

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**Identidades estigmatizadas y ciudades posmodernas.
Un estudio sobre el orgullo y la vergüenza como forma de
pertenencia: el caso de tres generaciones de jóvenes del
Barrio de Tepito.**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA

**P R E S E N T A:
ELISA MENDOZA CASTILLO**

ASESORA: MTRA. MARIA CONCEPCIÓN DELGADO PARRA

México, Ciudad Universitaria

junio de 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A la Universidad Nacional Autónoma de México,
espacio diverso, lugar de re-encuentro donde se forjó
mi espíritu vagabundo y el amor al conocimiento.*

AGRADECIMIENTOS

A la vida.

A todos aquellos que de manera imaginaria están presentes en este trabajo.

Al Barrio de Tepito, la Ciudad de México y Paris por haber generado en mi las emociones que me han unido a muchos “otros” que comparten identidades estigmatizadas.

A mi asesora, guía, consejera y amiga, María Concepción Delgado Parra a quien debo la entereza y los conocimientos que me permitieron ser alguien distinta. Gracias por mostrarme la belleza de lo complejo y lo cotidiano, por dejarme ver que la catarsis es vía de conocimiento. Implicarse y fragmentar fronteras, ser viajeros sin itinerarios fijos pero con compromisos bien establecidos.

A mi familia paterna, los Mendoza Ríos quienes crearon en mí la inquietud por lo humanístico a través de sus pláticas y experiencias diversas, sin ellos el interés por el Barrio de Tepito jamás hubiera existido. Gracias a mis abuelos Benjamín y Teresa, ustedes iniciaron esta historia y ahora nosotros la continuamos por caminos insospechados.

A mi familia materna, los Castillo Peralta pues a pesar de las adversidades siempre han estado conmigo y me han apoyado en mis locuras; gracias Luz, Beni, Isabel. Mis abuelos Benito y María que nunca han dejado de demostrarme cuanto me aman.

A mis padres quienes con su presencia y entusiasmo o con su ausencia e indiferencia hicieron posible mi desarrollo como universitaria. Aun los silencios más dolorosos me han enseñado a agradecer con humildad la vida que me han otorgado.

A mis hermanos Jacob y Uriel, compañeros de batallas cotidianas, cómplices; les debo las alegrías y también las diferencias que nos han unido más; les amo enormemente.

A mi compañero Florent, por amarme intensamente y hacerme re-conocer / re-connaître que podemos hacer de lo im-posible nuestro camino. Merci pour être avec moi et me montrer que les différences sont les choses les plus importantes pour comprendre l'autre. Merci pour me laisser grandir à ton côté.

A mis *hermanas* Gaby, Jande e Ireri, porque la vida cruzó nuestros caminos y nos ha permitido crecer juntas. Hemos hecho que la palabra *amistad* sea más que un barco frágil de papel. Compañeras de vagabundeo con las cuales he compartido experiencias y un sentimiento en común que nos fortalece y nos ha permitido salir airoso en los momentos más duros.

A mis colegas y amigos, Nuria, Lucio, Bernardo quienes a través de sus inquietudes, genialidad y extraordinarios trabajos han impulsado en mi el conocimiento. Siempre hemos de ser parte de la misma *masa-cuata*.

A mis sínodos por realizar lecturas distintas que aportaron elementos valiosos a este trabajo. Mtro Jorge Rodríguez Sánchez por ser uno de los profesores más importantes en mi formación, fundando en mi el interés por *lo juvenil*. Mtra. Claudia Bodek por iniciarme en el camino de la sociología comprensiva. Mtro. Héctor Rosales por creer en mi y apoyar mi trabajo desde tiempo atrás.

A la Mtra. Silvia Cabrera Nieto, pues me ha dado lecciones de vida inmensamente valiosas fuera de las aulas a través de su compromiso social y universitario.

A la tribu a quien debo aventuras pasadas, presentes y por-venir.

*Las prácticas silenciosas son ante todo orgánicas;
es decir, el enemigo tiene menos importancia que
el vínculo social que se deriva de ellas.*

Michel Maffesoli

INTRODUCCIÓN

Deambulando por los contextos de las identidades bravas, las ciudades posmodernas.....9
Re-conocer y re-nacer.....15
Re-conociendo a Tepito.....17
Las historias de marginalidad devenidas en exclusión.....20
Escapando a la estigmatización.....23
Las identidades bravas.....26
Jóvenes de Tepito.....29
Sobre los capítulos.....34
Entre la sociología y la literatura, apertura a las di-versiones.....44

Capítulo 1

El-mundo-de-las-almas-perdidas.....49
Preámbulo... al claroscuro de una dinámica.....49
El-mundo.....51

Capítulo 2

Las identidades bravas.....60
La construcción social del Estigma, Ser-bravo, el tepiteño como sujeto-sujetado.....63
a) El estigma y la anormalidad.....63
b) El reconocimiento de los estigmatizados.....65
c) El tepiteño como sujeto-sujetado.....70

<i>Los usos del estigma, La bravura, el tepiteño como persona</i>	72
a) La persona vs el sujeto-sujetado.....	73
b) La tragedia de la aceptación... una forma de socialidad.....	76

Capítulo 3

Jóvenes de Tepito, de <i>Los Hijos de Sánchez</i> a nuestros días	80
<i>Preparando el barco</i>	80
<i>Todos a bordo!!!!</i>	81
Tres muelles por abordar.....	82
Primer muelle a la vista... <i>En la capital, no sientas tristeza cuando mires atrás</i> ...82	
Segunda parada... <i>Ahí en la casa blanca... están los hijos de Sánchez</i>	86
Arribo por-venir... tercera parada... aunque no muy visible... <i>El Barrio Fragmentado</i>	94
Epilogo	100
<i>Tocando la puerta... La megalópolis: ciudad de los viajeros</i>	100
BIBLIOGRAFÍA	104

Introducción

*La rue assourdissante autour de moi hurlait.
Longue, mince, en grand deuil, douleur majestueuse,
Une femme passa, d'une main fastueuse
Soulevant, balançant le feston et l'ourlet ;*

*Agile et noble, avec sa jambe de statue.
Moi, je buvais, crispé comme un extravagant,
Dans son œil, ciel livide où germe l'ouragan,
La douceur qui fascine et le plaisir qui tue.*

*Un éclair...puis la nuit ! – Fugitive beauté
Dont le regard m'a fait soudainement renaître,
Ne te verrai-je plus que dans l'éternité ?*

*Ailleurs, bien loin d'ici ! trop tard ! jamais peut-être !
Car j'ignore où tu fuis, tu ne sais où je vais,
ô toi que j'eusse aimée, ô toi qui le savais !*

Charles Baudelaire

*¡Bella lucidez, que, más allá del juicio moral,
puede ver la sólida organicidad de un conjunto!*

Michel Maffesoli

Cuando la explicación racionalista sobre las identidades estigmatizadas no encuentra más caminos por recorrer, en la medida en que todo está dicho, clasificado, conceptuado, la presentación de las situaciones que apelan a lo sensible, y se desarrollan en un ambiente afectual, comienza a dar pequeños pasos hacia la comprensión de la existencia. Al describir una forma de vida se intenta mostrar su significación. En lugar de preguntar ¿qué es la estigmatización? ¿Por qué se produce? De manera intuitiva habría que plantearse ¿cómo un estigma crea lazos? ¿Cómo se presenta en la dinámica de lo cotidiano? Justamente la modernidad se caracterizó por determinar las causas de la estigmatización, se esforzó por decretar particularidades, otorgó lugares. Sin

embargo, actualmente es ineludible presenciar cómo un sentimiento de pertenencia a un estigma, paradójicamente permite el movimiento y la multiplicidad. Así, el siguiente trabajo se aproxima teórico y metodológicamente a las identidades estigmatizadas a partir de una visión intuitiva¹ del mundo contemporáneo, permitiendo retomar elementos hasta ahora marginados por la sociología en el proceso de conocimiento, lo sensible presente en la vida de todos los días, las emociones vividas colectivamente que fundamentan relaciones sociales, modos de vida, formas de ser y estar en el mundo, etcétera. Para comprender la dinámica de un objeto de estudio que no puede ser definido de hoy y para siempre, “el trabajo científico no sólo tiene necesidad de la imaginación, sino igualmente de la imaginación poética, ésta imaginación constantemente contenida se halla lo más cerca posible de la realidad en cuanto que ella ‘inventa según lo verdadero’”². De ahí la pertinencia del uso de la metáfora como palanca metodológica, ella permite presentar una sensibilidad específica sin que tenga que dar nombre, lugar y fecha. Asimismo, es el instrumento que indica la ambivalencia que se encuentra en la dinámica de los afectos, ayuda a desmenuzar lo no-dicho, lo oculto, las emociones que experimentamos en la vida cotidiana y que son vividas colectivamente. Es una forma alegórica de hablar de lo que está presente, de lo que nace sin agotarlo o encerrarlo definitivamente. Es una forma de epifanizar los fenómenos tal y como son, ella corresponde a un espíritu contemplativo que no pretende demostrar sino mostrar lo que es. Forma parte de un pensamiento vagabundo que acompaña a la vida cotidiana. Así, la metáfora paradójicamente no habla de un tiempo o un personaje en concreto, ella sólo acentúa una sensibilidad.

Comprendiendo que es menos importante dar cuenta del contenido, se retoman imágenes, recuerdos y encuentros, que son más fiables al aludir los símbolos que conforman un sentimiento de pertenencia. Hoy, la identidad estigmatizada de los habitantes del Barrio de Tepito rompe sus fronteras para dar

¹ MAFFESOLI, MICHEL (1996), *Elogio de la razón sensible*, Paidós, Barcelona, p 12.

² MAFFESOLI, MICHEL (1996), *Elogio de la razón sensible*, op cit, p 185.

lugar a las identificaciones múltiples, se abre paso entre verdades parciales, efímeras, contradictorias e imprevisibles. Así, el vínculo con las emociones permite hablar desde otro lugar, uno que se encuentra oculto e inasible a la racionalidad instrumental. Sentimiento paroxístico en la medida en que da forma a lo heterogéneo, permitiendo a cada uno ser lo que es dentro de un marco general.

La identificación al grupo estigmatizado puede constituirse desde emociones como el orgullo y la vergüenza, la ambivalencia y contradicción que las rige en la interacción de la vida cotidiana, rompe con la manía clasificatoria de una lógica de la equivalencia y del “deber-ser” vinculada al poder y la exclusión. Así la reflexión sobre el sentimiento de pertenencia al Barrio de Tepito a través de una lógica contradictorial³, abre una puerta para comprender cómo un estigma fundan un sentimiento paradójico de pertenencia, que da forma a lo heterogéneo, permitiendo a cada uno ser lo que es dentro de un marco general.

Deambulando por los contextos de las identidades bravas, las ciudades posmodernas.

En el siglo XXI, la Ciudad de México se presenta como lugar en perpetua ebullición; megalópolis que nunca descansa. Resultado de un inconmensurable crecimiento que comenzó durante los últimos años del siglo XIX, y que continuó durante los años cincuenta del siglo pasado a través de grandes oleadas migratorias formadas por todos aquellos que buscaban un porvenir distinto al que el campo podría darles, empujados por la figura del progreso de aquella ciudad de los palacios, dejaron la siembra y se instalaron en los muchos barrios que se habían constituido en torno al centro de la ciudad. Ya para la segunda mitad del siglo XX, en los años setenta, con la incorporación de las zonas metropolitanas y municipios del Estado de México, la Ciudad de México adquiere la imagen que actualmente sustenta. Hoy, millones de habitantes confluyen entre el tráfico, el metro, los centros comerciales, cines y estadios; compartiendo emociones, ruidos,

³ Noción de Gilbert Duran mencionada por Maffesoli. (Cfr. MAFFESOLI, MICHEL (1996), *Elogio de la razón sensible*, op cit, p 37.)

lores, y sensaciones momentáneas. Ciudad de paso que re-nueva las fronteras oficiales de los mapas por unas más porosas que permiten la coexistencia del movimiento físico ó imaginario de sus pobladores. En los últimos veinte años muchos de ellos decidieron salir del centro de la ciudad para trasladar su residencia hacia las zonas metropolitanas y municipios del Estado de México, no así sus lugares de trabajo. En términos culturales, esto ha significado la paulatina desaparición de los barrios tradicionales de esta ciudad, sobre todo los ubicados en el centro de la urbe, dado que el uso del suelo ha dejado de ser habitacional para convertirse en comercial, desplazando las casas por bodegas. Lo anterior, ha generado grandes transformaciones culturales, hoy “la Ciudad de México se ha expandido, fragmentado y, al mismo tiempo, multiplicado por sí misma. Ella no constituye ya un lugar de identidad, ni relacional ni histórico [...] La capital del país es, ahora, un mundo prometido a lo individual, lo provisional, lo efímero”⁴.

Actualmente, la fusión entre espacio e identidad, relación lógica para la modernidad, se difumina. En dicha lógica, pertenecer a un espacio determinado constituía *a priori* las características, las cualidades, y diferencias de un individuo, al mismo tiempo que le confería *a posteriori* una función en un grupo estable⁵. Hoy nos enfrentamos a la pérdida del territorio como único referente de identidad cultural, ésta se ha visto favorecida por el proceso de globalización, que pretende conseguir la homogenización mundial a través de procesos económicos, tecnológicos y culturales. Pero la globalización no es un proceso lineal ni está

⁴ WALDMAN, M, GILDA (1998) "Reflexiones en torno a una realidad casi inexistente: La literatura sobre la ciudad de México en la década de los noventa", en: *Acta Sociológica* 22, enero-abril de 1998. FCPyS, UNAM, México, p 91.

⁵ Esta reflexión se hace con base en la distinción que Michel Maffesoli hace entre individuo y persona. Para Maffesoli la diferencia entre la lógica de la identidad y la lógica de la identificación es fundamental para comprender las nuevas formas de socialidad que se reflejan en el tribalismo contemporáneo, es decir, todas aquellas formas que permiten a las personas el hoy día el ser-y-estar juntos. La lógica de la identidad designa individuos y la lógica de la identificación personas. "El individuo es libre, contrata y se inscribe en el marco de relaciones igualitarias. Esto es lo que va a servir de base al proyecto o, mejor, a la exactitud pro-yectiva (es decir, política). Por el contrario, la persona es tributaria de los demás, acepta un dato social y se inscribe en un conjunto orgánico. En dos palabras se puede decir que el individuo tiene una función, y la persona un papel o rol que jugar". El individuo correspondería a una clase, una categoría, a una finalidad, es parte de un cometido histórico, por ejemplo el proletariado que mantiene una serie de acciones contractuales y racionales. La persona corresponde a la teatralidad que es el mundo social, y se conjuga en torno a una sensibilidad común. (Cfr. MAFFESOLI MICHEL (2000) *El tiempo de las tribus, el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Siglo XXI, México, p 42).

exento de tensiones, aunque crea, sin duda, una conciencia global en el ámbito socio-cultural, al mismo tiempo que unifica y fragmenta, genera diversas concepciones del mundo⁶. En ese sentido, existe un proceso de ruptura con las identidades asociadas al territorio, como las identidades nacionales y para fines de esta investigación, con las identidades barriales. “La reordenación del espacio urbano se ha traducido en una nueva geografía en la cual los habitantes de la megaurbe ya no se reconocen en ella. Las calles ya no son espacios comunales, sino espacios de apropiación excluyentes”⁷. De tal forma, los vínculos que asociaban a los individuos a un espacio territorial que les confería una identidad, una pertenencia, hoy, ya no responden a ese cometido.

La identidad atribuida a un espacio (en este caso territorial) responde a la formación de identidades univocas e inmóviles producto de la modernidad, ellas muestran lo que Foucault denominó ‘confinamiento domiciliario’, el etiquetamiento identitario otorgado por los aparatos del poder. Él explicó que la finalidad de la sociedad panóptica era ubicar y clasificar a los individuos para controlarlos otorgando un lugar para cada quien y, por lo tanto, dejando a cada quien en su lugar; la inmovilidad eterna.⁸

Al mismo tiempo, siguiendo a Berger y Lukmann⁹, considero que la clasificación de los individuos, en términos del confinamiento domiciliario, no sería posible si ésta no estuviera relacionada con aquella que se presenta en la vida cotidiana, donde se aprehende al Otro a través de esquemas tipificadores que permiten llevar a cabo la interacción, accediendo a ‘lo que el Otro es’ de manera continua y pre-reflexiva. La tipificación generaliza las características y las actitudes de las personas volviéndolas anónimas. Así, tanto las prácticas de reconocimiento científico como la tipificación en la vida cotidiana corresponderían a una relación

⁶ DELGADO PARRA, Ma. CONCEPCIÓN (2002), *Una imposible vuelta a casa. Identidades nómadas y múltiples. Tres estudios de caso en la literatura poscolonial. Tahar Ben Jelloun, V.S Naipaul, Timothy Mo*. Tesis Maestría (Maestría en estudios Políticos y Sociales) FCPyS UNAM. México, p 7.

⁷ WALDMAN, op cit, p 91.

⁸ FOUCAULT, MICHEL (2003), *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa. Barcelona, p 93-102.

⁹ BERGER, PETER L. y LUCKMANN THOMAS (1997), *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.

de complementariedad¹⁰, es decir, son dos circunstancias que constituyen una relación, no mantienen una jerarquización entre ellas, en tanto que no hay un 'comienzo originario'. Poco valdría hacer la pregunta sobre ¿qué es primero? ¿la tipificación en la vida cotidiana?, ¿las prácticas de reconocimiento científico? Aquí apelo a comprender que ninguna de las dos, ambas son coexistentes y complementarias, no se puede explicar la una sin relación a la otra y viceversa. El caso de la identidad tepiteña en tanto identidad estigmatizada se inscribe en dicha relación, justamente los espacios disciplinarios en los que se ha visto inscrito históricamente el barrio de Tepito desde su conformación como barrio de indios y posteriormente como barrio marginal, son los que han permitido la complementariedad entre la tipificación en la vida cotidiana y el reconocimiento científico producir la distinción¹¹ normal / anormal que legitima la exclusión a través de la construcción simbólica del estigma.

