistema". Esta organización no acepta, aunque tampoco desconoce, el sistema hegemónico del estado. Por lo tanto, el plano subalterno no alude al contenido ni a los valores del sistema indígena sino a su posición ante la generalidad nacional, al nivel en que se encuentra respecto de la cultura y el derecho dominantes, cuya norma básica o fundante es, precisamente, la Constitución.

Más adelante busca distinguir entre costumbres, usos y tradiciones. Conceptos que, de acuerdo con mi lectura, pueden definirse como: 1) acciones que por su utilidad práctica o eficacia ideológica son repetidas regularmente por la colectividad; 2) conductas que por su frecuencia pueden llegar a convertirse en conductas regulares; 3) costumbre arraigada y compartida socialmente. Elementos claves para entender el trabajo en su conjunto.

Posteriormente, profundiza en el estudio del sistema de cargos. Institución cívico-religiosa creada en la época colonial y considerada en la actualidad, particularmente en el área mesoamericana, como la institución de mayor relevancia sociocultural dentro de la organización social indígena. Se encarga de la organización y regulación de los cargos comunitarios, tanto de los político-administrativos que unen a la comunidad con las instituciones estatales en el marco del municipio (ayuntamiento constitucional), como de los cargos religiosos, asignados para la celebración de la fiesta del santo patrono.

También analiza el estatus e identidad de las mayordomías, la importancia secundaria del nivel económico de los indígenas respecto de su nivel social, la forma de repartir los gastos y el trabajo físico en las fiestas patronales así como su resistencia cultural a perder lo "propio". Sobre las características de sus sistemas de normas y sanciones señala que, de acuerdo con la gravedad de las faltas, éstas pueden ser sancionadas en el ámbito comunitario o trasladadas a la justicia municipal o estatal, lo que implica la pérdida de los derechos indígenas propios.

El último capítulo, "Modelos de mayordomías y autoridad", ejemplifica a través de doce casos lo que ha sido argumentado teóricamente: la diversidad de las prácticas, normas e ideologías de los indígenas del Estado de México. Al respecto, es importante señalar que la información de campo fue recopilada mediante entrevistas, observación directa y participante en distintos periodos comprendidos entre 1996 y 2000, con la ayuda de Claudia Reyes, Icela Gutiérrez y Luis Pérez.

Los doce casos analizados son: 1) El sistema de cargos en Almoloya de Juárez; 2) Usos y costumbres en el control del agua; 3) Mayordomías hereditarias; 4) Dualidad comunitaria: poder y autoridad; 5) Mayordomos o fiscales: autoridad en transición; 6) La sanción comunitaria; 7) El peregrinar de los mayordomos; 8) El nombramiento de los mayordomos; 9) La vara de mando; 10) Rotación de mayordomías; 11) La peregrinación; 12) San José, patrono de tres localidades.

Resulta imposible comentar aquí cada uno de los casos, razón por la cual invitamos a la lectura de este texto, que sin duda será enriquecida con los reportes de investigación presentados. En ellos no sólo se exponen las características sociodemográficas de las comunidades y las formas de ejercicio de la autoridad civil y religiosa sino también aspectos varios como las funciones de la mujer, lo relativo a la equidad de género, las condiciones económicas de los habitantes, los sistemas de sanciones, las aportaciones para las fiestas, el uso y pérdida de la lengua indígena, la importancia de los fiscales, entre otros.

En las "Notas conclusivas" el autor hace un balance de los derechos y culturas indígenas en las constituciones de América Latina. En este sentido, reconoce que en los últimos años han habido avances importantes aunque aún falta mucho por hacer ya que en varios países sólo se incorpora de manera retórica el reconocimiento de la multiculturalidad y de la diversidad étnica, negando simultáneamente los derechos indígenas mediante el no reconocimiento de su validez. Para el autor, el menosprecio del sistema cultural-jurídico indígena imposibilita la construcción de un nuevo modelo de sociedad basado en la pluralidad, tolerancia, respeto a la diferencia e inclusión real de todas las culturas y grupos étnicos que cohabitan los territorios de cada país.

El derecho de vivir en la diversidad es clave para la articulación de los dos sistemas jurídicos, en el entendido de que la reivindicación de los derechos indios debe partir del reconocimiento de sus autoridades, sistemas normativos y formas de organización social. Lo justo debe ser, según palabras del autor, dentro de una concepción humanista, la conciliación entre el derecho internacional humanitario y la sabiduría ancestral de los pueblos indígenas de América Latina, expresada en sus sistemas culturales-jurídicos. A fin de cuentas, el objetivo común es la búsqueda de condiciones de igualdad en la diversidad y de unidad en medio de la pluralidad.

El trabajo finaliza con la inclusión de dos anexos: 1) Guía para el levantamiento de información en campo; 2) Vocabulario mazahua relacionado con la normatividad, usos y costumbres, y la bibliografía. Este libro, como se puede apreciar, es actual, aborda un tema relativamente descuidado por la sociología y da otra dimensión a la cuestión indígena al valorar la inclusión de sus derechos como la posibilidad de construir una sociedad diferente basada en el respeto a la diferencia. No obstante, hay algunas cuestiones que desde mi punto de vista demeritan la calidad del trabajo, como la definición tardía de muchos de los conceptos, la ausencia de referencias a las fuentes de las cifras presentadas, el análisis poco desarrollado de la legislación mexicana, la disparidad en el estudio de los casos y el uso indistinto de gran cantidad de términos para referirse al derecho indígena. Sin embargo, aunque considero que estos aspectos deben ser corregidos en una edición posterior, este trabajo constituye una gran aportación en términos de la revaloración de la cuestión indígena.

John Horgan,
*El fin de la ciencia. Los límites del conocimiento
en el declive de la era científica,*
Ediciones Paidós Ibérica,
Barcelona, 1998, 351 pp.

Teófilo Reyes Coutourier*

John Horgan es colaborador asiduo de la importante revista *Scientific American* que difunde los avances de la ciencia entre amplias capas de la población estadounidense. En esa revista Horgan ha escrito los perfiles biográficos de importantes figuras de las ciencias "duras" de los Estados Unidos e Inglaterra.

En el verano de 1989, Horgan [1998] se planteó seriamente la posibilidad de que la ciencia, la ciencia pura, pudiera estar tocando a su fin y justamente ese mismo año el *College Gustavus Adolphus* de Minnesota organizó un simposio intitulado "¿El fin de la ciencia?". El planteamiento fundamental del simposio era que la ciencia como empeño unificado, universal y objetivo ha tocado fondo.

Stent, citado por Horgan, había afirmado que la ciencia como tal podría estar tocando a su fin, sencillamente por funcionar excelentemente, en su libro *The Coming of the Golden Age: A View of the End of Progress*, publicado en 1969, Stent sostenía que la ciencia —al igual que la tecnología, las artes y todas las disciplinas progresivas y acumulativas— estaba llegando a su fin. La ciencia avanza exponencialmente merced a un efecto de retroalimentación positiva; el conocimiento engendra más conocimiento, al igual que el poder engendra más poder.

Si existen límites para la ciencia, o barreras para su progreso ulterior, entonces la ciencia puede estar moviéndose a una velocidad increíble precisamente antes de toparse con dichas barreras. Cuanto más de prisa avance la ciencia más de prisa alcanzará sus límites definitivos e inevitables.

La ciencia no tiene más que unos cuantos siglos de vida, y sus logros más espectaculares se han producido en el último siglo.

Vista desde una perspectiva histórica, la era moderna, caracterizada por el rápido progreso científico y tecnológico, no parece ser una realidad permanente, sino una aberración, el producto de una singular convergencia de factores sociales, intelectuales y políticos.

* DEAS-INAH

En fin, la ciencia pura que construye el saber sobre qué somos y de dónde venimos, ha entrado ya en una era de rendimientos decrecientes.