Por otro lado, lo que hoy emerge, en palabras de Maffesoli es "el deseo de quebrantar el enclaustramiento y la confinación domiciliaria, características de la modernidad, constituyen toda una nueva búsqueda del Grial, reactivando al mismo tiempo la dinámica del exilio y la de la re-integración"¹². Las identidades estigmatizadas como forma de enclaustramiento, vuelven al individuo un preso y a su identidad una cárcel. La identidad estigmatizada otorga un lugar y una función,

¹⁰ La idea de la complementariedad es rescatada de la teoría cuántica de Niels Bohr por Rodrigo Jokisch, para él dos afirmaciones son complementarias cuando no pueden ser decididas simultáneamente. "¿Qué es entonces el núcleo de una relación semántica complementaria? "Primero, se trata con ello siempre de dos circunstancias que se refieren la una a la otra. Segundo, con ello son complementarias cuando son coexistentes: para entender de qué se trata en la primera circunstancia, se debe consultar la segunda circunstancia, pero para entender también esta segunda circunstancia, se debe consultar nuevamente la primera circunstancia. Con otras palabras, se deben relacionar mutuamente. Tercero, las circunstancias se excluyen en el sentido que dos cosas que pertenecen juntos, no se pueden presentar juntos. Por lo tanto, no se puede decidir o disponer de ambas circunstancias simultáneamente. (Cfr. JOKISCH RODRIGO [2000], *Metodología de las Distinciones*, UNAM, México, p 221)

¹¹ En torno a la distinción como palanca metodológica, rescato la metodología de las distinciones propuesta por Rodrigo Jockish, con ella es posible comprender cómo la identidad cultural estigmatizada es producto de una estilización binaria del mundo, antes se había marcado la distinción normal / anormal. Sin embargo, para definir lo normal hay que apelar a lo anormal y viceversa. De tal forma que "una cosa es segura: la unidad no se puede comprender sin la distinción, no obstante, a la inversa, sin la distinción permanece en la oscuridad la operación de la unidad". (Cfr. JOKISCH, RODRIGO [2000], *Metodología de las Distinciones*. UNAM. México, p 44)

¹² MAFFESOLI, MICHEL (2004), *Del Nomadismo Vagabundeos iniciáticos*. FCE, México, p 18.

responde a lo único, lo estable, lo homogéneo. De igual forma, ¿podríamos decir que las identidades estigmatizadas buscan quebrantar su reclusión?

Si bien el movimiento físico o virtual de los individuos es lo que caracteriza a las grandes ciudades contemporáneas, como apunta Delgado, la metáfora del movimiento no sólo evidencia la dificultad para pensar en identidades nacionales o culturales unívocas, sino que sugiere la posibilidad del encuentro con lenguajes, memorias, historias, culturas y diversidades que desprenden a la identidad de vínculos fijos en los cuales descansar eternamente¹³. De esta manera, tanto las fronteras geográficas, como el tiempo y el espacio, dejan de ser limitantes para las identidades, dando paso a la multiplicidad de las identificaciones¹⁴. Aquí es posible unirse, codearse con el otro a través de un 'sentimiento de pertenencia', un reconocimiento mutuo que se constituye en la interacción, o bien, su reverso, es decir, la no-identificación, la indiferencia, la no-organización. Al difuminarse la función contractual del individuo, los movimientos sociales barriales que habían tenido una gran fuerza con base en su identidad hoy se fragmentan. La organización para luchar por la vivienda y los servicios que habían caracterizado a los tepiteños durante el siglo XX¹⁵, actualmente no puede contrarrestar los embates de la indiferencia vecinal ante la compra y venta de las viviendas por comerciantes extranjeros.

Así, el movimiento paradójico del *arraigo dinámico* definido como aquel donde "se pertenece por entero a determinado lugar, pero nunca de manera definitiva,"¹⁶ podría abrir una puerta para comprender la complementariedad que supone un estigma que une y fragmenta a la vez. Forma de pertenencia múltiple y evanescente a un espacio que se constituye con un estigma que es construcción

¹³ DELGADO PARRA, Ma. CONCEPCIÓN (2002), *Una imposible vuelta a casa...* op cit, p 12.

¹⁴ Sobre la lógica de la identificación en la posmodernidad ver nota 3.

¹⁵ DOMÍNGUEZ REYES GUADALUPE, ROSAS MANTECON ANA (1993) *Los usos de la identidad barrial: una mirada antropológica a la lucha por la vivienda, Tepito 1970-1984*. UAM-Unidad Iztapalapa. México.

¹⁶ MAFFESOLI MICHEL (2000) "Identidad e identificación en las sociedades contemporáneas" en: *El reverso de las diferencias, identidad y política*. Benjamín Arditi (comp.) Editorial Nueva Sociedad, Venezuela, p 41.

social en tanto producto cultural, y, a la vez, *arte de hacer*¹⁷, posibilidad de uso y consumo, por tanto re-creación que instaaura pluralidad y creatividad.

Nos encontramos frente a mecanismos de fragmentación del campo cultural, donde las fronteras entre las identidades se han vuelto porosas, como señala Maffesoli:

Si la modernidad se caracteriza por señalar residencia–pertenecemos a una profesión, un sexo, una ideología, una clase; en pocas palabras, cada cual tiene una identidad y una dirección, cuyo conjunto determina un social racional, mecánico y finalizado– resulta curioso constatar que la socialidad contemporánea es mucho más confusa, heterogénea y móvil. La indiferencia sexual, el sincretismo ideológico y la movilidad profesional delimitan un nuevo espíritu de la época, en función de la cual debe considerarse el carácter giróvago (deambular dentro de un círculo) de las tribus posmodernas. La ciudad posmoderna no se rige por un ritmo nocturno–diurno de funciones bien delimitadas, sino que, por el contrario, está en perpetua ebullición¹⁸.

Así, de manera conflictual¹⁹, en términos simmelianos, logran articularse nuevas formas entre el bombardeo visual de imágenes globalizantes, con aquellas instancias locales en las que se reconstruyen conflictos propios, memorias colectivas e identidades particulares. Esto da como resultado un sinnúmero de mutaciones culturales, cuyos signos más visibles se expresan en los nuevos

¹⁷ CERTEAU, MICHEL DE (1996), *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana, México, p 35.

¹⁸ MAFFESOLI, MICHEL (2000) “Identidad e identificación en las sociedades contemporáneas” en: *El reverso de las diferencias, identidad y política*. p, 42.

¹⁹ Simmel plantea la noción de conflicto como parte integrante de la sociedad, aquel no remite a un accidente, a la anormalidad, es decir, a lo disfuncional, por el contrario, permite el equilibrio y la continuidad. De tal forma, simpatía y hostilidad acompañan la historia de la humanidad, idea paradójica que permite no establecer generalizaciones, formas culturales que sean definitivas, por otro lado, el conflicto da lugar a la libertad intersticial, es decir, aquella lucha contradictoria en la que la humanidad intenta preservar las formas creadas, pero que a fuerza de hacerlo inyecta pluralidad y movilidad. Así, puede ser comprendida la idea de tensión entre dos aspectos en términos de la creación de nuevas formas múltiples y evanescentes. (Cfr. SIMMEL, GEORGE [1995], *Le Conflit*. Éditions Circé, Paris, p 8).

posicionamientos, identificaciones²⁰, y diversidad cultural, articulación entre lo tradicional y lo moderno, representaciones y apropiaciones simbólicas. “Hablamos de una vivencia de cercana-lejanía con lo global y de una proximidad-distancia con lo local, se trata de lo que llamaríamos una ‘mudanza territorializada’²¹. De tal forma, las identidades barriales, y aun más, las estigmatizadas, han roto sus fronteras y al parecer tratan de quebrantar su confinación eterna.

Re-conocer y re-nacer

En esta ciudad, que hoy se encuentra prometida a lo múltiple, se inscribe el antiguo Barrio de Tepito y sus identidades estigmatizadas, tema que ha despertado curiosidad dada la atribución social referida a la violencia, delincuencia, narcotráfico, vinculada a sus habitantes. Sin embargo, Tepito es más que eso, tratando de resistir a los análisis de ‘la era de los espectáculos’²², puedo decir que también es un barrio tradicional que convive en el proceso de megalopolización de la ciudad y la expansión del comercio informal: sus calles plagadas de basura y miles de compradores que apretujan los cuerpos entre sí; miradas concentradas en aparadores gigantes de hierro; estructuras que muestran las últimas novedades del gran mercado mundial, desde los éxitos musicales de los artistas de moda, películas, pornografía, playeras, pantalones, vestidos y tenis que asemejándose a los “originales” tratan de reducir las diferencias; despliegan el escenario idóneo para la re-presentación teatral de las identificaciones múltiples.

Un poco más adentro de estas fronteras imaginarias –Tepito no existe en la demarcación oficial de un mapa– encuentro una calle donde algunos personajes del barrio hace su aparición. Una mujer sale de lo que antes era una vecindad que después de ser demolida fue reconstruida como una pequeña unidad habitacional. Un conjunto de hombres y mujeres de mediana edad, harapientos algunos, otros

²⁰ LOBETO, CLAUDIO, *Acciones y Representaciones en los espacios urbanos*. 1er Congreso Virtual de Antropología y Arqueología. Ciberespacio, octubre de 1998
Organiza: Equipo NayA. <http://www.naya.org.ar/congreso>

²¹ MAFFESOLI, MICHEL (2004), *Del Nomadismo Vagabundeos iniciáticos*, op cit, p 5.

²² Frase de Hermann Hesse citada por Maffesoli. (Cfr. MAFFESOLI, MICHEL (2004), *Del Nomadismo Vagabundeos iniciáticos*, FCE, México)

tantos “normales” se acercan a ella de manera estrepitosa tratan de arrebatarse lo que trae en las manos, un empaque de pastillas. Las manos desesperadas arremeten contra la mujer. Su mirada encuentra la mía –¿cuántos quieres?– me dice. Sigo mi curso, levanto el rostro y encuentro frente a mí el nombre de la calle *Libertad*, ¿acaso es éste el *Lado Oscuro de Tepito*²³? ¿En dónde quedó el barrio contado por los abuelos? La necesidad racional por encontrarlo me reduce a nostálgicas visiones que encierran mi ejercicio de reflexión sobre el aquí y el ahora. Por eso, no trato ni de encontrar ni de reconocer a los tepiteños, querer ser vocera del “Otro” es negarle el derecho a su propia alteridad. Sujeto y objeto, observador y observado²⁴, han permanecido separados por un anhelo de objetividad, por un ingenuo deseo de trascendencia, por una inútil búsqueda de asepsia ideológica y política.²⁵ Por tanto, intuitivamente asumo que su historia es también la mía y la de otros, ¿de qué historia hablo?, de aquella que permite a los grupos estigmatizados compartir el estar-juntos, aunque sea por momentos fugaces; de esa *centralidad subterránea*²⁶ que conforma un sentimiento de pertenencia para hacer frente a la exclusión. Esta historia *no-dicha* se funda en las emociones del marginado, en la historia de la vergüenza y el orgullo, del placer y el dolor; de ser reconocido por otros como diferente.

Por tanto, antes que demostrar y reconocer a los tepiteños como sujetos-sujetados a un estigma, una sociología afectuosa²⁷, intuitiva permitiría el re-

²³ Retomo la frase del título del libro con el mismo nombre. Si bien los autores de este libro muestran imágenes y personajes cotidianos del barrio como elementos “oscuros” en tanto no conocidos, o no mostrados en los medios de comunicación, considero que caen en un ejercicio nostálgico que finalmente acaba por juzgar el presente y ponderar el pasado como el mejor momento de Tepito. (Cfr. VÁSQUEZ URIBE, EDUARDO (compilador) (2000) *El Lado Oscuro de Tepito...su cultura y otros textos que hablan de cómo los sueños, cicatrices y cursilerías se viven en él y otros barrios de tentación en esta ciudad de arrepentimiento; contados por las trastocadas mentes de sus habitantes* [S.N.] México)

²⁴ En la página 37 se explica con mayor profundidad la manera en que se realizó el proceso de observación del Barrio de Tepito.

²⁵ GALLARDO IBÁÑEZ, FRANCISCO (1995) “Antropología: Egocéntricos, ventrículos y confesos”, en: *Antropología Cruzando a través (desde el otro lado)* Fondo Matta, Museo Chileno de Arte Precolombino, p 36.

²⁶ La centralidad subterránea remite a la serie de emociones que se viven en común, y que nos unen a otros; a partir de las cuales se funda un vitalismo poderoso, una experiencia “ex-táctica” que funda el estar-juntos; un ethos comunitario que remite a una subjetividad común o a una pasión compartida. (Cfr. MAFFESOLI, MICHEL (2000), *El tiempo de las tribus, el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Siglo XXI, México)

²⁷ MAFFESOLI, MICHEL (1996), *Elogio de la razón sensible*, Paidós, Barcelona, p 12.

conocerse en ellos; “reconocer” remite a clasificar, a catalogar, en resumen, a la lógica de la identidad estratificante, racional, en ese sentido, se vuelve limitante, pues no logra dar cuenta de elementos que finalmente fundan el estar-juntos. El re-conocernos permite, por un lado, entrar al juego de la “catarsis intelectual”, de rodar cuesta abajo, de apreciar las inseguridades y relativizar convicciones²⁸, para poder dar cuenta de lo *no-dicho*, de lo oculto, *de la centralidad subterránea*, del actor sentiente²⁹. Y por otro lado, apelando al significado del verbo reconocer en francés, el re-nacer, (*reconnaître*)³⁰, es posible asir el constante estado naciente de las emociones y sensaciones que construyen la identidad cultural múltiple y móvil de los tepiteños.

Re-conociendo a Tepito...

Los habitantes del barrio han sido partícipes de una historia de marginalidad y exclusión desde tiempos prehispánicos. Esto permitió la construcción de un modo de vida³¹, una forma de ser-estar y sentir en el mundo, en concreto, identificaciones culturales inscritas alrededor de un estigma vinculado a la exclusión y la marginalidad. Estigma que hoy día se fragmenta, se rompe, para salir del enclaustramiento y la confinación domiciliaria.

²⁸ GALLARDO IBÁÑEZ, op cit, p 38.

²⁹ La noción de actor sentiente es retomada de Eduardo Bericat Alastuey. Él explica que los universos simbólicos de los individuos no sólo pueden estar compuestos de ideas o cognociones sino también de valores y emociones que se determinan y construyen en el proceso de interacción social. (Cfr. BERICAT ALASTUEY, EDUARDO [2000]. *La sociología de la emoción y la emoción en la sociología*. Universidad de Málaga. Departamento de Sociología, papers 62, pp. 145 –176).

³⁰ Para Maffesoli la palabra conocimiento (*connaissance*), etimológicamente significa (cum- nacer) nacer-con ‘*naître-avec*’. Igualmente se podría decir que re-conocer expresa el re-nacer-con (*re-naître-avec*) aquello que se estudia. (Cfr. MAFFESOLI, MICHEL (1996) *Elogio de la razón sensible*, op cit, p 88.)

³¹ Al igual que Alicia Lindón, entiendo por modo de vida un conjunto de prácticas y representaciones articuladas a una red, la trama de la vida cotidiana que se constituye frente a las condiciones de vida que resultan de los distintos procesos históricos que cruzan la vida de los individuos. (Cfr. Lindón Alicia, [2001], “De la vida cotidiana a los modos de vida”, en: *Cultura y territorio. Identidad y modos de vida*, Elsa Patiño y Jaime Castillo [comp.], Universidad Autónoma de Puebla-Editorial de la RNIU, México, pp. 15-28).

Por ello, es importante hacer un somero recorrido histórico para identificar el espacio que ocupa el barrio de Tepito en la historia prehispánica y su vinculación con el presente.

Tepito está ubicado en los antiguos calpullis de: Atenatitlan, Mecamalinco, Teocaltitlan, Apohuacán, Tecpoticatitlan y Atenatitech, pertenecientes todos ellos a la parte norte de Tenochtitlan y en concreto a Tlatelolco, en éste último se llevaban a cabo intercambios comerciales, el mercado ubicado en este lugar era de suma importancia para la época. Se debe destacar que a diferencia de otros barrios que también se conformaron durante este periodo, el de Tepito siempre se caracterizó por su vínculo directo con el comercio en las calles³².

Durante el periodo de la Conquista, los habitantes de este territorio sufrieron las mismas acciones atroces a las que fueron sometidos el resto de la población de Tenochtitlan, padecieron el genocidio, las epidemias, las imposiciones de tradiciones, etcétera.³³

La traza de la ciudad colonial dejó fuera a un gran número de zonas indígenas, principalmente porque la nueva organización social, política y urbanística correspondía a los elementos de la ciudad renacentista basada en la oposición: barbarie/civilización. Se llevó a cabo la centralización del poder político-administrativo en torno al primer cuadro de la ciudad. Al mismo tiempo el sistema de castas legitimaba la absorción de población europea hacia el centro y la expulsión de los indígenas de este territorio. Así, la exclusión de este grupo no sólo se dio en términos económicos y políticos sino también simbólicos.³⁴

En el periodo que corresponde al movimiento de Independencia y a hasta la Reforma, la influencia del pensamiento liberal dio pauta a una serie de

³² GRISALES RAMÍREZ, NATALIA (2003) *Barrio y barrialidad en la Ciudad de México el caso de Tepito*. Tesis de maestría en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

³³ Existe un elemento en este periodo que llama la atención, el lugar en el que fue tomado prisionero Cuahutémoc es la actual iglesia de la Conchita ubicada dentro del barrio de Tepito, el lugar en ese entonces se llamaba Tequipehuacan y significa "Lugar donde comenzó la esclavitud". (Cfr. ROSALES AYALA, S. HÉCTOR [1991], *Tepito ¿Barrio Vivo?*, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. Cuernavaca.)

³⁴ Tepito al igual que otros barrios populares que tuvieron su origen a partir de la traza de la ciudad colonial, compartieron un sistema de exclusión simbólico referido a su composición étnica mayoritariamente indígena. (Cfr. ROSETE HERNÁNDEZ, DANIEL. "De la vecindad al conjunto habitacional. Etnografía del cambio social en un vecindario de la Ciudad de México", en: *Acta Sociológica* 34, enero-abril de 2002. FCPyS. UNAM).

transformaciones en torno a la secularización y centralización del gobierno. “En 1858 comienza a estructurarse el sector norte de la ciudad, dando origen a la colonia Violante, un conjunto desordenado de jacales que se caracterizaba por sus problemas de servicios”.³⁵ Es durante el Porfiriato cuando se lleva a cabo un proceso de modernización de la Ciudad de México. En tanto que la colonia Violante se transforma en la colonia de la Bolsa (actual territorio de Tepito), aquella se pobló con las primeras migraciones a este lugar, los arrieros que realizaban sus viajes a la Ciudad de México al ver que ahí se estaba gestando un desarrollo económico importante decidieron quedarse y adaptar los mesones como vecindades. Las segundas migraciones de vital importancia hacia este territorio se dan con el movimiento revolucionario, muchas familias que huían del terror generado por la Revolución encontraron un lugar para vivir en la desafortunada colonia de la Bolsa, como la nombro Mariano Azuela en *La Malhora*³⁶, “la población que la conformaba era de una gran diversidad, podían encontrarse desde indígenas despojados, migrantes, aventureros, prostitutas, maleantes, obreros, pícaros, vagos, artesanos, obreros, maestros, boticarios y tenderos”³⁷.

En los años treinta del siglo XX, la Ciudad de México recibió las migraciones rurales más importantes de toda su historia³⁸ y, como era de esperarse, la colonia de la Bolsa recibió a un gran número de ellos, la mayoría con origen del Bajío³⁹ y con un grado de especialización muy bajo, era mano de obra no calificada, lo cual dio pauta a que los oficios como la zapatería y la tabalería se incrementaran considerablemente⁴⁰. Estos elementos permiten observar que los habitantes de este territorio han estado inscritos en procesos excluyentes no sólo en términos económicos y políticos sino también simbólicos.

³⁵ DOMÍNGUEZ y ROSAS, op cit, p 33.

³⁶ AZUELA, MARIANO (1974), *La Malhora*, en: 3 novelas de Mariano Azuela, FCE, México.

³⁷ ROSALES AYALA, S. HÉCTOR, op cit, p 44.

³⁸ CONTRERAS, ENRIQUE (1978), *Estratificación y movilidad social en la ciudad de México*. Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM, p 57.

³⁹ STERN, CLAUDIO y DE OLIVEIRA, ORLANDINA (1975), Migraciones a la Ciudad de México: orígenes y tendencias por tipos de zonas. COLMEX, México, p, 3.

⁴⁰ DE OLIVEIRA, ORLANDINA (1976), *Migraciones y absorción de mano de obra en la Ciudad de México*. Centro de estudios sociológicos del Colegio de México, México, p 3-20)

Las historias de marginalidad devenidas en exclusión

Vivir en el Barrio de Tepito ha implicado históricamente la construcción de un sentido de pertenencia, una identidad a partir de elementos simbólicos vinculados a la noción de marginalidad. A pesar de los antecedentes mostrados, trataré de evadir aquellas visiones que definen la marginalidad a partir solamente de la ausencia de un rol económico articulado con el sistema de producción industrial, donde se define que “el factor determinante de la existencia de los marginados es la condición de inseguridad crónica del empleo y de ingresos”⁴¹. Si bien la marginalidad de algunos individuos está vinculada directamente con el ámbito económico, ello no significa que sea la única manera de explicar dicha condición. De acuerdo con Foucault las relaciones entre los individuos, en tanto relaciones de poder⁴², se rigen bajo *juegos de exclusión*⁴³. A través de ellos es posible conformar sujetos. Un sujeto es aquel que “está sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete”⁴⁴.

Los *juegos de exclusión* son algo que está presente durante toda la vida de los individuos, de hecho, son parte fundamental de su socialización; se presentan como una especie de entrenamiento para la vida, a través de estos juegos se enseña a los individuos que siempre se puede ser excluido de algún ámbito, al mismo tiempo que se enseña a excluir. En todos los juegos existen tanto chivos expiatorios como actos punitivos. De tal forma, toda relación entre individuos llega

⁴¹ ADLER DE LOMNITZ, LARISSA (1977), *¿Cómo sobreviven los marginados?* Siglo XXI Editores, México, p 17.

⁴² Al igual que Foucault entiendo que la relación de poder “Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuales: incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto; con todo, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Un conjunto de acciones sobre otras acciones. (Cfr. FOUCAULT, MICHEL (1998) “El sujeto y el poder” en: *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Dreyfus, Herbert y Rabinon (comps.). Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, p 238).

⁴³ Curso de Sociología Contemporánea, Sociología 8º semestre (2004-2) impartida por el Dr. Luis Eduardo Gómez. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. México.

⁴⁴ FOUCAULT, MICHEL (1998) “El sujeto y el poder”, op cit, p 231.

a conformarse como una relación de poder. Hasta en los juegos más simples de la infancia existe una figura de la víctima.⁴⁵ De esa manera el ejercicio del poder se lleva a cabo, los juegos de exclusión logran “conducir conductas”, logran conformar sujetos, de manera silenciosa y sobre la vida cotidiana “clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben de reconocer en ellos”⁴⁶ Así, excluidos y marginados, llegan a ser en la sociedad moderna sinónimo de indeseables, insensatos, locos, desocupados, delincuentes, y son, ante todo, elementos que alteran los fines fundamentales de la sociedad capitalista: la producción y consumo. En el mundo moderno llegar a conformar individuos productivos y útiles es la finalidad de las instituciones de secuestro descritas en la sociedad panóptica desarrollada por Foucault, donde lo que importa es “la transformación de la fuerza del tiempo y la fuerza de trabajo y su integración en la producción. Que el tiempo de la vida se convierta en tiempo de trabajo, que éste a su vez se transforme en fuerza de trabajo y que la fuerza de trabajo pase a ser fuerza productiva; todo esto es posible por el juego de una serie de instituciones que, esquemática y globalmente, se definen como instituciones de secuestro. [...] las escuelas para enseñar; las prisiones para castigar— su funcionamiento supone una disciplina general de la existencia que supera ampliamente las finalidades para las que fueron creadas”⁴⁷. Por tanto, vigilar y castigar a todos aquellos “asociales”, “anormales”, “ociosos sin oficio ni beneficio”, es decir, a todos aquellos que carecen de la lógica que involucra la capacidad productiva.

La conformación del barrio de Tepito a través de sus distintos periodos de migración y su origen indígena, funda un mosaico de actores distintos, caracterizados sobre todo por esta falta de trabajo y principalmente por un proceso de atribución social que estigmatizó su identidad. Delincuentes, prostitutas,

⁴⁵ El término “víctima” no implica que el individuo que se encuentra inscrito en esa posición carezca de poder, para el mismo Foucault no hay individuos sin poder, de tal forma, la víctima puede ejercer el poder desde otras esferas. (Cfr. FOUCAULT, MICHEL (1991), *Las Redes del poder*. Almagesto, Buenos Aires).

⁴⁶ FOUCAULT, MICHEL (1998) “El sujeto y el poder”, op cit, p 231.

⁴⁷ FOUCAULT, MICHEL (2003) *La verdad y las formas jurídicas*, op cit, p 126.

alcohólicos, indígenas, adictos, obreros, locos, pobres, artesanos, todos aquellos “insensatos” y “desocupados” que su presencia representa un mal ejemplo para la sociedad.

En el caso de los tepiteños, la identidad cultural se institucionaliza a partir de la marginalidad y la exclusión; atributos que acaban por clasificarlos e inscribirlos en una ley de verdad que deben reconocer en sí mismos y los otros reconocer en ellos. Son una serie de tipificaciones a las que, en términos de Heidegger los individuos son arrojados, y que finalmente, terminarán por introyectar⁴⁸. Sin embargo, al momento de apropiarse de eso que les es impuesto en el proceso de interacción es trascendido y representado de una manera distinta, se vuelve incalculable e inasible. Para comprender este proceso habrá que recurrir al estudio de la identidad cultural referida a la multiplicidad y al movimiento, para dar cuenta de cómo los individuos interaccionan en el espacio de la socialidad creando formas culturales o modos de vida diversos. Es importante marcar que cualquier identidad cultural no es estática ni inmóvil, se presenta siempre como un trayecto y no como un fin. Abordar la identidad es hablar de conflicto, de ambivalencia entre aspectos que son interdependientes. La forma como nos constituimos como personas (Mead), como sujetos (Foucault), como individuos socializados (Berger y Luckman), se da en la interacción con los otros (Maffesoli). De ahí que no sea un proceso que termine definitivamente, pues siempre se está en contacto con el otro aunque sea de manera imaginaria. El sujeto se constituye en la medida en que se relaciona con el otro, en términos de Heidegger la experiencia del *ser-en-el-mundo* no se hace en solitario, por tanto, también es un *ser-con*.

Hay que comprender el “con” y el “también” *existencialista* y no categóricamente. En razón de este *concomitante* “ser-en-el-mundo” es el mundo en cada caso ya siempre aquel que comparto con los otros. El mundo del “ser ahí” es un “mundo

⁴⁸ HEIDEGGER, MARTÍN (1975) *Ser y Tiempo*, FCE. México, p 72-75.

del con". El "ser en" es "ser con" otros. El "ser en sí" intramundano de éstos es "ser ahí con"⁴⁹

Escapando a la estigmatización

Así pues, en torno a los habitantes de Tepito se ha constituido un modo de vida, que al exterior ha vivido un proceso de desacreditación por distintos factores, dicho de otra forma, la identidad de los tepiteños ha vivido un proceso de estigmatización. Pertenecer al barrio de Tepito ha significado al exterior de éste ser parte de algo "malo y poco habitual", características esenciales de todo estigma. Para Goffman este proceso correpondería a la conformación de una identidad social real que ha devenido en virtual⁵⁰, es decir, en tanto que la sociedad clasifica y tipifica a los individuos de manera anónima, la única posibilidad de saber quiénes son los "otros" es a través de una serie de atributos que percibimos como naturales, con ellos podemos interactuar con el "otro" sin la necesidad de presentar alguna reflexión sobre él. En ese sentido, las identidades son expectativas normativas que se forman respecto a este "otro", clasificándolo e inscribiéndolo en un lugar de manera definitiva. Conformada la identidad social de los individuos, todos aquellos atributos que sean parte de su identidad cultural, es decir, que puedan ser comprobados en la interacción, conforman su identidad social real, y todos aquellos atributos que no logran ser comprobados conforman su identidad social virtual.⁵¹

Pero, ¿cómo es que los estigmatizados introyectan la serie de atributos que les son impuestos? ¿Cómo los subjetivan? ¿Cómo los representan? Existe en particular un atributo en torno a la identidad de los tepiteños, con el cual podré dar cuenta de las emociones que generan una sensibilidad ante la vida y que fundamentan el estar-juntos. Aquel que se desprende del calificativo "Tepito Barrio Bravo", A partir de los años cuarenta del siglo XX, Tepito comienza a ser

⁴⁹ Ibid, p 135.

⁵⁰ GOFFMAN, ERVING (1963), *Estigma*. Amorrortu editores. Buenos Aires, p 12.

⁵¹ Ibid.

identificado como “El barrio Bravo”⁵², cabe preguntarse entonces qué significa “ser bravo”. En su trayecto encontramos que la concepción de los tepiteños de los años 40^a del siglo pasado sobre lo que significaba ser “bravo”, era sinónimo de valentía, era el barrio de los boxeadores, o de los rateros “de a dos de bastos”^{*}. A principios del siglo XXI ser “bravo” se convirtió en sinónimo de agresivo, de “cabrón”, es el barrio de los asesinos, y de los sicarios.

Las formas de subjetivación se ejercen sobre la vida cotidiana y tienen como finalidad convertir a los individuos en sujetos. Al mismo tiempo dicho ejercicio clasificatorio también permite el control y la vigilancia⁵³. En ese sentido, es importante hacer una diferencia entre identidad social real e identidad social virtual, sin comprenderla no podrá aclararse la función del estigma, que es la explicación y justificación de la discriminación. Basada en una teoría del estigma plagada de atributos, los “normales” explican la inferioridad y justifican la peligrosidad de los individuos “anormales”⁵⁴. En tanto que individuos estigmatizados, es decir, anormales, la serie de atribuciones que les clasifica frente a los otros y frente a sí mismos generan en el imaginario social la formación de una identidad fija que presenta al tepiteño como un ser violento y peligroso, en resumen, anormal. No obstante, aun resta por exponer cómo el sentido de pertenencia de una comunidad se vincula con aquello que se mencionaba anteriormente, la centralidad subterránea.

Como apunta Bericat, Goffman en su estudio sobre el estigma describe e interpreta las conductas externas de los actores, como las que se activan en los

⁵² Existen dos referencias hacia el significado de “Barrio Bravo”, la primera se remite a la época de la Colonia en donde el territorio que hoy corresponde a Tepito era ya considerado como un arrabal de cierto peligro, cuyos habitantes solían organizarse para protestar contra las arbitrariedades de las autoridades. (El material de donde se obtiene la información desgraciadamente no contiene ninguna referencia bibliográfica. Éste fue proporcionado por Fernando César Ramírez, director de la revista *Desde el Zaguán* A.C) La segunda, planteada por Domínguez y Rosas, habla sobre la conjunción que se dio a finales de los años 30^a, del siglo XX entre pobreza, alcoholismo, delincuencia y prostitución para generar la fama de barrio violento y peligroso a Tepito. (Cfr. DOMÍNGUEZ REYES, GUADALUPE y ROSAS MANTECON, ANA (1993), *Los usos de la identidad barrial: una mirada antropológica a la lucha por la vivienda, Tepito 1970-1984*. UAM-Unidad Iztapalapa. México).

^{*} El término se refiere a aquellos delincuentes que de manera astuta logran robar a sus víctimas sin utilizar la violencia, es decir, utilizando sólo los dedos índice y medio logran arrebatarse carteras de los pantalones, sacar monederos de las bolsas de mano, etcétera.

⁵³ FOUCAULT, MICHEL (1998), *“El sujeto y el poder”*, op cit.

⁵⁴ GOFFMAN, ERVING (1963), *Estigma*, op cit, p 22.

ritos de paso que acompañan a la entrada en una institución social (humillación), o como las conductas expresivas de las personas que se encuentran con otras que muestran un estigma físico diferente (horror), nunca trató directamente las experiencias emocionales de los actores, aunque estaban siempre implícitas en su análisis⁵⁵. Toda emoción es una forma de relación con el otro, en ese sentido, “la mayor parte de las emociones humanas se nutren y tienen sentido en el marco de nuestras relaciones sociales. Esto es, la naturaleza de las emociones está condicionada por la naturaleza de la situación social en la que los hombres sienten. Son expresión, en el cuerpo de los individuos, del riquísimo abanico de formas de relación social. Soledad, envidia, odio, miedo, vergüenza, orgullo, resentimiento, venganza, nostalgia, tristeza, satisfacción, alegría, rabia, frustración y otro sinfín de emociones corresponden a situaciones sociales específicas”⁵⁶.

En ese contexto, es pertinente preguntar ¿las experiencias emocionales de los grupos estigmatizados ayudan a constituir su sentido de pertenencia, su identidad? ¿Cómo asirlas? ¿Cómo entenderlas en un mundo plagado de identificaciones múltiples? En tanto que las explicaciones racionales no pueden abrir puertas hacia este tipo de análisis tengo que recurrir a otros elementos. Como diría Maffesoli, a través de *un pensamiento del vientre contra un pensamiento del cerebro*, retomando una razón sensible contra una razón instrumental.⁵⁷ Por ello, retomo algunos elementos que pueden dar cuenta de éste proceso emocional, la metáfora como palanca metodológica, como pista, me ayudará a desmenuzar lo *no-dicho*, lo oculto, las emociones que experimentamos en tanto que participamos en los juegos de exclusión.

⁵⁵ BERICAT ALASTUEY, EDUARDO (2000), op cit, p 169.

⁵⁶ Ibid, p 150.

⁵⁷ Conferencia dictada por Michel Maffesoli en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM el 26 de septiembre de 2003.

Las identidades bravas

La metáfora de *la bravura* se distingue⁵⁸ del *ser-bravo*, la primera da cuenta del estilo de vida o representación de la identidad cultural de los tepiteños, en función de *una centralidad subterránea*, es decir, como expresión de una sensibilidad ante la vida, de un sentir común que permite el estar-juntos. En cambio, el *ser-bravo* representa la construcción social de una identidad inmóvil, éste es sinónimo del *ser-estigmatizado*, donde “lo que se dice” al mismo tiempo “es”, en otras palabras, donde el atributo toma el lugar de lo real. Es importante decir que las dos nociones son fundamentales, ellas pueden ayudarnos a comprender el “vaivén constante entre el estereotipo consuetudinario y el arquetipo fundador”⁵⁹. En resumen, *la bravura* conjuga las emociones que fundan el “estar-juntos”, el habitar, y por consecuencia, una forma de relación social con el otro inscrita en el espacio-tiempo.

Grisales plantea que *la bravura* tepiteña es una estrategia de supervivencia, pero sólo la remite al espacio de la violencia física o verbal, nunca como multiplicidad de formas de vida que permitan ‘ser-y-estar-en-el-mundo’ de distintas maneras. Si *la bravura* es potencia, no puede encaminarse a un solo espacio, a una sola manifestación. Grisales nos dice: “la gente de Tepito se autodefine como ‘brava’ y su barrio es identificado por buena parte de la población de la Ciudad de México, como el ‘barrio bravo’. Dicho atributo hace referencia a *la capacidad casi innata* de las mujeres y los hombres de Tepito, *para enfrentar las adversidades de la vida*, y cualquier tipo de obstáculo que se les ponga por delante, *haciendo uso en muchas ocasiones de la violencia verbal o física*. Saber pelear a los golpes o ‘aventarse tiros limpios’, es una estrategia de supervivencia que se aprende desde la infancia”⁶⁰. Para esta autora, no hay distinción entre *la bravura* y el *ser-bravo*, presenta a la primera como algo inmóvil, es lo mismo ser-bravo hoy que hace cuarenta años, es una especie de esencia que precede a la existencia, la transforma en una estrategia que responde a una lógica racional de causa y

⁵⁸ La metodología de las distinciones propuesta por Rodrigo Jockish permite comprender cómo la identidad cultural estigmatizada es producto de una estilización binaria del mundo, ver nota 11.