Los investigadores ya han cartografiado la realidad física, que va desde el microcosmos de los *quarks* y los electrones al macrocosmos de los planetas, las estrellas y las galaxias. Los físicos han mostrado que toda la materia está gobernada por unas cuantas fuerzas básicas: la gravedad, el electromagnetismo y las fuerzas nucleares fuertes y débiles.

Los científicos también han conseguido hilvanar sus conocimientos hasta convertirlos en una impresionante, por no decir terriblemente detallada, narrativa sobre los orígenes del todo. El universo empezó a existir tras una colosal explosión que se produjo hace unos quince mil millones de años —cinco mil millones de años arriba o abajo: los astrónomos nunca se pondrán de acuerdo en cuanto a la cifra exacta—, y aún se está expandiendo hacia fuera. Hace unos cuatro mil quinientos millones de años, el *destritus* de una estrella en explosión, de una supernova, se condensó hasta el punto de producir nuestro sistema solar. En un determinado momento de los siguientes cientos de millones de años, por razones que tal vez nunca lleguemos a conocer, surgieron sobre la Tierra aún caliente unos organismos de una sola célula que transportaban una ingeniosa molécula llamada adn. Estos microbios adámicos dieron origen a través de la selección natural a una extraordinaria gama de criaturas más complejas, entre las que se incluía el *Homo sapiens*.

La ciencia tiene pocas probabilidades de aportar añadidos importantes al saber ya generado. En el futuro no habrá ninguna revelación de una magnitud comparable a las que nos regalaron Darwin o Einstein (o Watson o Crick).

La ciencia aplicada tiene todavía un brillante futuro por delante. Los científicos seguirán desarrollando nuevos materiales versátiles, ordenadores cada vez más rápidos y sofisticados, técnicas de ingeniería genética que nos harán más saludables, fuertes y longevos; y hasta —tal vez— reactores de fusión suministradores de energía barata con escasos efectos secundarios para el medio ambiente (aunque, dados los drásticos recortes presupuestarios en investigación, las perspectivas de dicha fusión parecen más sombrías que nunca). La cuestión que se plantea actualmente es la de saber si estos avances en las ciencias aplicadas aportarán alguna sorpresa, algún cambio revolucionario, a nuestros conocimientos básicos; si obligarán a los científicos a revisar el mapa que han trazado de nuestra creación cósmica y de la historia. Probablemente no. Las ciencias aplicadas de este siglo han tendido a reforzar, más que a desafiar, los paradigmas teóricos en vigor. Los láseres y los transistores confirman el poder de la mecánica cuántica, al igual que la ingeniería genética refuerza la fe en el modelo de evolución basado en el ADN.

Es claro que la ciencia como empeño social posee límites, citado por Horgan, Glass plantea que si la ciencia hubiera seguido creciendo al ritmo de las primeras décadas del siglo, pronto habría consumido todo el presupuesto del mundo industrializado. Esto resultó evidente con la decisión tomada en 1993 por el Congreso estadounidense al jubi-

lar al supercolisionador superconductor, el gigantesco acelerador de partículas que los físicos habían esperado que los propulsara más allá de los *quarks* y los electrones, y los introdujera en un ámbito más profundo del microespacio, todo ello por "exigua" cantidad de ocho mil millones de dólares.

Sin embargo, la ciencia seguirá formulándose nuevas preguntas. La mayor parte de estas serán triviales en cuanto a que referirán detalles que no afectarán a nuestra comprensión básica de la naturaleza.

Para Horgan, que expresa el sentir de los científicos estadounidenses e ingleses, la ciencia es únicamente aquella explicación matematizable que sea predictiva y que posibilite el control de los procesos de la naturaleza; por lo tanto, el único conocimiento al que pueda dársele ese tratamiento es el construido por las ciencias duras; en efecto, para los científicos duros, las ciencias sociales son en última instancia "crítica literaria" o literatura simplemente.

Edward Wilson, especialista en sociedades de insectos, desarrolló a principios de la década de los setenta un cuerpo teórico metodológico, que denominó sociobiología. [Wilson, 1975] En su obra planteó que la legalidad biológica que opera en el reino animal puede extenderse satisfactoriamente a las ciencias sociales. [Wilson, 1980] La sociobiología vista desde esta perspectiva es simplemente la extensión de la biología de la población y la teoría evolucionista para explicar las formas de organización social.

Así, la sociobiología es definida, como el estudio sistemático de la base biológica de todo comportamiento social y examina a la totalidad de las especies, incluyendo al hombre.

Los principios y bases teóricas de la sociobiología deben ser sometidas a pruebas objetivas o al rigor del razonamiento lógico. Y aquí es donde se inscribe en el marco general de las ciencias y específicamente en el campo de las denominadas ciencias duras.

Para Wilson, la sociología sólo sería una disciplina realmente científica si se sometiera al paradigma darwiniano, la guerra, la xenofobia, el dominio del macho y hasta nuestros ocasionales brotes del altruismo se podían entender como conductas de adaptación, fruto de nuestra primigenia compulsión a propagar nuestros genes.

Wilson y Lumsden, reconocían lo difícil que resultaba crear un retrato preciso de la interacción genética-cultura pero al mismo tiempo declaraban que la mejor manera de vencer esa dificultad era crear una rigurosa teoría matemática de la interacción que existe entre los genes y la cultura, esta teoría contendría un sistema de procesos abstractos interrelacionados, expresados en la medida de lo posible en forma de estructuras matemáticas explícitas que tradujeran dichos procesos al mundo real de la experiencia sensorial.

Wilson considera que las conclusiones que se sacan del modelo animal son válidas para toda especie social. En el hombre, la cultura sería un conjunto de comportamientos sociales que expresan tendencias adquiridas en el curso de la evolución biológica.

Horgan expresa su convencimiento sobre el fin de las ciencias a partir del análisis que realizó de cada una de ellas, en efecto, en el libro reseñado le dedica 33 páginas a

discutir el fin de la filosofía, 37 al análisis del fin de la física, al fin de la cosmología le dedica 27 páginas, a la biología evolucionista 33, al fin de la neurociencia 37 páginas, al fin de la complejidad 43, hasta arribar al fin de la ciencia máquina o la teología científica tema al que le dedica 15 páginas mientras que a las ciencias sociales o mejor dicho, al fin de la ciencia social le dedica tan sólo 19 páginas, 9 de ellas a analizar las posiciones "científicas" de la sociobiología y el resto para reseñar por un lado, la posición de Noam Chomsky y su crítica a la sociobiología y, por el otro, al antiprogreso de Clifford Geertz.

NOTA ACLARATORIA DEL DIRECTOR

Por medio de la presente informo a los lectores de Cuicuilco que, en carta del maestro Rodrigo Martínez Baracs, investigador de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, fechada el 11 de septiembre pasado, se me informó de la lamentable situación que transcribo a continuación:

Estimado José Luis:

Por medio de la presente cumplo con la penosa tarea de informarte de un plagio del que fui objeto por parte de un colega del INAH, Francisco Rivas Castro, quien en las páginas 14 a 22 de su artículo "Nuevos datos arqueológicos del culto a deidades femeninas y masculinas en los cerros del Tepeyac, Zacahuitzco y Yohualtecatl", publicado en Cuicuilco, VII:20, septiembre-diciembre de 2000, reproduce con leves modificaciones las páginas 64 a 68 y 111 de mi estudio "Tepeyac en la conquista: problemas historiográficos", publicado en Carmen Aguilera y Arturo Montero, coords., *Tepeyac. Estudios Históricos*, México, Universidad del Tepeyac, 2000. Se trata de un apartado sobre "El santuario", del cual Francisco Rivas retoma, además del texto, hasta el título y las notas a pie de página y de foto. . .

. . .Lo más importante es proscribir de manera clara este tipo de prácticas que lesionan la vida académica y las normas básicas de convivencia.

Te mando un saludo cordial.

Además de la carta, el maestro Martínez Baracs entregó copias de ambos artículos para sustentar lo argumentado.