⁵⁹ MAFFESOLI, MICHEL (2004) *El tiempo de las tribus*, op cit, 75.

⁶⁰ GRISALES, NATALIA, (2003), op cit, p 14. *El subrayado es mío*.

efecto, donde *la bravura* sigue apareciendo como sinónimo de anormalidad, en tanto que corresponde al espacio de lo violento y lo peligroso entendiéndola como finalidad no como posibilidad de re-nacer. Por eso considero que *la bravura* como expresión de una sensibilidad ante la vida sobrepasa esta simple lógica causal. Al inscribirse dentro de lo lúdico, lo no-lógico, las emociones responden a otras necesidades, a una dinámica que “al no tener un objetivo particular, el pueblo no tiene más que uno sólo, y esencial: el de asegurar a muy largo plazo la supervivencia de la especie”⁶¹, es decir, no hay más finalidad que la de existir. El sólo propósito es el de perdurar sea para lo mejor o para lo peor. Por ello, *la bravura* “no es un ser cosa, un ser sustancial [...] tampoco puede reducirse a ser sujeto de actos racionales sometidos a ciertas leyes”⁶². Si se pudiera definir a *la bravura* ella sería en todo caso, el morar, el habitar de una forma múltiple de ser-en-el-mundo que re-nace constantemente, de tal suerte que pueda ser representada de una manera diversa.

Lo anterior me lleva a pensar que *la bravura* deambula entre dos emociones fundamentales con las que nos relacionamos con el otro, el orgullo y la vergüenza. Ellas dan cuenta del lazo social que se genera alrededor de la aceptación y el sentido trágico que ella desencadena. Al ser parte de un mundo estigmatizado, la aceptación siempre está en el espacio de *lo por-venir*, es, irremediable incertidumbre, de ahí su sentido trágico. Así, la ambivalencia que se genera entre estas dos emociones pueda tener diversas manifestaciones que permitan relacionarse con la otredad. En ese sentido, ira e ironía son espacios de socialidad que atacan de manera indirecta la prisión que es el estigma. En tanto acreedores de una identidad estigmatizada se es susceptible de ser desacreditados, excluidos por el otro, de tal forma, se trata de ocultar el estigma, ante uno y frente a los otros. Así, *la bravura* puede ser la expresión de la vergüenza no reconocida que experimentamos sobre nosotros mismos frente al otro, y por otro lado, puede ser manifestación del estado de placer de ser aceptado por el otro. “Cuando el otro nos ve bien, nos halaga, o pensamos que nos ve bien o nos halaga, siempre en

⁶¹ MAFFESOLI, MICHEL (2004) *El tiempo de las tribus*, op cit, p 171.

⁶² HEIDEGGER, MARTIN (1963), op cit, p 60.

términos relativos a unos determinados valores, nos sentimos bien, legítimamente orgullosos de la persona que somos, por eso contentos. Pero cuando imaginamos que el juicio del otro es negativo, o somos sometidos a la vejación del ridículo o del insulto, entonces sentimos vergüenza, un sentimiento que nos mortifica, un sentimiento que duele”⁶³. Así todos aquellos que adquirimos una identidad estigmatizada coexistimos entre sentimientos opuestos. Es la ambivalencia la que rige las emociones del orgullo y la vergüenza, solamente a través de la interacción social podremos comprender la expresión de dichas emociones. Depende de dónde, cuándo, y con quién interactuamos, es decir, del espacio-tiempo en el que nos inscribimos.

Es importante resaltar que en el caso de Tepito el *ser-bravo* adquiere una carga simbólica sumamente valiosa, deja de ser un simple atributo, para convertirse en un bien simbólico⁶⁴, en tanto que otorga a quien lo posee un poder visible, el poder de la violencia no legítima, que en últimas fechas es fuente de admiración y de respeto. De este modo, se logra comprender que en las representaciones simbólicas que giran alrededor del *ser-bravo* permanecen figuras sustentadoras de violencia no legítima como narcotraficantes, sicarios, asesinos, entre otros.

En la medida en que *la bravura* es una forma de relación con el otro, genera cierto tipo de prácticas, determinando el campo perceptivo de los individuos. Por ello, ha sido adoptada y traducida en la vida cotidiana en diferentes momentos, generando en cada uno de ellos un sentido distinto. Su significado cambia, es

⁶³ BERICAT, EDUARDO (2000), op cit, p 168.

⁶⁴ Bourdieu maneja los conceptos de “capital simbólico” y “violencia simbólica”. El primero nos refiere a una propiedad en los sujetos que es percibida por los otros como algo con valor, ello evidentemente depende de cada cultura y momento histórico, así se puede pensar como capital simbólico en **el honor, la fuerza física, el valor**, etc. El punto es que dicho valor debe de responder a unas representaciones que han sido socialmente construidas. Estos valores ejercen una acción que no es inteligible, no es evidente; es “*el capital material en tanto que no reconocido*”. Dicha acción es llamada por él, violencia simbólica, es “*violencia suave, invisible, ignorada como tal, elegida tanto como sufrida, la de la confianza, el compromiso, la fidelidad personal, la hospitalidad, el don, la deuda, el reconocimiento, la piedad, todas la virtudes en una palabra, que honra la moral del honor, se impone como el modo de dominación más económico por ser el más conforme con la economía del sistema*” (Cfr. BOURDIEU PIERRE (1991), *El Sentido Práctico*. Taurus. Madrid, p 214).

móvil y se transforma cotidianamente, *la bravura* ha sido representada y vivida de distintas maneras.

En nuestros días *la bravura* es atravesada por la metáfora del movimiento, del deseo de quebrantar el enclaustramiento, del regreso a lo dionisiaco, del tribalismo y del nomadismo. Sin delimitar un “deber-ser” y respetando la multiplicidad, vale la pena pensar cómo se re-presenta hoy día esa sensibilidad ante la vida expresada, en este caso, en la metáfora de la bravura.

Jóvenes de Tepito,

El término “juventud” tradicionalmente ha sido entendido como un rango de edad biológico donde los individuos sufren cambios físicos, psicológicos, sociales, culturales; una etapa de tránsito, tormentosa entre la niñez y la adultez, caracterizada por actitudes patológicas, violentas, desenfrenadas⁶⁵. Por eso, hablar de jóvenes es problemático, pues ¿quién y cómo determina quiénes son los jóvenes? La visión más común es aquella que muestra a la juventud como etapa del desarrollo psicobiológico humano. Ella “proporciona una visión homogénea de la juventud, en tanto que, al establecer un rango de edad como criterio central, entraña implícitamente la idea de que esos rangos o grupos de edad comparten una serie de intereses, de experiencias comunes y que los expresan de la misma manera”⁶⁶. Sin embargo, la juventud no es una unidad homogénea y universal. Por un lado, de acuerdo con Bourdieu, los parámetros para ‘ser joven’ cambian y dependen de cada sociedad, cada una define los límites de su inicio y término. Así, el sociólogo señala que las divisiones entre edades son arbitrarias⁶⁷. Dicha

⁶⁵ ALPIZAR, LYDIA Y BERNAL, MARINA (2003), “La construcción social de las juventudes” en *Última década # 19. Revista del Centro de Investigación y Difusión Poblacional*. Viña del Mar, Chile, noviembre de 2003, p. 4.

⁶⁶ ESTEINOU, ROSARIO (2005), “La juventud y los jóvenes como construcción social” en *Jóvenes y niños, un enfoque sociodemográfico*. H. Cámara de Diputados. LIX Legislatura, FLACSO, IIS UNAM, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México, p. 26.

⁶⁷ BOURDIEU, PIERRE (1990), “La ‘juventud’ no es más que una palabra” en: *Cuestiones de sociología*. Grijalbo, México, p. 163.

clasificación es una forma de imponer límites⁶⁸, de determinar lugares fijos e inmóviles. Por ello, la 'juventud' no es más que una palabra, en la medida en que siempre se es joven o viejo para alguien. Las divisiones en clases definidas por la edad son variables y manipulables. Para Bourdieu la juventud se construye a partir de la lucha entre jóvenes y viejos, dependiendo del campo en el que se encuentren. La disputa gira en torno a la cuestión del poder, su repartición, lo cual nos indica que la mayoría de las veces "la representación ideológica de la división entre jóvenes y viejos otorga a los más jóvenes ciertas cosas que hacen que dejen a cambio otras muchas a los más viejos"⁶⁹. Vale resaltar que en este trabajo la construcción de la noción de jóvenes no está relacionada con las apuestas de la lucha que se dan entre jóvenes y viejos y las divisiones que ésta pueda crear, sino con la comprensión de un sentimiento en común que funda diversas maneras de ser a través de las prácticas cotidianas, y que re-construyen constantemente la noción de joven.

Por otro lado, encontramos que el espacio de lo emocional en los jóvenes ha sido reducido a manifestaciones impulsivas, violentas, irracionales producto del estado anómico que representa esta etapa transitoria. Es la naturalización de la violencia juvenil.⁷⁰ Sin embargo, lo emocional no puede ser reducido a meros impulsos, o a la actitud anómica de un grupo específico, no se trata de canonizarlo pero tampoco de estigmatizarlo *a priori*, es necesario reconocer que lo anómico es

⁶⁸ Alpízar y Bernal plantean que las diversas perspectivas teóricas en torno a la juventud (La juventud como etapa del desarrollo psicobiológico, como clave para la integración social, como dato sociodemográfico, como agente de cambio, como problema de desarrollo, etc) Conservan características en común que no permiten asumir que la juventud permanentemente se está construyendo y re-construyendo, históricamente. Por tanto, no existe una definición única. En su mayoría son: homogenizantes, estigmatizantes, invisibilizadoras de las mujeres jóvenes, desvalorizantes de lo femenino, negadoras o no explicadoras de la subjetividad de quien investiga y adolocentristas. (Cfr. ALPÍZAR, LYDIA Y BERNAL, MARINA (2003), "La construcción social de las juventudes" en *Última década # 19. Revista del Centro de Investigación y Difusión Poblacional*. Viña del Mar, Chile, noviembre de 2003)

⁶⁹ BOURDIEU, PIERRE (1990), "La 'juventud' no es más que una palabra", op cit, p 164.

⁷⁰ FEIXA, CARLES Y FERRÁNDIZ, FRANCISCO (2005), "Epílogo. Jóvenes sin tregua" en *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*. Anthropos editorial, Colección Libros de la revista Anthropos, Barcelona, p, 216.

el nuevo espíritu del tiempo.⁷¹ Justamente la importancia de estudiar las diversas formas de identidad e identificación desde los afectos es porque “lo emocional, lo afectivo, pertenecientes todos al orden de la pasión, ya no están separados en un dominio aparte, perfectamente aislados dentro de la esfera de la vida privada, ya no son únicamente explicables a partir de categorías psicológicas”⁷². Por ello, la *bravura*, no es una condición concreta de la juventud tepiteña, no es parte de la violencia totalitaria que todo lo universaliza, sino parte de la potencia instituyente⁷³. Decir que *la bravura* corresponde a cierto grupo de edad sería continuar con la lógica patriarcal y vertical, la cultura heroica donde el adulto moderno, individuo autónomo, ‘amo de sí mismo’ es capaz de dominarse y dominar la naturaleza⁷⁴.

En ese sentido, asistimos a la disolución del sujeto, del individuo desde la perspectiva juvenil⁷⁵, y al mismo tiempo a la (des)juvenilización de la violencia⁷⁶. De esta manera, cuando se habla de “jóvenes” habrá que pensar más en términos de “lo juvenil” en lugar del joven como sujeto ubicado y clasificado de manera absoluta.

Lo juvenil puede entenderse como un concepto relacional, históricamente construido, situacional y representado[...]es cambiante; se produce en lo cotidiano; se construye en la interacción, en las relaciones de poder y es transitorio. Por ello ya no se puede sostener la existencia de una cultura juvenil sino que debemos hablar de ‘culturas juveniles’. Lo que las define es no sólo cómo los distintos agentes e instituciones las definen, sino cómo las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante estilos de vida distintivos y heterogéneos⁷⁷

⁷¹ MAFFESOLI, MICHEL (2002), *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*. Champs Flammarion, Paris, p, 17. *La traducción es mía*.

⁷² MAFFESOLI, MICHEL (1996), *Elogio de la razón sensible*, op cit, p, 68.

⁷³ MAFFESOLI, MICHEL (2002), *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*, op cit, p, 33.

⁷⁴ MAFFESOLI, MICHEL (2002) “Tribalismo posmoderno. De la identidad a las identificaciones en: *Sociología de la Identidad*. UAM Iztapalapa, Editorial Porrúa, México, p 230.

⁷⁵ SERRANO, JOSÉ FERNANDO (2005), “La cotidianidad del exceso. Representaciones de la violencia entre jóvenes colombianos” en FEIXA, CARLES Y FERRÁNDIZ, FRANCISCO (2005) “Epílogo. Jóvenes sin tregua” en *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*, op cit, p, 140.

⁷⁶ FEIXA, CARLES Y FERRÁNDIZ, FRANCISCO (2005), op cit, p 216.

⁷⁷ ESTEINOU, ROSARIO (2005), op cit, pp, 21-32.

Así, los jóvenes de Tepito, no están determinados por un grupo de edad, clase social, nivel escolar, etcétera, sino por las diversas maneras en cómo experimentan una sensibilidad ante la vida, en este caso, expresada en la metáfora de *la bravura*.

Cada generación de jóvenes tepiteños experimenta de distintas maneras esa sensibilidad ante la vida “la etapa juvenil deja huellas tan profundas en cada generación y la impresión de estas huellas es tan notoria en el universo cultural general, que se identifica cada período histórico con los jóvenes que lo vivieron”⁷⁸. Es decir, cada generación repite y diferencia dicha sensibilidad, y la manifiesta en distintas y múltiples maneras de hacer, de ahí que la importancia del estudio no radique en los “jóvenes” tepiteños como individuos, sino en las prácticas que éstos producen como usuarios⁷⁹ de un marco de referencia; un modo de vida basado en un sentimiento en común. Usuarios que crean la pluralidad de modos de experimentar el ser joven de Tepito. De ahí se desprende la pregunta fundamental de esta investigación: *¿Cómo re-construyen y re-presentan hoy día los jóvenes del Barrio de Tepito la identidad cultural del marginado expresada en la metáfora de la bravura?*

Para dar cuenta de esto, realizaré una reflexión en torno a tres generaciones de jóvenes de Tepito durante el siglo XX, aquellos jóvenes migrantes en los años cuarenta, los nacidos durante los cincuenta, y, finalmente los que nacen en los años ochenta. Cada generación tiene un modo particular de plantearse el mismo problema, cada una queda marcada por los elementos histórico-sociales a los que se enfrenta, en ese sentido, logran “sentir la existencia de una manera determinada”⁸⁰, es decir, cada una de ellas repite y diferencia al

⁷⁸ LÓPEZ, ANGELA, (1994), “Ritos sociales y liturgias juveniles de espera”, en: *Formas modernas de la religión*. Alianza Editorial. Madrid, p 191.

⁷⁹ Michel De Certeau plantea la noción de *usuario* frente a la de un consumidor pasivo que solamente recibe ‘mercancías culturales’ sin imprimir en ellas un cambio. Para el autor, el consumo funciona en otro registro; la invisibilidad y las cacerías furtivas que aprovechan el lugar del otro, que utiliza los productos que le son impuestos. Así, el interés se enfoca hacia el *uso*. “En el caso del consumo, uno podría casi decir que la producción proporciona el capital y que los usuarios, como inquilinos adquieren el derecho de efectuar operaciones sobre este fondo sin ser los propietarios”(Cfr. CERTEAU, MICHEL DE (1996), *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana, México, pp 37-40).

⁸⁰ ORTEGA y GASSET, JOSÉ (1985), *La rebelión de las masas*. Planeta, Barcelona, p 7.

mismo tiempo, los elementos que sus predecesoras construyeron. Así, la delimitación de las generaciones se da en términos de la construcción de las dinámicas sociales que las originan, es decir, al igual que con la noción de jóvenes, la generación no tiene que ver solamente con un rango de edad específico, ni con una situación cronológica. Como apunta Mannhein, una generación no es un grupo concreto, sino un grupo delimitado por compartir unas mismas condiciones de existencia:

La unidad de una generación *no* es un lazo social que tienda a *la constitución de grupos concretos*, incluso aunque pueda ocurrir ocasionalmente que la unidad de la generación se convierta en el fundamento consciente y unificador de la formación de grupos concretos [...] A las unidades de grupos concretos se opone el fenómeno de la *situación análoga* de los hombres en el espacio social –un momento del análisis donde situación de clase y conjunto generacional son análogos.⁸¹

Compartiendo condiciones materiales y sociales de existencia en conjunto con acontecimientos y experiencias que crean lazos (en este caso emocionales) se puede hablar de la conformación de una generación. Esto no indica que todo aquellos que pertenezcan a una generación habrán de compartir características comunes como individuos, sino una situación análoga (el desarraigo, la marginación, o la fragmentación) que crea la repetición y la diferencia frente a un sentimiento en común.

En los años cuarenta la juventud de Tepito se incrementó con la llegada de jóvenes migrantes del interior del país que vieron en la Ciudad de México la posibilidad de encontrar oportunidades para su desarrollo. Eran parte de los sectores más pobres del campesinado que al llegar a la urbe sólo pudieron encontrar trabajo en ocupaciones manuales no calificadas, por lo tanto, seriamente devaluadas por el mercado laboral. Los nacidos en los años cincuenta, hijos de la primera generación, son jóvenes durante la década de los setenta, inscritos en un barrio ya caracterizado por la pobreza, hacinamiento,

⁸¹ MANNHEIM, KARL, (1990), *Le problème des générations*. Nathan. París, p 41.

analfabetismo, alcoholismo, promiscuidad, etcétera. Lo anterior es ampliamente expuesto en la obra de Oscar Lewis *Los Hijos de Sánchez*⁸². A través de la narración de sus personajes es posible observar cómo los jóvenes del barrio pasaban por una serie de ritos a través de los cuales conseguían integrarse a la comunidad, logrando conformar un sentido de pertenencia que les permitía hacer frente a la marginalidad en la que se encontraban inscritos.

Los años ochenta presentan a los jóvenes de Tepito un escenario completamente diferente. El impetuoso crecimiento de la Ciudad de México terminó por absorber al barrio tradicional, rompió sus fronteras imaginarias, las vecindades fueron transformadas en bodegas y muchos de sus habitantes expulsados por el comercio. Los actuales jóvenes de Tepito inscritos en una ciudad fragmentada y un territorio que ya no representa un vínculo absoluto de identidad, han adoptado, traducido y re-significado el estilo de vida conformado por generaciones anteriores, buscando un “sentido a su experiencia vital en diálogo consigo misma y con las generaciones adultas que la preceden”⁸³. En ese sentido, a través de este recorrido generacional podré dar cuenta de cómo la repetición y diferencia de una sensibilidad ante la vida logra inscribir en distintos contextos históricos-sociales las experiencias emocionales en torno a la metáfora de la bravura.

Sobre los capítulos...

La discusión que se desarrolla en los siguientes capítulos, está dada a partir de dos momentos implicados entre sí, uno que remite al estigma como construcción social en tanto producto cultural (*ser-bravo*), y otro que plantea sus usos (*la bravura*). Entiendo por ‘uso’ aquello que Michel de Certeau denomina *arte de hacer*⁸⁴, operaciones poiéticas que permiten comprender al estigma como forma de pertenencia múltiple y evanescente a un espacio. La complementariedad entre estos dos momentos me permitirá re-pensar la necesidad de pertenencia a una

⁸² LEWIS, OSCAR (1982), *Los Hijos de Sánchez*, Grijalbo, México, p 7.

⁸³ LÓPEZ, ÁNGELA (1994), op cit, p 190.

⁸⁴ CERTEAU, MICHEL DE (1996), *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, op cit, p 35.

comunidad, en este caso el Barrio de Tepito, desde otro lugar; el espacio de lo “no-dicho”, del secreto; la *centralidad subterránea* que conforma un sentimiento en común en torno a la aceptación del otro.

Partiendo de la idea de que para “cada generación, vivir es, pues, una faena de dos dimensiones, una de las cuales consiste en recibir lo vivido – ideas, valoraciones, instituciones, etcétera – por la antecedente; la otra, deja fluir su propia espontaneidad. Su actitud no puede ser la misma ante lo propio que ante lo recibido”⁸⁵. De tal modo, planteo que los jóvenes de Tepito heredan el estigma en tanto esencia de una identidad barrial incapaz de transformarse, es decir, en función de un recuerdo nostálgico, que imposibilita el re-nacer y, por ende, la multiplicidad de formas de ser-en-el-mundo. El estigma como absolutización del pasado es un recuerdo que mata, paraliza y fija a un espacio, legitimando la exclusión. Sin embargo, de manera paradójica, cada generación repite y diferencia el estigma, trascendiendo y re-significando dicha herencia, permitiendo, en cada caso, fluir su espontaneidad, y por tanto, marcando una época. Dejando ver que la esencia de dicha identidad no radica en sus atributos, sino en su existencia misma, haciendo de cada joven tepiteño un joven de su época. En este trabajo muestro cómo a través de las astucias de la vida cotidiana – aquellas formas de habitar del ser-en-el-mundo – se trae consigo el pasado que es presente, es decir, un pasado que re-nace constantemente, que se re-significa. Las prácticas sociales de las tres generaciones de jóvenes permiten comprender que la experiencia en torno a las emociones que desencadena la aceptación del otro traspasa las fronteras de lo individual, y emerge como algo que se vive en común, algo que permite estar-juntos. Así, la experiencia social en torno a la aceptación es transmitida a las generaciones subsecuentes, permitiendo que en distintos momentos la metáfora de *la bravura* pueda re-significarse y estar en constante apertura. Justamente la pretensión de estabilización, homogeneidad, y unicidad que establece la estigmatización, hoy transita inevitablemente por un período representado por la metáfora del movimiento, donde la vida cotidiana se encuentra

⁸⁵ ORTEGA y GASSET (1985), op cit, p 9.

en una mayor e incesante interacción con el otro. Por ello, se vuelve complicado el continuar pensando que la identidad barrial sea una especie de esencia universal que permanece atemporalmente. Es más enriquecedor dejarse seducir por la idea de que la identidad tepiteña cada día se vuelve más dinámica, y por ende, fragmentaria. Los tiempos en que la identidad barrial respondía a la organización, a la lucha en conjunto por una vivienda, por los servicios, por la seguridad, por la expresión cultural, etcétera, cada vez se tornan más lejanos. Hoy las formas de organización parecen apelar a momentos más efímeros; desde las intervenciones de la policía federal, el ejército, hasta los bailes de sonideros y las festividades de la Santa Muerte, entre otras. En ellas es posible encontrar otra forma de expresión de *la bravura* tepiteña, no sólo en términos de las grandes luchas por la vivienda, el tianguis, la violencia física, los robos, etcétera, sino un lugar donde pueden identificarse como tepiteños bravos aunque sea sólo por unos instantes.

En el primer capítulo intitulado *El-mundo-de-las-almas-perdidas*, profundizo en el recorrido histórico-social abordado someramente en la introducción, haciendo posible la comprensión de los procesos excluyentes en los que se han visto inscritas históricamente tres generaciones de jóvenes de Tepito durante el siglo XX. Marcadas por procesos como el desarraigo, la marginalidad o la fragmentación, gestan en lo subterráneo un modo de vida caracterizado por un sentimiento común, algo que se comparte con aquellos que se habita. El recorrido permitirá comprender los elementos que han instituido y definido las características de la identidad tepiteña, en tanto identidad estigmatizada estable y homogénea, donde el *ser-bravo* transita verticalmente desde nociones como la valentía hasta la agresividad y la violencia física.

El recorrido no puede comenzar con la aparición de la primera generación que aquí se abordará. Hay que iniciar el contexto de Tepito como antiguo barrio de indios y su constitución en arrabal⁸⁶. Los elementos que Aréchiaga presenta como parte de la historia de Tepito son de suma importancia para entretejer las nociones que hacen de éste barrio *El-mundo-de-las-almas-perdidas*, un lugar de

⁸⁶ ARÉCHIAGA CÓRDOBA, ERNESTO (2003) *Tepito: del antiguo barrio de indios al arrabal. 1868-1929, historia de una urbanización inacabada*. Colección Sábado Distrito Federal. México.

marginales, el mundo de los excluidos, de los estigmatizados. Siguiendo el análisis de Aréchiaga, es justamente a mediados del siglo XIX cuando el barrio de Tepito comienza a ser vinculado a una leyenda negra, es decir, a un estigma que se vincula a lo malo y poco habitual. Veremos como durante el siglo XIX el crecimiento de la Ciudad de México fue muy importante, y el progreso hizo necesaria la búsqueda del orden y la salubridad en barrios como el de Tepito, caracterizados por su falta de servicios, hacinamiento, promiscuidad y migrantes. Así, el pensamiento ilustrado caracterizado por el uso de la razón comienza la lucha en contra de la insalubridad que representaba Tepito, tanto en términos físicos como morales. Era un lugar donde convergían restos humanos de un cementerio, las aguas de desecho de la ciudad y el mercado del baratillo. Todos espacios donde se encontraba lo “inservible”, lo desdeñado y despreciado por la gente, es decir, un lugar en donde se encontraba lo “perdido”, lo “sucio”, lo “malo”, lo “no-productivo”, en resumen, todo lo indeseable, aquello que se tenía que rechazar y excluir. El Estado expresaba su preocupación por eliminar la insalubridad en la medida en que toda la ciudad peligraba, pues eran los vientos del norte los que arrastraban al centro de la ciudad toda la podredumbre, olor característico de la miseria. Así, para principios del siglo XX *El Barrio de las Almas Perdidas* era ya parte de las imágenes *sui géneris* de ésta ciudad.

En el segundo capítulo intitulado *Las identidades bravas* se inscribe la articulación teórico-metodológica que da cuenta de la reflexión que guía esta tesis, a saber: la importancia de la experiencia emocional del orgullo y la vergüenza en torno a la aceptación del otro, en los grupos estigmatizados, para la constitución de un sentir común que permita el estar-juntos, la conformación de una *centralidad subterránea* que fundamenta las identificaciones, la solidaridad, etc.

A partir de los elementos analizados durante el primer capítulo se comprende la inserción del barrio de Tepito en la distinción normal / anormal, por ello, que se hable de un estigma. Con la finalidad de comprender la distinción entre el *ser-bravo* y la *bravura*, el capítulo tiene dos apartados que presentan qué es un estigma, cómo se inscribe en la anormalidad y cuáles son sus operaciones poiéticas, sus usos en la vida cotidiana.

En el primer apartado intitulado *La construcción social del Estigma, Ser-bravo, el tepiteño como sujeto-sujetado* abordo la construcción del estigma a partir de la complementariedad entre las prácticas de reconocimiento que gestan las ciencias sociales, los medios de comunicación y la tipificación en la vida cotidiana. Es el 'confinamiento domiciliario' que asigna a la identidad tepiteña un lugar, una clasificación que la inscribe en un espacio estable y homogéneo, otorgándole al mismo tiempo una función. Es la imagen del tepiteño como sujeto, atado a su propia identidad a través de una ley de verdad que debe reconocer y que los otros deben de reconocer en él.

El segundo apartado intitulado *Los usos del estigma, la bravura, el tepiteño como persona* planteo la idea de que el mundo-de-las-almas-perdidas también permite conformar una comunidad emocional, una experiencia ética en torno al ser-en-lo-perdido, para dar cuenta de ello hablaré de la metáfora de *la bravura* como expresión de la apropiación del estigma, de los 'usos', las astucias que escamotean la lógica del poder, en función de *una centralidad subterránea*, es decir, de un sentir común que se mantiene en el espacio del secreto. Ella conjuga las emociones que fundan el estar-juntos, el habitar, y en consecuencia, una forma de relación social con el otro inscrita en el espacio-tiempo. El orgullo y la vergüenza dan cuenta del lazo social que se genera alrededor de la aceptación del otro y el sentido trágico que ella desencadena, en tanto que se inscribe en el espacio de *lo por-venir*. Abordo a la ira y la ironía como espacios de socialidad que atacan indirectamente la prisión que es el estigma. El tepiteño es comprendido como persona ya que se relaciona de manera cambiante y se integra en una variedad de escenas, de situaciones que sólo tienen valor por ser representadas frente a otros. La ira comprende el espacio de la violencia como potencia, no corresponde a la idea de lesión o agresión, es algo que se expresa en la forma ruidosa de hablar del tepiteño, en sus gritos como necesidad de ocupar espacios, en su forma de caminar, de habitar. Es lucha por la vida. La ironía es el espacio de la resistencia secreta, de la lucha ambigua, donde a través de la risa se esconde el dolor de re-conocer-se como distinto. Ante la tragedia de la aceptación del otro, sólo queda encubrir el dolor que ello causa a partir de la burla sobre la propia

condición, logrando, hacer ver al otro que la “debilidad” no es más que la fuerza que determina los actos⁸⁷. Aquí también se inscribe el *calo*⁸⁸ del barrio, como forma de astucia que resiste, lenguaje secreto para los que comparten una misma sensibilidad ante la vida, re-significa las palabras, las subvierte creándolas y re-creándolas frente al poder establecido.

Finalmente, en el tercer capítulo intitulado *Jóvenes de Tepito De los Hijos de Sánchez a nuestros días... Tres muelles por abordar* presento la repetición y diferencia de la metáfora de bravura por tres generaciones de jóvenes del barrio de Tepito. Justamente, cada re-lectura de esta emoción en común conforma una generación. Ante tres contextos que marcan diferentes situaciones (el desarraigo, la marginalidad y la fragmentación), tres generaciones se enfrentan a la ambivalencia entre el orgullo y la vergüenza desencadenada por la tragedia de la aceptación del otro, pero, al mismo tiempo, cada una ha re-significado esta experiencia emocional.

Tratando de apelar a una forma distinta de escritura que haga menos rígida la presentación de las emociones que se viven en común, ensayo una escritura híbrida con la que sea posible re-conocerse en los tepiteños. Astucia que utiliza la catarsis intelectual para describir los contornos de *la bravura*. Se entretajan recuerdos de pláticas, imágenes, olores, con poemas, cuentos, canciones y novelas, escritas en torno a Tepito. Vale la pena señalar que el capítulo tercero está apoyado, de manera fundamental, en entrevistas realizadas a personas que fueron jóvenes en los años 40, 50-60 y, por supuesto, los jóvenes de hoy.⁸⁹ Este

⁸⁷ GOFFMAN, ERVING (1963), *Estigma*, op cit, p 129.

⁸⁸ El trabajo literario de Armando Ramírez es ampliamente conocido por su uso del lenguaje “el calo” del barrio, no obstante también presenta una gran cantidad de personajes y situaciones en las que se encuentran las diferentes astucias y formas en que se usa el estigma, donde la *bravura* se expresa en las múltiples maneras de hacer de los tepiteños. De ahí, la importancia de retomar algunos de sus textos no solamente en términos del lenguaje sino por los espacios de apropiación silenciosos y fugaces en los que se hayan las distintas re-lecturas en torno a un sentimiento en común. (Cfr. RAMÍREZ RODRÍGUEZ, ARMANDO (1989), *Tepito*, Grijalbo, México. ----- (1985) *Chin-chin el teporocho*, Grijalbo, México. -----(1989) *Crónica de los chorrocientosmil días del barrio de Tepito*, Grijalbo, México. -----(1983) *Noche de califas*, Grijalbo, México).

⁸⁹ Trabajo final intitulado “El lenguaje en los pobladores del Barrio de Tepito” para el Curso de Metodología III, Sociología 3º semestre (2002-2) impartida por el Dr. Raúl Rojas Soriano Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. México. Aunque la reflexión y los elementos teórico-metodológicos fueron distintos en aquella investigación, las entrevistas permitieron articular

material da cuenta de las operaciones y los usos individuales en torno a la metáfora de la *bravura*, de sus encadenamientos y trayectorias cambiantes de quienes las practican.⁹⁰ En las entrevistas emergieron, paralelamente, elementos de mucha importancia como los diálogos, anécdotas y vivencias que quedaron registrados en el material transcrito. A través de ellos las diversas representaciones de la *bravura* se hicieron presentes, es decir, en palabras de Michel de Certeau, la forma de las prácticas, el estilo, la ‘proliferación diseminada’ de creaciones anónimas y ‘percederas’ que hacen vivir y no se capitalizan.⁹¹

La importancia de este capítulo radica en el sentido de síntesis propuesto. Aquí, se conjuga la reflexión final, la teoría-metodología y, la observación directa del espacio de lo cotidiano, poniendo especial hincapié en la idea maffesoliana referida a lo emocional como liga social a partir de lo cual se teje el modelo de una nueva manera de ser.⁹² Es importante resaltar que el ejercicio de observación del barrio de Tepito parte de la idea de comprensión, el *verstehen*, como la entendió Dilthey, Simmel y Weber⁹³, donde la relación objeto-sujeto no se hace en la distancia, sino en una forma de empatía afectiva, es decir, que los objetos se nos presentan como relevantes puesto que en ellos existe una relación de valor, una significatividad subjetiva⁹⁴. No se pretende determinar lo que el otro “es” a través de leyes causalistas, sino re-conocerse en él. En ese sentido, la observación se aproxima más al relativismo y la fenomenología, en tanto que no se interesa por la búsqueda de una verdad, sino por la comprensión de un contexto donde todas las verdades parciales puedan entrar en relación unas con otras. Esto es observar lo que ‘es’, presentándolo no representándolo. Así, “el otro y yo tenemos que aprender a relacionarnos, a respetarnos, incluso a amarnos, indispensable

nociones que guiaron preguntas posteriores en torno a la identidad de los habitantes del Barrio de Tepito.

⁹⁰ CERTEAU, MICHEL DE (1996), *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, op cit, p XX.

⁹¹ Ibid, p XVIII.

⁹² MAFFESOLI, MICHEL(1990), *Au Creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Le Livre de Poche, Paris.

⁹³ MARDONES, URSUA J.M (1993) *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales*. Fontonama 18, México, p 22.

⁹⁴ (Cfr. WEBER, MAX (1991) “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” en: *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrotu, Editores. Buenos Aires. WEBER, MAX 1998) “Conceptos sociológicos fundamentales” en: *Antología Teoría Sociológica Clásica Max Weber*, UNAM, FCPyS. México.

comprendernos”⁹⁵. En ese sentido, la observación se realizó a partir de dos momentos fundamentales. El primero refiere a lo que Maffesoli denomina como *deontología*⁹⁶, esto es tomar en consideración la vida cotidiana, lo banal, alejándose del *deber-ser* y apelando más a una ética de las situaciones, una observación enraizada en la corriente, un saber erótico que ama el mundo que describe. Apoyándose en la razón sensible que se contrapone a la hegemonía de la razón instrumental, no negándola sino complementándola. Comprendiendo la ambivalencia que se genera en lo social entre racionalismo e irracionalismo; luz y sombra. La observación de los afectos, de un sentimiento de pertenencia fundado orgánicamente no es posible a través de un simple ejercicio de abstracción, porque no se observa a un tepiteño, o a los tepiteños como individuos sino una forma de ser-y-estar-en-el-mundo. Por eso, había que construir una mirada nueva, que no se preocupara por las grandes categorías conceptuales, por hacer coincidir la existencia de la vida cotidiana en grandes catálogos. La estigmatización, ya ha trabajado muy bien en eso. Contrariamente, ensayando paso a paso una nueva forma de re-conocimiento con el objeto de estudio, un nacer-con aquello que se observa. Una mirada que viene desde abajo, que se basa en lo empírico y comprende a través de metáforas. Es hacer un esfuerzo por luchar contra ‘ese extraño fantasma que desea que todo entre en un molde preestablecido, podando a añadiendo por la causa, sin preocuparse verdaderamente por el hombre vivo que sufre, que es feliz, que tiene emociones y sentimientos y del que, a fin de cuentas, no aprendemos nada etiquetándolo de tal o cual manera.’⁹⁷ Así, el segundo momento se vincula a la observación de la vida cotidiana, pero entendida como un regreso *hacia la cosa misma* parafraseando a Husserl. De ahí la importancia de observar las prácticas cotidianas a través de la propuesta de Michel De Certeau. La creación anónima, que aprovecha el lugar del otro, que se inscribe en un no-lugar, es *La invención de lo cotidiano*, que otorga la posición de autor de las prácticas al individuo y que comprende que lo cotidiano no

⁹⁵ CÁCERES, GALINDO JESÚS (1998) “Etnografía, el oficio de la mirada y el sentido”, en *Técnicas de investigación en Sociedad, Cultura y Comunicación*. CNCA y Addison Wesley Longman, México, p 347.