Ante la delicadeza del problema y a sugerencia de algunos miembros del Consejo Editorial de Cuicuilco, turné ambos documentos a un especialista de reconocida trayectoria ética y académica, cuyo nombre omito por razones obvias, con el fin de que elaborara un dictamen sobre el caso. En carta fechada el 17 de septiembre pasado, el mencionado dictaminador argumentó lo siguiente:

Por este medio me permito responder a su solicitud de dictaminar los artículos artículo "Nuevos datos arqueológicos del culto a deidades femeninas y masculinas en los cerros del Tepeyac, Zacahuitzco y Yohualtecatl" y "Tepeyac en la conquista: problemas historiográficos", el primero publicado en la revista *Cuicuilco*, que Ud. Dirige, en el volumen 7, número 20, donde se encuentra el dossier sobre "Antropología e Historia del Guadalupanismo", con fecha de septiembre-diciembre del año 2000, y el segundo publicado en una compilación de textos *Tepeyac. Estudios históricos*, publicado por Carmen Aguilera e Ismael Arturo Montero García, publicado en el año 2000.

El texto "Tepeyac en la conquista de México" hace una recopilación bastante exhaustiva de los documentos que hablan sobre este cerro y las referencias a la apari-

ción de la Virgen de Guadalupe, desde la época prehispánica hasta bien entrado el siglo XVII. Trata de no construir opiniones, sino de mostrar los fundamentos documentales que pueden testimoniar la veracidad de las apariciones de este culto mariano, en los albores de la conquista de México.

El texto "Nuevos datos arqueológicos", como su nombre lo indica, busca destacar las evidencias arqueológicas sobre las esculturas de deidades femeninas presentes en los cerros circundantes al Tepeyac y establecer un vínculo entre esta evidencia arqueológica y el culto guadalupano.

En ambos documentos aparece un apartado de aproximadamente cinco cuartillas (26 párrafos en el "Tepeyac" y 24 en el "Nuevos datos") que son prácticamente idénticos. Pequeñas diferencias se pueden detectar entre uno y otro, que a veces son más una sutil modificación del estilo que de la sustancia, salvo que en "Nuevos datos" no aparecen dos párrafos que sí contiene el otro: el primero comienza con la frase "Una etimología posible de la diosa Cihuacoátl describe a esta pareja" y el siguiente "Noguez cuestiona la validez gramatical del nombre" y que son los párrafos ocho y nueve del artículo.

. . . Sorprende no sólo la semejanza en términos del texto, sino que la figura ocho del "Tepeyac" es la misma que la figura uno de "Nuevos datos".

En conclusión y, considerando la estructura general de los artículos, el autor de "Nuevos datos" toma de manera literal el apartado llamado "El santuario" del artículo "Tepeyac", para generar un marco histórico a la interpretación arqueológica, sin citar adecuadamente y de acuerdo con los cánones establecidos, más que por una referencia marginal al principio de su último párrafo, por lo que es factible considerarlo como un plagio de ese apartado.

Por último, el 18 de septiembre pasado recibí una carta del Arqlo. Francisco Rivas Castro, investigador de la Dirección de Estudios Arqueológicos del INAH, que también transcribo a continuación:

Por este conducto le informo que el Maestro Rodrigo Martínez Baracs, mediante llamada telefónica, me hizo notar que en mi artículo "Nuevos datos arqueológicos del culto a deidades femeninas y masculinas en los cerros del Tepeyac, Zacahuitzco y Yohualtecatl", publicado en la revista *Cuicuilco*, Nueva Epoca, Vol. 7, Número 20, Septiembre-Diciembre de 2000, se cita textualmente y sin la debida referencia varios párrafos de su artículo "Tepeyac en la conquista de México. Problemas historiográficos", publicado el 13 de marzo de 2000 en el libro *El Tepeyac, Estudios Históricos*.