⁹⁶ MAFFESOLI MICHEL (1996) *Elogio de la razón sensible*, op cit, p 13.

⁹⁷ *Ibíd*, p 37.

corresponde a una lógica racional predefinida, por ello, que sea más importante atender a los trayectos que a los conceptos que definen el actuar de las personas. La propuesta permite observar e interesarse “no en los productos culturales ofrecidos en el mercado de bienes, sino en las operaciones que hacen uso de ellos; hay que ocuparse de las “diferentes maneras de marcar socialmente la diferencia producida en un dato a través de una práctica”⁹⁸.

El primer apartado del tercer capítulo *En la capital, no sientas tristeza cuando mires atrás* está dedicado a los jóvenes de los años cuarenta del siglo XX. La mayoría eran migrantes de las zonas rurales más pobres del país que arribaban a la ciudad con la esperanza de progresar, sin conocer a nadie comenzaban una nueva vida, conformándose en un contexto ajeno, ávidos de un sentimiento de pertenencia a una comunidad. La *bravura* tepiteña en dicho contexto fue adoptada y traducida como una respuesta al desarraigo que se había gestado a partir de un proceso de migración.

En el segundo apartado *Ahí en la casa blanca... están los hijos de Sánchez* da cuenta de la generación que nace durante los años cincuenta, estos jóvenes viven el esplendor del barrio tradicional, crecen entre vecindades, gimnasios, baños públicos, carpas, fiestas religiosas, bailes, trabajos manuales, expresiones artísticas, etcétera. Al mismo tiempo que se normaliza la principal actividad económica que hasta hoy día perdura en Tepito, el comercio informal. En este contexto, los jóvenes del barrio se constituyen en torno a una identidad ubicada territorialmente, es la *bravura* tepiteña una forma de ser-y-estar en el mundo, que se llenó de figuras como el “manos de seda”, donde la *bravura* se mostraba como sinónimo de valentía, de audacia, de inteligencia, incluso de fineza. La *bravura* tepiteña se instituyó como un mecanismo de defensa ante el miedo de ser excluido tanto al interior como al exterior del barrio. Los nacidos en los años cincuenta son una generación representada, en parte, por *Los hijos de Sánchez*, y por otro lado, por la efervescencia de los años sesenta y su sentido contestatario. Son creadores de movimientos culturales como Tepito Arte Acá, son aquellos que

⁹⁸ CERTEAU, MICHEL DE (1996), *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, op cit, p XVIII.

reivindicaban la fiesta de vecindad, el baile “el cache”, la vida comunitaria como forma de contraponerse a los embates de la modernidad, son aquellos que desde el zaguán de su vecindad se constituyen como adultos, de tal forma que, la “frustración” generada por un sistema que les excluye es “aliviada” por la reciprocidad entre iguales.

El último apartado *El barrio fragmentado* está dedicado a los jóvenes nacidos durante los años ochenta. Estos a diferencia de la generación que los antecede, se enfrentan a un contexto donde existen una serie de elementos que permiten la ruptura con una identidad única. Mientras los padres, nacidos en los años cincuenta se enorgullecen de su origen barrial, y no tratan de ocultar su pertenencia, los hijos, aquellos nacidos en los años ochenta, retoman su identidad como una máscara carnavalesca que pueden quitarse y ponerse según lo imponga el acontecimiento que esté por-venir, que no sólo se encuentra en el barrio, sino en el trabajo, la escuela, el deporte, el ocio, etcétera, por tanto, deambulando de manera más ácida entre el orgullo y la vergüenza, haciendo aún más trágica la aceptación del otro. Los actuales jóvenes de Tepito viven un contexto completamente diferente, muchas de las vecindades cayeron cuando tenían menos de diez años, durante el terremoto de 1985, crecieron con la construcción de las viviendas de interés social otorgadas por grupos políticos. Los espacios de convivencia comunitaria poco a poco fueron desapareciendo, hasta llegar a reducirse a unos pocos parques, cines, baños, billares, y gimnasios, pasaron a ser tan sólo un referente, una historia contada por los padres y los abuelos. La eminente entrada de la fayuca no sólo repercutió en los cambios de usos del suelo, y la oportunidad de acceder a grandes cantidades de dinero, sino también a la multiplicidad de referentes que trajo consigo la industria cultural. Hoy los jóvenes de Tepito no están comprometidos con un sentido de pertenencia. Prefieren deambular en el juego de las identificaciones múltiples que les permiten hacer frente a la incertidumbre del mundo contemporáneo, a la nada del presente, a la idea de que el futuro llegó hace rato. Ahora es más importante vivir al límite, en la incertidumbre como motor de lo cotidiano, constituyéndose día a día en *el arraigo dinámico*.

Sobre la escritura:

Entre la sociología y la literatura, apertura a las di-versiones

Durante la modernidad, la sociología surge como física social, es decir, símil de las ciencias que construyen el conocimiento a partir de categorías generales y leyes absolutas, que mucho tenían que ver con la razón y poco con los sentimientos –por lo menos como intencionalidad. En ese sentido, se logró desprender del proceso de conocimiento en aras de la cosificación del mundo, cualquier vinculación con la subjetividad y la multiplicidad de significados, colocándola en el espacio de la irracionalidad. Su labor era reproducir científicamente fenómenos sociales a partir de explicaciones causales, apelando a las teorías como bastiones de conocimiento, aunque esto remitiera a inmovilidad, es decir, a su muerte. Actualmente, este camino no puede ser recorrido por aquellos que tratamos de presentar personajes vivos, escurridizos, fragmentarios, muchas veces inasibles. En palabras de Brunner

La gran sociología clásica puede hablar de personajes ‘moribundos’: el estado, los sindicatos, los partidos. En la época contemporánea, estos personajes subrepticamente, forman parte del mausoleo científico. La sociología se parece cada vez más a la historia. En contraparte, la novela establece un diálogo con los personajes vivos: el nómada, el migrante, el extranjero, el exiliado, el hombre ‘sólo’⁹⁹

¿Cómo poder dar cuenta de la centralidad subterránea que fundamenta un modo de vida a partir de la sociología? Si bien, la ciencia y el arte se han separado, ¿aún sería probable una mediación entre ellas? ¿Aun se excluyen mutuamente? Retomando a Adorno se podría afirmar que esta oportunidad estaría en el ensayo, con él es posible el ejercicio del re-conocimiento, en tanto que no apunta a una

⁹⁹ BRUNNER, JOSÉ JOAQUÍN (1997), “Sobre el crepúsculo de la sociología y el comienzo de otras narrativas”, publicado en: *Revista de crítica cultural*. 28 de abril, Santiago de Chile, pp 28-31.

construcción cerrada, deductiva o inductiva. Para re-conocer *la bravura* tepiteña, no es necesario ubicarla, otorgarle un lugar de manera definitiva, acaso habrá de contentarse con anunciarla describiendo sus contornos. Y contraponerse a la manía clasificatoria de la ciencia, intentando comprender el “claroscuro” de los fenómenos sociales, su ambigüedad.

Actualmente, el lenguaje tradicional de la sociología, el conocimiento racional que pregunta el por qué, es decir, la búsqueda de la causalidad, que encierra los horizontes y la multiplicidad de sentidos que pueda tener un fenómeno social a través de los conceptos, es insuficiente para dar cuenta de la centralidad subterránea que funda las maneras de ser y estar en el mundo. Así, “en contra de esto la simple descripción se contentará con decir que lo real ya está siempre ahí, y que de alguna manera basta con resaltar sus cualidades específicas”¹⁰⁰. Es la pregunta del “cómo” la que permite insertarse en un espacio que va más allá de una sociología heredera de la modernidad y al mismo tiempo más acá de otro lenguaje hasta ahora marginado por la ciencia, la intuición, la in-vención del decir a través de la literatura y el ensayo.

El ensayo permite describir lo que es, juega a buscar la significación antes que la causa; permite entretener metáforas, imágenes, pláticas para comprender significaciones. Quien escribe a manera de ensayo inventa, re-construye y re-conoce a sus personajes. Inventar es “sacar a la luz lo que ya está ahí. Descubre lo que puede estar oculto pero no por ello menos presente en los recovecos olvidados y a veces oscuros.”¹⁰¹ Los conceptos no le bastan para dar cuenta de la teatralidad de la vida cotidiana, por ello sensualiza el pensamiento, vincula el conocimiento a una experiencia de goce estético. No impone a su objeto una explicación *a priori*, no lo estigmatiza, antes bien, entiende que “uno no habla de su objeto sino, a través de él”¹⁰², lo ensaya en un mundo movedizo, escurridizo, donde las certezas teóricas dejan de ser los grandes reinos de las certidumbres. La generosidad del ensayo radica en la posibilidad de abrir y, cada vez, volver a

¹⁰⁰ MAFFESOLI, MICHEL (1996), *Elogio de la razón sensible*, op cit, p 157.

¹⁰¹ Ibid, p, 207.

¹⁰² Ernest Jünger citado por Maffesoli en: MAFFESOLI, MICHEL (1996), *Elogio de la razón sensible*, op cit, p, 167.

abrir un tema, las múltiples respuestas a las preguntas que lo guían, son un pretexto, al final pierden importancia frente al trayecto construido; los fragmentos adquieren sentido al estar insertos en un contexto. El ensayo:

...no admite que se le prescriba su competencia. En vez de producir científicamente algo o de crear algo artísticamente, el esfuerzo del ensayo refleja aún el ocio de lo infantil [...] No empieza por Adán y Eva, sino por aquello de lo que quiere hablar; dice lo que a su propósito se le ocurre, termina cuando él mismo se siente llegado al final, y no donde no queda ya resto alguno: así se sitúa entre las 'di-versiones'. Sus conceptos no se construyen a partir de algo primero ni se redondean en algo último.¹⁰³

De tal forma, logra romper la frontera establecida por la modernidad entre el arte y la ciencia. El ensayo está en el espacio del "entre", permitiendo a la sociología representar lo social a partir de la espontaneidad que otorga la fantasía subjetiva. Él es un puente entre ciencia y literatura. Con esto el ensayo "más que definir conceptos para abordar una idea, debe construir una red de interrelaciones conceptuales que permitan el 'espesor de signos' para eliminar la posibilidad de un análisis elemental o en la superficie, de una explicación pueril y sobre todo, de un agotamiento del tema".¹⁰⁴ El ensayo es apertura, es tocar una puerta no para entrar sino para salir. "Se hace verdadero en su avance, que le empuja a ir más allá de sí mismo, y no en la obsesión del buscador de tesoros a caza de fundamentos. Sus conceptos reciben la luz de un *terminus ad quem* oculto en el ensayo mismo, no de un descubierto *terminus a quo* [...] Todos sus conceptos deben exponerse de tal modo que se soporten entre todos que cada cual se articule según las configuraciones con otros".¹⁰⁵ El ensayo reúne fragmentos inesperados y los configura, los in-venta, los imagina y los pone en marcha sin agotar un tema. "Pero como configuraciones los elementos cristalizan por su

¹⁰³ ADORNO, THEODOR W. (1962) "El ensayo como forma" en: *Notas de Literatura*, Ediciones Ariel, Barcelona, p, 12.

¹⁰⁴ DELGADO, CONCEPCIÓN, *Una imposible vuelta a casa...*, op cit, p, 27.

¹⁰⁵ ADORNO, THEODOR W. "El ensayo como forma", op cit, p, 24.

movimiento”¹⁰⁶, es decir, en la medida en que el ensayo habla de un objeto que está en constante movimiento y que no responde a construcciones pre-definidas por el investigador, es un proceso que exige la continua vigilancia de quien investiga para saber desde dónde observa. Repensando la noción de “imaginación sociológica” de la que hablaba Mills, se puede decir que el ensayo potencia la imaginación ya que “pose una cualidad inesperada, quizá porque su esencia es la combinación de ideas que nadie esperaba que pudieran combinarse”¹⁰⁷, de tal forma el ensayo atiende a lo específico, sin que, paradójicamente, logre agotarlo.

En nuestros días, esta “imaginación sociológica” requiere de una “imaginación poética” que concuerde con lo vivo, lo cambiante, el sentido común, la vida cotidiana, para dar cuenta de su aspecto frágil y efímero. Hay que participar “en le auténtico trabajo de invención al que se enfrenta toda época: *encontrar las palabras menos falsas posibles para decir lo que la época es*”¹⁰⁸. Esto no significa rechazar la razón ni supera sus categorías de análisis, sino ampliar el conocimiento ingresando a otros espacios muchas veces negados. Ciencia y ensayo no son excluyentes sino complementarios; mutuamente luchan por la comprensión de las problemáticas inscritas en la dinámica de lo afecutal. Se enfrentan a las fronteras disciplinarias con un lenguaje distinto que permiten el dialogo entre los conceptos y las metáforas, aprovecha todas las capacidades humanas y no sólo una, la razón instrumental. El estilo ensayístico responde a la necesidad de buscar la significación de un fenómeno, de una sociología de la caricia que toma en cuenta las situaciones y las presenta, no las representa; “El estilo, la escritura, siempre están puestos al servicio de la física de la vida [...] el ensayo sabe integrar en dosis variables la preocupación estética en el mismo censo del quehacer intelectual”¹⁰⁹ El ensayo describe, pues sabe que no puede demostrar nada sino mostrar diversos horizontes; presenta sus personajes, no los juzga ni los critica, no le interesa determinar qué esta bien y qué esta mal. Abre la

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ MILLS, WRIGHT (1997) “Sobre artesanía intelectual” en: *La imaginación Sociológica*. FCE. México, p, 222.

¹⁰⁸ MAFFESOLI, MICHEL (2002) “Tribalismo posmoderno. De la identidad a las identificaciones en: *Sociología de la Identidad*, op cit, p 226.

¹⁰⁹ MAFFESOLI, MICHEL (1996) *Elogio de la razón sensible*, op cit, p 26.

posibilidad a la ciencia a un camino distinto, donde el científico pueda deponer una visión central que todo lo excluye por una visión lateral de proximidad libidinal entre el objeto y el sujeto que acepta lo múltiple, que se contenta con nombrarlo y en ese sentido permite pensar lo diverso.

Capítulo 1

El-mundo-de-las-almas-perdidas

A la sombra de la ciudad burguesa, nace esta extrema república del bien que se impone por la fuerza a todos aquellos de quienes se sospecha que pertenecen al mal

Michel Foucault

La deshonra fue lo primero que existió en un principio, y en ésta se basó la historia. Hubo un hombre con algo en la cara que les daba miedo a los demás. No se atrevían a tocarlo [...] La gente decía que aquellos tipos eran perversos, y a decir verdad, lo eran. Los hombres de carácter y valor, siempre han parecido inquietantes para las demás gentes...

Hermann Hesse

Lugar inexistente, o como diría aquel periodiquero: Pedro Infante no ha muerto, ¡vive, vive, vive!... y era cierto: vivía en el corazón de todos los mexicanos... Así, Tepito no ha muerto, y siempre ha existido a pesar de los pesares, porque es una forma de vida, un marco de referencias, una concepción de la vida, una forma de decir: ¡aquí estoy, existo y quiero mentarles la madre!

Armando Ramírez
Tepito

Preámbulo... al claroscuro de una dinámica

El recorrido histórico-social que se desarrolla en las siguientes páginas tiene como propósito entretener nociones y conceptos para presentar aquellos elementos que han instituido y definido las características de la identidad tepiteña, en tanto identidad estigmatizada estable y homogénea. Por lo tanto, el-mundo-de-las-almas-perdidas, es un espacio donde converge lo “inservible”, lo desdeñado y despreciado por la gente, es decir, un lugar en donde se encuentra lo “perdido”, lo “sucio”, lo “malo”, lo “no-productivo”, en resumen, todo lo indeseable, aquello se

había de rechazar y excluir. Por un lado, estas distinciones no podrían ser comprendidas sin lo que Foucault denominó *sociedad disciplinaria*. Durante los siglos XVII y XIX occidente vivió el entronizamiento de la razón a través del pensamiento ilustrado. La separación entre Estado e Iglesia conjuró un embate modernizador que afectó los fundamentos de la sociedad novohispana, “un cambio que introdujo una nueva concepción del Estado, la sociedad y los valores humanos y comunitarios”¹¹⁰. De tal forma, aquel barrio de indios fundado desde tiempos prehispánicos en las inmediaciones de Tlatelolco, se transforma en lugar de marginales, un mundo estigmatizado. Justamente es durante el siglo XIX donde el crecimiento de la Ciudad de México logró vincularse con la promesa del progreso y por ende, donde se hizo necesaria la búsqueda del orden, el control y la vigilancia. Con ello, los barrios caracterizados por su falta de servicios y su composición étnica y social, se conformaron como espacios donde burbujeaba *la peligrosidad* que asechaba a los habitantes de la Ciudad de los Palacios. Aquellos sospechosos habitaban entre los restos humanos de un cementerio, las aguas de desecho de la ciudad, y el mercado del baratillo. Culpables por sospecha que hacía necesario un ejercicio profiláctico, una limpieza y corrección a toda aquella insalubridad, a toda esa podredumbre, olor característico de la miseria¹¹¹.

Sin embargo, para comprender el hoy, “ya no se trata de definir algo negro o blanco, sino de entender el vaivén en el seno de la vida social, entender el claroscuro de la dinámica social, es precisamente aquí, donde encontramos la referencia a la ambivalencia, a la ambigüedad”¹¹² que se encuentra entre la vergüenza y el orgullo frente al sentimiento de pertenencia a un mundo constituido por distinciones que remiten a la anormalidad. De tal forma, comprendiendo la cosa y su contrario, lo “perdido” es también lo “hallado”, es algo que se “usa” que se “aprovecha”, incluso que se disfruta, es decir, algo que existe pero que se mantiene en el lugar del secreto. Así, la dinámica social del mundo-de-las-almas-perdidas, por una parte, es un mecanismo de protección ante las formas

¹¹⁰ FLORESCANO, ENRIQUE y MENEGUS, MARGARITA (2000) “La época de las reformas borbónicas” en: *Historia General de México*. Obra preparada por el Centro de Estudios Históricos. Versión 2000, El Colegio de México. México, p 426.

¹¹¹ FOUCAULT, MICHEL (2002), *Historia de la locura en la época clásica*, Tomo 1, FCE, México.

¹¹² MAFFESOLI, *El tiempo de las tribus* (2004), op cit ,p 12.

dominantes de poder, y por otro lado, algo que une al grupo y lo hace más fuerte. Las diversas expresiones que ha tenido dicha dinámica a través de la metáfora de *la bravura* serán el material de los siguientes capítulos, aquí sólo resta presentar el-mundo que constituye el Barrio de Tepito para las expresiones paradójicas de una identidad estigmatizada que deambula entre el orgullo y la vergüenza.

El-mundo...

Entre los antiguos calpullis de Atenatitlan, Mecamalinco, Teocaltitlan, Apohuacán, Tecpotitlan y Atenatitech, pertenecientes todos ellos a la parte norte de Tenochtitlan y en concreto a Tlatelolco, se ubica la actual traza imaginaria del Barrio de Tepito. Es difícil establecer desde este momento la delimitación del barrio, durante el periodo de la Conquista, los habitantes de este territorio sufrieron las mismas acciones atroces a las que fueron sometidos el resto de la población de Tenochtitlan, padecieron el genocidio, las epidemias, las imposiciones de tradiciones, etcétera. Sin embargo, se puede decir que la delimitación de un espacio está dada a partir del momento en el que se le nombra. Para Héctor Rosales, “el origen de la palabra Tepiteño está asociado a la culminación de la “conquista” [...] Una placa localizada en el atrio de la iglesia de la “Conchita” rememora que fue en ese lugar donde fue prisionero Cuauhtémoc. La voz nahua que registró este hecho pudo ser “tequipehuaca”, o lugar donde comenzó la esclavitud; así quienes siguieron residiendo allí, podrían haber sido llamados “tequipeños”¹¹³. Es interesante pensar que justamente cuando comienza la esclavitud, se da el espacio de la resistencia. Así, durante el periodo de la Colonia cuando la traza de la ciudad forjó los barrios de indios dejándolos fuera de la zona centro y ubicándolos en la periferia, las manifestaciones de resistencia de los “pueblos” indios eran constantes. La nueva organización social, política y urbanística correspondía a los elementos de la ciudad renacentista basada en la oposición: barbarie/civilización postulando la centralización del poder político-

¹¹³ ROSALES, HECTOR (1991), op cit, p 36.

administrativo en torno al primer cuadro de la ciudad. El barrio de Tepito como barrio de indios “era en la práctica un orden opuesto al de la ciudad. En efecto, se trataba de dos órdenes distintos: por una parte, estaba la ciudad española con su *traza*, su organización eclesiástica, su administración y sus propias autoridades; por otra, estaban las parcialidades de San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco, cada una con sus barrios de indios, sus iglesias para naturales, su administración de bienes y sus autoridades propias”¹¹⁴. Era para bien o para mal, un espacio de autonomía. En este orden, los indios eran aquellos seres inferiores, niños que debían ser adoctrinados, y transformados a la fe católica a través de la caridad. La Colonia se caracterizó por mucho tiempo por una legislación paternalista hacía los indígenas. Situación que cambió radicalmente a finales del siglo XVII y principios del XVIII, el embate de la ilustración en el mundo occidental hizo sus estragos en la Nueva España a través de las Reformas Borbónicas, transformando no sólo el orden de gobierno, sino también los valores, donde se desplazó la moral religiosa por los principios de la modernidad ilustrada. El distanciamiento entre Iglesia y Estado permitió que el porvenir se buscara en el progreso industrial, científico, tecnológico y educativo, y no en la salvación eterna. Desde entonces obispos como San Miguel y Abad y Queipo, “demandaba suprimir la infamante situación de las castas y proponía otorgarles un estatuto libre; exponían la conveniencia de acabar con la legislación paternalista que protegía a los indios, dividir las tierras comunales y permitir la mezcla y el contacto directo de éstos con las otras etnias [...] estos serían los mejores medios para asegurar la incorporación de los indígenas al ‘progreso’”¹¹⁵

De esta manera, a partir del siglo XIX y con la transformación de México como colonia hacía un país “independiente”, el cambio en el orden de los valores hizo de los indígenas ciudadanos y del Estado aquella instancia que debía asegurar el porvenir en la tierra. Así, los indígenas pasaban de ser algo “místico” y “misterioso” a ciudadanos pobres. La pobreza ya no sería atendida a través de la caridad que otorgaban las instituciones eclesiásticas, ayuda a los necesitados, a

¹¹⁴ ARÉCHIAGA, ERNESTO (2003), op cit, p 72.

¹¹⁵ FLORESCANO Y MENEGUS (2000), op cit, p 426.

los desprotegidos que aseguraba un beneficio en el más allá. Ahora era labor del Estado moderno, racional y secular, tratar de integrar a todos sus ciudadanos al “progreso”. Si alguien era pobre, no lo era ya por mandato divino, sino por su falta de productividad. Lo que se presenta es una transformación del sentido de “indio” vinculado al infante, hacia la figura de “miserable” vinculada a la holgazanería y la no-productividad. La pobreza no es un pecado, sino un crimen:

El crimen no es algo emparentado con el pecado y la falta, es algo que damnifica a la sociedad, es un daño social, una perturbación, una incomodidad para el conjunto de la sociedad.

Hay también, por consiguiente, una nueva definición del criminal: el criminal es aquél que damnifica, perturba la sociedad. El criminal es el enemigo social [...] es aquel individuo que ha roto el pacto social [...] es considerado un enemigo interno.¹¹⁶

La pobreza, y por ende, el pobre se convierte en enemigo interno de la sociedad, algo que se debe combatir a través de la vigilancia. En aquel mundo donde conviven los enemigos de la sociedad burbujea todo los días la peligrosidad, “significa que el individuo debe ser considerado por la sociedad al nivel de sus virtudes y no de sus actos [...] de las virtualidades de comportamiento que ella representa”¹¹⁷. De tal manera, surge a mediados del siglo XIX una edad de control social, y de ortopedia, es decir, de tratar de corregir a todos aquellos malformados, insensatos, no-productivos, enemigos de la sociedad.

Coincidiendo con Aréchiaga, justo al finalizar la segunda parte del siglo XIX, los barrios de indios pierden los últimos elementos jurídicos y administrativos que “les permitían existir como un orden contrapuesto al de la ciudad [...] fueron a partir de entonces barrios de la ciudad sin más, asumiendo una nueva identidad”¹¹⁸ que sin lugar a dudas se constituyó a partir de la vigilancia sobre aquel lugar “insalubre” tanto en términos físicos como morales, que representaba el barrio de Tepito.

¹¹⁶ FOUCAULT, MICHEL (2003), *La verdad y las formas jurídicas*, op cit, p 93.

¹¹⁷ Ibid, p 97.

¹¹⁸ ARÉCHIAGA, ERNESTO (2003), op cit, p 72.

La ‘suma de estreches e inversión de sus callejones’ y las acequias de agua inmunda y corriente lenta que cruzaba estos barrios facilitaba la acumulación de malos olores y creaban un medio favorable para las enfermedades [...] para conseguir la ‘limpieza natural’ de estos barrios y lograr la ‘extirpación de las muchas maldades que la expresada irregularidad, malos pasos, estreches y escondrijos ocasionan, era necesario extender la traza de la ciudad’¹¹⁹

Durante el porfiriato, la ciudad vive un gran crecimiento, y su entrada oficial al progreso. Los antiguos barrios de Santa Ana, San Francisco Tepito, y la Concepción Tequihuacan, que se conformaban alrededor de sus ermitas y santos patrones, son absorbidos por la traza de tres colonias que durante el siglo XX serán sinónimo de marginalidad, violencia y peligrosidad. La colonias Violante, Díaz de León y Morelos. En ellas, a causa de su carencia de servicios, los mesones y antiguas vecindades fueron adoptadas como viviendas para migrantes rurales, zapateros, comerciantes, obreros, albañiles, etcétera. El crecimiento de la ciudad comenzó a ser significativo, “entre 1858 y 1883 se estructuró el sector norte de la ciudad, continuándose y trazándose calles en donde antes había sólo conjuntos desordenados de jacales”¹²⁰, sin embargo, tal crecimiento se desarrolló con poca intervención de las autoridades, había una intención por intervenir en aquellos espacios desordenados, no obstante, hasta bien entrado el siglo XX fue cuando estas colonias lograron obtener servicios básicos.

Aunada a esta imagen de la insalubridad se proyecta la figura de la “violencia” entendida como característica de un mundo perdido, donde lo *peligroso* se encuentra en “la agresión –concepto que califica al conjunto de comportamientos que tratan de infligir dolor, lesión o destrucción [...] un sentido vinculado a la negación de la vida”¹²¹. Pobres, migrantes, asaltantes, prostitutas,

¹¹⁹ Palabras del arquitecto Ignacio de Castera en 1794, citadas por Aréchiaga (Cfr. ARÉCHIAGA CÓRDOBA, ERNESTO (2003) *Tepito: del antiguo barrio de indios al arrabal. 1868-1929, historia de una urbanización inacabada*. Colección Sábado Distrito Federal. México, p 88).

¹²⁰ DOMÍNGUEZ y ROSAS (1993), op cit, p 33.

¹²¹ DELGADO, Ma. CONCEPCIÓN (2004) *Dionisos y Prometeo: la antinomia. La violencia ritualizada como nueva forma de la socialidad*, en: Acta Sociológica Nueva Época, Número 41-42 Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Centro de Estudios Sociológicos. UNAM. México, p, 26.

alcohólicos, traficantes, drogadictos, etcétera, son frente a una *sociedad disciplinaria* sinónimo de negación de la vida y, por tanto, enemigos internos que deben de ser corregidos, o en el peor de los casos, erradicados, anulados.

La imagen violenta del barrio se asocia a partir del “mercado del baratillo”, espacio en donde se encontraba lo ilegal y lo inservible, un comercio que para las autoridades de la época:

Promovía actividades ilegales y formas deshonestas de vivir, además de ser contrario a las normas dictadas por la higiene. Y, por otra parte, el baratillo no representaba un gran beneficio económico, ni interesaba al conjunto de la sociedad. Como sostenía Miguel Ángel de Quevedo, sus mercancías no eran ‘objetos de consumo necesario para el vecindario en general, sino más bien para la clase ínfima’. Las autoridades hubieran querido borrar del mapa este comercio, pero ante la imposibilidad de hacerlo optaron por concentrarlo en un punto relativamente alejado del centro de la ciudad ¹²²

No obstante, como bien apunta Aréchiaga, el “baratillo” no sólo trajo consigo lo ilegal, sino la posibilidad de la transformación y el rejuvenecimiento de las mercancías, la re-composición de lo ya usado, los artesanos encontraron la posibilidad de darle uso a lo “perdido”. Y muchos más, entre ellos los migrantes, hallaron una oportunidad para sobrevivir. De tal forma, se vendía ropa y zapatos usados, fierros viejos, comida, verduras y fritangas. Una de las características de este mercado era que los pequeños puestos que servían durante el día para vender cualquier cantidad de mercancías, durante las noches eran dormitorios. Hacinados entre mercancías, restos de comida y el olor característico de las zanjas de desagüe que atravesaban a Tepito, habitaban los que ponían en peligro al resto de los pobladores de la ciudad. Así, surgió la “preocupación por vigilar y mejorar el estado higiénico de los barrios del norte bajo el argumento de que los vientos dominantes soplaban desde esa dirección hacia el centro de la ciudad,

¹²² ARÉCHIAGA, ERNESTO (2003), op cit, p 222.

arrastrando consigo toda clase de malos olores y miasmas que ponían en peligro la salubridad del resto de la población”¹²³.

El periodo revolucionario propició que las migraciones se incrementaran, pobladores que huían del campo, se refugiaban en las colonias del norte de la ciudad. Una de ellas, la más nombrada por la literatura de la época, y la que más causaba conmoción a visitantes, era la colonia de La Bolsa. Su existencia, hasta bien entrado el siglo XX fue aceptada por las autoridades, esto hizo aun más difícil la proporción de algún tipo de servicio. La Bolsa era según los vecinos, una “colonia donde los actos violentos ya eran cosa cotidiana pues ‘en el llano que queda frente a la Penitenciaría y en las últimas calles de Ignacio Hernández no hay noche en que deje de haber asaltos y cuchilladas... los escándalos se originan a toda hora, de día por borrachos y jugadores de rayuela y de noche por toda clase de gente perdida”¹²⁴

Pero, el mundo-de-las-almas-perdidas es también el espacio de la proxemia, un espacio abierto donde se tejen formas de ser y sentir a partir de la carga simbólica que desempeña “lo perdido”, donde se crea y re-crea un sentimiento colectivo de fuerza común, “una sensibilidad mística que cimienta el perdurar, que se sirve de vectores bastante triviales [...] los lugares de la charla o, más generalmente de la coniviabilidad [...] espacios públicos que son ‘regiones abiertas’ es decir, lugares donde es posible dirigirse al prójimo y por ende, a la alteridad”¹²⁵.

Así, dentro del espacio de lo cotidiano, de manera muy compleja, se tejieron los elementos para que este mundo-de-las-almas-perdidas no dejara de dar lugar al “ser-en”, es decir, se fueron creando las formas de “estar familiarizados con una totalidad de significados”¹²⁶ que otorga el-mundo. El ser-en-el-mundo-de-lo-perdido no es la suma de las cosas que hacen de la identidad tepiteña una identidad homogénea, sino las condiciones para que ésta misma aparezca, para que ésta sea en el tiempo y el espacio.

¹²³ Ibid, p 176.

¹²⁴ Ibid, p 204.

¹²⁵ MAFFESOLI, MICHEL (2004), *El Tiempo de las tribus*, op cit, p 78.

¹²⁶ VATIMO, GINIANNI (1986), *Introducción a Heidegger*. Gedisa. Barcelona, p 31.

Para comprender la cosa y su contrario, primero es necesario entender que el-mundo-de-lo-perdido es el lugar del “ser-en”, es decir, conforma un sentimiento de pertenencia ambiguo donde el significado de lo-perdido tiene un valor que me permite “ser-en-el-mundo”. “*En* procede de ‘habitar en’, ‘detenerse en’ y también significa ‘estoy habituado a’, ‘soy un habitual de’, ‘estoy familiarizado con’, ‘soy un familiar de’, ‘frecuento algo’; tiene, pues, la significación de *colo* en el sentido de habito y *diligo*.¹²⁷

A partir de los años treinta del siglo XX, la Ciudad de México recibió las migraciones rurales más importantes de toda su historia, siendo la colonia de La Bolsa una de las cuales absorbió a un gran número de ellos, la mayoría con origen del Bajío y con un grado de especialización muy bajo, eran mano de obra no calificada, lo cual dio pauta a que los oficios como la zapatería y la tabalería se incrementaran considerablemente. Con este mosaico de actores distintos, la figura del barrio violento e insalubre ya se encontraba arraigada tanto en los habitantes de Tepito como en el resto de la ciudad. Cuentan algunos de sus más viejos habitantes, aquellos que llegaron al barrio durante el periodo que describo, que el origen del nombre de Tepito es porque “hace tiempo los policías encargados de la vigilancia de la zona, temerosos de la agresión de sus habitantes, decían entre sí *si hay algún problema te pito* y, a fuerza de repetirlo, el barrio dejó de llamarse la colonia de la Bolsa para convertirse en Tepito”¹²⁸. Con lo anterior encuentro oportuno empezar a hablar de la distinción entre el *ser-bravo* y *la bravura*, es decir, del estigma y de sus apropiaciones poéticas, de sus ‘usos’. Para los años cuarenta ya se habían establecido los límites imaginarios que conforman al actual Tepito, algunos de sus personajes míticos ya eran reconocidos al exterior y al interior como parte del barrio, algunos de ellos eran: El ratero “El Veneno” que hacia sufrir pero no *asesinaba*, el curahuesos “Don Filemon”, la prostituta “La muñeca”, el delincuente “Manos de Seda”, la delincuente Lola “la Chata”, los boxeadores “Kid Azteca” y “José Medel”, el futbolista “Manolete” Hernández, y el actor Adalberto Martínez “Resortes”.

¹²⁷ HEIDEGGER, MARTÍN (1963), op cit, p 67.

¹²⁸ DOMÍNGUEZ, GUADALUPE y ROSAS, ANA (1993), op cit, p 32.