Esta situación me ha preocupado sobre manera, pues efectivamente el Maestro Martínez Baracs tiene razón, pero jamás fue mi intención apropiarme de un trabajo que no me pertenece. Tal situación obedece a un imperdonable error de mi parte, al no revisar cuidadosamente el manuscrito que entregué a la revista que usted dirige y en el cual, en el apartado que corresponde al "Santuario del Tepeyac" (pp. 14-22), de-

bió aparecer el siguiente párrafo introductorio: "Toda la descripción del santuario del Tepeyac que se hace a continuación se toma del trabajo de Martínez Baracs [1999: 74-118]".

La observación que amablemente me hizo el Maestro Martínez Baracs me obligó a revisar detalladamente mi artículo, encontrando que también hay una errata importante en el apartado "Algunas connotaciones de observación del calendario del horizonte en el cerro de Zacahuitzco" pues al inicio del primer párrafo, enseguida que se indican los autores del texto, Doctor Jesús Galindo y el Arqueólogo Ismael Arturo Montero, debió aparecer un entrecorillado hasta el final de este primer párrafo.

Reconociendo que estas equivocaciones de mi parte han dado lugar a la justa molestia del Maestro Martínez Baracs, reitero que se trata en ambos casos de una imperdonable omisión de mi parte, pues los más de 50 artículos que he escrito hasta la fecha demuestran que siempre he dado el debido crédito y he sido respetuoso de las ideas y trabajos expuestos por otros autores. Por esta razón, pido a usted su intervención para que esta carta aclaratoria se publique en la revista que usted atinadamente dirige.

Como Director de Cuicuilco y como académico, lamento profundamente lo sucedido, y espero que la exposición detallada de los hechos permita esclarecer la situación, en aras lograr, como afirma Rodrigo Martínez, las normas necesarias para toda convivencia académica.

ATENTAMENTE

Dr. José Luis Vera Cortés
Director de Cuicuilco.

Revista Cuicuilco No. 22, se terminó de imprimir en diciembre de 2001, en los Talleres de Editorial Emahaia, S.A. de C.V. Av. Morelos Ote. No. 300, C.P. 50090 Tel.: 215-21-90, Toluca, Estado de México. El tiraje consta de 1000 ejemplares.

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., incluyendo 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 al final del texto.

Resumen

Se deberá poner al inicio del artículo y constará de 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 y 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.

**Escuela Nacional
de Antropología e Historia**

Dirección

Florencia Peña Saint-Martin

Subdirección de Extensión Académica

Edit Romero Hernández

Revista Cuicuilco

Director

José Luis Vera Cortés

Editores

Francisco Xavier Solé Zapatero y

Edit Romero Hernández

Coordinación Editorial

Belem Claro Alvarez

Asistente Editorial

Olivia Loveland López

Coordinadores del Dossier

Carmen Cuéllar Valcárcel

Abilio Vergara Figueroa

Cuicuilco

NUEVA ÉPOCA volumen 7, número 22, mayo-agosto, 2001

Ciudad, habitar, imaginar. Etnografía del espacio urbano

- *Mujer, vida cotidiana y vivienda: de la vecindad al conjunto habitacional*
- *Chapalita, una utopía de calidad de vida:
la construcción de las identidades urbanas en las grandes metrópolis*
- *El centro de Tlalpan: entre la transformación y la conservación*
- *El tianguis del Chopo: un espacio alternativo en la ciudad*
- *Al encuentro de la vida gay urbana*
- *Ámbito público y nuevas identidades homosexuales en la ciudad de México*
- *La memoria y el olvido: los cuerpos ausentes*
- *Recorridos barriales y la significación del territorio*

Miscelánea

- *Indigenismo y poética narrativa en la obra de José María Arguedas.
Análisis desde una perspectiva crítico-historiográfica*
- *La persecución de brujas en Europa y América
durante los siglos XVI y XVII: algunas diferencias*
- *Organización social y sistema de cargos en San Ildefonso Tultepec*
- *Gordon Childe en Egipto. La revolución urbana en la civilización sin ciudades*
- *Del beber y el tomar en Juchitán, Oaxaca*