Así, es posible hablar de Tepito como barrio estigmatizado, en tanto que elementos como la insalubridad, violencia, e inmoralidad hacen de él, el-mundo-de-las-almas-perdidas. Un lugar en el que al mismo tiempo que se inmovilizan las características del *ser-bravo* del tepiteño, paradójicamente se presentan astucias que “escamotean la lógica que distribuye los comportamientos según su lugar y los califica entonces por estar en tal o cual estanque del tablero social”¹²⁹ y se presentan como *la bravura* tepiteña; un sentimiento de pertenencia que permite ser-y-estar-en-el-mundo, así “como en literatura uno diferencia los ‘estilos’ o maneras de escribir, uno puede distinguir las ‘maneras de hacer’, de caminar, de leer, de producir, de hablar, etcétera”¹³⁰ La historia de Tepito después de los años treinta del siglo XX y hasta nuestros días será material para configurar el análisis de la *bravura* en tres generaciones de jóvenes. Todos ellos comparten el mundo-de-las-almas-perdidas, en cada caso, es lo mismo pero diferido, el sentimiento en común se repite y diferencia al mismo tiempo, es decir, cada generación incorpora a su *bravura* una *différance*¹³¹ expresada en múltiples formas que van más allá del estigma, “es una interrupción que se encuentra a la vez reinscripta en la economía de lo mismo y abierta a un exceso del muy otro [...] apenas deja una huella (ni un signo, un singnificante, ni nada que pueda decir ‘presente’ o ‘ausente’ sino una huella)”¹³². Como ya se ha mencionado, habrá que entender este proceso conflictual de manera integrante. El flujo continuo entre lo que permanece y lo que se diferencia a fuerza de repetirse es silencioso, así, el sentimiento de pertenencia se arraiga de manera dinámica en cada generación. Se permite una libertad

¹²⁹ CERTEAU, MICHEL DE (1996), *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, op cit, p 35.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Esta noción retomada de Jacques Derrida remite al postestructuralismo, donde se apela al descentramiento del sujeto, en conjunto con Foucault, Barthes y Lacan, comparte una crítica hacia el cartesianismo, a la idea de centro, de un origen, de una verdad, que garantiza un sólo significado. Derrida hace una crítica a la metafísica de la presencia para presentar el carácter evanescente de los procesos de significado, comprendiendo todo como movimiento activo y no como estructura dada. Así, “comprende al sujeto como resultado de la relación entre la repetición y la diferencia. La primera entendida como aquella que perdura en el tiempo, que se reproduce y recrea, la segunda como elemento que incorpora una variabilidad a la repetición, la contaminación entre ambas nociones implica la posibilidad de ‘volver a producir’ una figura, una huella. Pero, finalmente, esta huella al ‘re-producirse’ se convierte en una huella modificada” (Cfr. DELGADO PARRA, Ma. CONCEPCIÓN (2002) *Una imposible vuelta a casa. Identidades nómadas y múltiples. Tres estudios de caso en la literatura poscolonial. Tahar Ben Jelloun, V.S Naipaul, Timothy Mo*. Tesis Maestría (Maestría en estudios Políticos y Sociales) FCPyS UNAM. México, p 21).

¹³² DERRIDA, JAQUES y ROUDINESCO, ÉLISABETH (2002), *Y mañana, qué...* FCE, México, p 50.

intersticial, donde el punto en común más que de encuentro es re-encuentro, es decir, punto de partida, de salida hacia la creación de nuevas formas que paradójicamente tendrán la posibilidad de volver a las características tradicionales que les dieron origen, pero ahora de una manera distinta, modificada. “Así, la vida es poblada de formas que aun cuando ellas son nuevamente creadas, devienen de ‘configuraciones cristalizadas’ desprendidas de todo ser viviente”¹³³. La *difference* es conflicto silencioso, tumba que otorga al sustrato emocional del mundo-de-las-almas-perdidas la posibilidad de diversificarse, de no llegar a ser único y definido en sí mismo, sino fuente de posibilidades que se abre hacia el juego de la multiplicidad.

¹³³ GEORGE, SIMMEL (1995), *Le conflit*, op cit, p 14. *La traducción es mía*.

Capítulo 2

Las identidades bravas

Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella.

Michel Foucault

En aquel momento, yo me sentía Caín, y que llevaba un estigma sobre mi frente, y ese estigma era un privilegio que me hacía superior a mi padre y a los buenos y piadosos, precisamente por mi maldad y perversidad...

Hermann Hesse

Las prácticas silenciosas son ante todo orgánicas; es decir, el enemigo tiene menos importancia que el vínculo social que se deriva de ellas

Michel Maffesoli

¡Señoras y señores! ¡Invocación final dedicada al hombre extraordinario que regala las cajas con aire embotellado de Tepito! Y ahora, a tres caídas sin límite de tiempo...

Carlos Monsiváis

A partir de elementos como la insalubridad, violencia, inmoralidad y su vinculación con la peligrosidad, se constituye el mundo-de-las-almas-perdidas, insertando al barrio de Tepito en la distinción normal / anormal, por ello, que se hable de un estigma. Con la finalidad de comprender la distinción entre el *ser-bravo* y la

bravura, en las siguientes páginas explicare qué es un estigma, cómo se inscribe en dicha categoría y cuáles sus operaciones poéticas.

El *ser-bravo* apela a la construcción del estigma a partir de la complementariedad entre las prácticas de reconocimiento que se gestan en las ciencias sociales, los medios de comunicación y la tipificación en la vida cotidiana. Hablo del ‘confinamiento domiciliario’ que asigna a la identidad tepiteña un lugar, una clasificación que la inscribe en un espacio estable y homogéneo, otorgándole al mismo tiempo una función. Es la imagen del tepiteño como sujeto centrado, atado a su propia identidad a través de una ley de verdad que debe reconocer y que los otros deben de reconocer en él. El *ser-bravo* forma parte de un ‘deber ser’, un discurso verdadero que regula las características y formas de comportamiento de un individuo. Es, por tanto, una lógica binaria de la identidad que legitima la exclusión.

Por otro lado, el mundo-de-las-almas-perdidas también permite conformar una comunidad emocional, una experiencia ética en torno al ser-en-lo-perdido, para dar cuenta de ello hablaré de la metáfora de *la bravura* como expresión de la apropiación del estigma, de los ‘usos’, las astucias que escamotean la lógica del poder, en función de *una centralidad subterránea*, es decir, de un sentir común que se mantiene en el espacio del secreto. Ella conjuga las emociones que fundan el estar-juntos, el habitar, y en consecuencia, una forma de relación social con el otro inscrita en el espacio-tiempo. El orgullo y la vergüenza dan cuenta del lazo social que se genera alrededor de la aceptación del otro y el sentido trágico que ella desencadena. Al ser parte de un mundo estigmatizado, la aceptación del otro siempre está en el espacio de *lo por-venir*, la ambivalencia que se genera entre estas dos emociones puede tener diversas manifestaciones que permiten relacionarse con la otredad. Ira e ironía son espacios de socialidad que fragmentan la unicidad del estigma. Es el tepiteño como “la idea de persona, de la máscara que puede ser cambiante y que, sobre todo, se integra en una variedad de escenas, de situaciones que sólo tienen valor por ser representadas frente a otros”¹³⁴. Así, ante la ambigüedad, dichas manifestaciones se encuentran en un

¹³⁴ MAFFESOLI, MICHEL (2004), *El tiempo de las tribus*, op cit, p, 54.

estado naciente constante, en un re-nacer, nunca son ni la una ni la otra de manera absoluta ni fija. *La bravura* tepiteña en cada generación es lo mismo pero diferente. En cada una de ellas los jóvenes de Tepito habrán de re-conocer-se como tepiteños, y para ello, adoptan y traducen la ira y la ironía generando un sentido diferenciado¹³⁵. Así, cada vez que surge la bravura lo hace de manera distinta, paradójicamente, al mismo tiempo que se pierde, re-nace. Apareciendo mientras desaparece y viceversa, *la bravura* se reconstituye, esto se percibe a través de las distintas maneras en que ésta ha sido representada, sentida y vivida por jóvenes de diferentes épocas. Al re-nacer, *la bravura* hace posible que la identidad tepiteña se construya de manera múltiple y móvil¹³⁶.

Por ello, la ira no puede estar inscrita fijamente en la idea de lesión o agresión, no está presente en sí misma, siempre emerge de manera distinta, dejando acaso una huella, es una fuerza potencial que permite la ambigüedad, y en ese sentido, fragmentar la lógica binaria del estigma. Es algo que se expresa en la forma ruidosa de hablar del tepiteño, en sus gritos como necesidad de ocupar espacios. Es “la lucha por la vida, o mejor, la extensión ilimitada de un símil: la existencia es como un ring”¹³⁷ dirá Monsiváis. Al mismo tiempo, la ironía permite tomar los ‘puntos débiles’ y subvertirlos para que la parte marginal pase a ser ahora central. Potencia ambigua de la risa, en tanto que permite la resistencia secreta al esconder el dolor de re-conocer-se como distinto haciendo de ‘lo perdido’ punto de encuentro y de goce. De manera lúdica la burla sobre uno

¹³⁵ Para Derrida, la *différance*, no puede ser definida como tal, es un no-concepto, se mantiene siempre en el espacio del entre, nunca está presente en sí misma, no es un elemento centrado, acaso sólo puede dejar una huella. Derrida comprende que diferir de algo es también diferir algo, es decir, ser diferenciado de algo al mismo tiempo que se posterga la posibilidad de un significado absoluto. La palabra *différence* con ‘e’ en francés fonéticamente es idéntica a la *différance* con ‘a’, quien la escucha nunca puede notar la diferencia, “nunca se llega a un ‘significado’ simple del término, siempre está suspendido, jugando entre los dos sentidos de ‘diferir’, y esta suspensión crea una suerte de intervalo o espacio en blanco en el tiempo y el espacio, subyacente en todos los casos de diferenciación y distinción en la escritura (POWELL, JIM y HOWELL, VAN (2001) *Derrida para principiantes*, Era naciente SRL, Buenos Aires, p 123).

¹³⁶ La identidad es múltiple porque se construye y reconstruye al entrar en contacto con el ‘otro’ y, es nómada, por estar impelida a moverse física y virtualmente a causa de los procesos globales. (Cfr. DELGADO PARRA, Ma. CONCEPCIÓN (2002) *Una imposible vuelta a casa. Identidades nómadas y múltiples. Tres estudios de caso en la literatura poscolonial. Tahar Ben Jelloun, V.S Naipaul, Timothy Mo*. Tesis Maestría (Maestría en estudios Políticos y Sociales) FCPyS UNAM. México, p 13).

¹³⁷ MONSIVÁIS, CARLOS (1970) “15 de septiembre / La independencia nacional, Tepito como leyenda” en: *Días de Guardar*, Biblioteca Era, México, p 284.

mismo, invade, golpea, la frontera de la lógica binaria entre lo normal y lo anormal, inestabilizando el significado absoluto de 'lo perdido'.

La construcción social del estigma

Ser-bravo, el tepiteño como sujeto-sujetado

a. El estigma y la anormalidad

Las ideas que la sociedad occidental ha construido en torno a lo que significa “ser normal” son la fuente de trabajo de Michel Foucault, no obstante, es imposible llegar a definir la normalidad sino es a través de lo que entendemos por lo anormal. Para Foucault, la categoría normal / anormal es el principio que origina toda una serie de saberes científicos y jurídicos que se constituyen como verdaderos y que son subjetivados por los individuos. Se llega a ser loco, pervertido, criminal, dependiendo del contexto histórico en el que se inscriba. Si partimos de la idea de que todo saber es poder comprenderemos cómo aquellos que dictan quién es loco, criminal, y quién no, son aquellos que “saben”, los médicos, abogados, sociólogos, psicólogos. Su palabra tiene estatuto de verdad en tanto que es producto de un campo de conocimiento. Esto es lo que Foucault llama la objetivación del sujeto a través de las “prácticas divisorias”¹³⁸. El estigma se inscribe en dicha categoría, del lado de lo “anormal”.

Los griegos, que aparentemente sabían mucho de medios visuales, crearon el término estigma para referirse a signos corporales con los cuales se intentaba exhibir algo malo y poco habitual [...] en la actualidad, la palabra es ampliamente utilizada con un sentido bastante parecido al original, pero con ella se designa perfectamente al mal en sí mismo y no a sus manifestaciones corporales”¹³⁹.

De tal forma, el estigma es un atributo que descalifica a quien lo porta en la medida en que él produce ante los demás una sensación de desagrado, debido a

¹³⁸ FOUCAULT, MICHEL (1998), *El sujeto y el poder*, op cit, p 227.

¹³⁹ GOFFMAN, ERVING (1963), *Estigma*, op cit, p 11.

que su identidad no corresponde a la normalidad. La discriminación de los estigmatizados se da a través de los sentimientos que su presencia produce en los otros. Dependiendo del estigma que se porte será la emoción que despierte en el otro, por ejemplo, ante las deformaciones físicas la respuesta puede ser el horror. Para Goffman existen tres tipos de estigmas. En primer lugar las abominaciones del cuerpo-las distintas deformidades físicas-. En segundo lugar, los defectos del carácter del individuo que se perciben como falta de voluntad, pasiones tiránicas o antinaturales, creencias rígidas y falsas, deshonestidad [...] Y, en tercer lugar, los estigmas tribales de la raza, la nación y la religión, susceptibles de ser transmitidos por herencia y contaminar por igual a todos los miembros de una familia¹⁴⁰.

Existen estigmas que son más visibles, los del cuerpo y el carácter, sin embargo, aquellos denominados tribales no lo son tanto. A los portadores del primero se les puede denominar individuos 'desacreditados' y a los segundos 'desacreditables' en la medida en que durante la interacción pueden llegar a ser reconocidos como anormales por el otro. La función del estigma es explicar la inferioridad y dar cuenta del peligro que representa el estigmatizado. En ese sentido, la estigmatización de los tepiteños se ha conformado a través de prácticas divisorias, ejercidas desde las ciencias sociales, medios de comunicación y la tipificación en la vida cotidiana, han sido transformados en individuos desacreditados en tanto que se les presenta como anormales, violentos y peligrosos.

El estigma corresponde a la identidad social de las personas, esto es, una serie de combinaciones de atributos desacreditadores, de tipificaciones anónimas. La sociedad clasifica y tipifica a todos los individuos a través de la conformación de identidades sociales, ellas permiten tratar con los demás sin la necesidad de acceder a su identidad personal. Sabemos por sentido común ' eso que él es' a partir del lugar que ocupa, por ende, se crean alrededor de los individuos expectativas normativas. De tal forma que durante la interacción lo que "él es" está al alcance de manera continua y pre-reflexiva, a través de supuestos. "Por

¹⁴⁰ Ibld, p 14.

consiguiente, es probable que al encontrarnos frente a un extraño las primeras apariencias nos permitan prever en qué categoría se halla y cuáles son sus atributos, es decir, su 'identidad social'¹⁴¹.

Las identidades sociales pueden ser 'reales' o 'virtuales', las primeras son aquellas donde la categoría y los atributos que le son conferidos a los individuos pueden comprobarse en la interacción. Las segundas son simplemente un ejercicio de atribución que permite llevar acabo una caracterización de los individuos sin la necesidad de comprobar dichos atributos. La identidad social siempre se inscribirá en el ámbito de lo público pues ella sirve para identificar y clasificar a una persona en una categoría.

b. El reconocimiento de los estigmatizados

Reconocer remite a clasificar, a una *lógica binaria de la separación*¹⁴² que se instaure entre el bien y el mal, entre la Ciudad de los Palacios y el mundo-de-las-almas-perdidas. Durante la segunda parte del siglo XIX y principios del XX, el barrio de Tepito se convirtió a través del control y la vigilancia en un espacio de confinación domiciliaria. Sin embargo, es preciso apuntar que la tipificación en la vida cotidiana también sostiene este confinamiento. La relación que se da entre prácticas de reconocimiento y vida cotidiana es de complementariedad, una no podría ser comprendida sin la otra y viceversa. Así, la distinción normal / anormal que legitima la exclusión a través de la construcción simbólica del estigma, se nutre tanto de investigaciones sociales, reportajes, literatura, y calificativos en la vida cotidiana que podemos ver expresados en lo que Goffman denominó como infamia. Cada uno de ellos han ayudado a legitimar un etiquetamiento identitario, una confinación domiciliaria ejercida por una sociedad panóptica que pretende otorgar lugares para poder controlar individuos. La figura del panóptico para Foucault corresponde al conjunto de la sociedad disciplinaria, a la era de la ortopedia social, donde el ejercicio del castigo no es más público, como lo fue

¹⁴¹ Ibid, p 12.

¹⁴² MAFFESOLI, MICHEL (2004), *El tiempo de las tribus*, op cit, p 61.

antes del siglo XVII, sino preventivo, es decir, vigila las posibilidades de acción de los individuos, crea ‘sospechosos’ que deben ser examinados, analizados, y después “tratados” para que dejen la esfera de lo anormal y se readapten socialmente. En el Panóptico se producirá algo totalmente diferente:

Ya no hay más indagación sino vigilancia, examen. No se trata de reconstituir un acontecimiento sino algo, o mejor dicho, se trata de vigilar sin interrupción y totalmente. Vigilancia permanente sobre los individuos por alguien que ejerce sobre ellos un poder –maestro de escuela, jefe de oficina, médico, psiquiatra, director de prisión– y que, porque ejerce ese poder, tiene la posibilidad no sólo de vigilar sino también de constituir un saber sobre aquellos a quienes vigila. Es éste un saber que no se caracteriza ya por determinar si algo ocurrió o no, sino que ahora trata de verificar si un individuo se conduce o no como debe, si cumple con las reglas, si progresa o no, etc. [...] Este nuevo saber no se ordena en términos de presencia o ausencia, existencia o no-existencia, se organiza alrededor de la norma, establece qué es normal y qué no lo es, qué cosa es incorrecta y qué otra cosa es correcta, qué se debe o no hacer.¹⁴³

Los tepiteños han sido reconocidos por el interés de la literatura, el periodismo y la ciencia desde principios del siglo XX. En 1914 es publicada *La higiene en México* de Alberto Pani, obra que da cuenta del interés por la salubridad pública en los barrios de la ciudad de México¹⁴⁴. En su ejercicio por reconocer las causas que ocasionaban tal estado de insalubridad, al mismo tiempo, constituía una forma de dividir y examinar a la gente, clasificando cosas y signos proponía como corregir y disciplinar a los seres humanos.

Según él la ‘mayoría aplastante’ de la población de la capital de la República habitaba en este tipo de casas, a las que calificaba de ser ‘verdaderos focos de infección física y moral’ y ‘teatro constante de todas las miserias, de todos los vicios y de todos los crímenes’. Por lo tanto, poner fin a la situación de insalubridad de las vecindades no podía ser considerado como un simple asunto

¹⁴³ FOUCAULT, MICHEL (2003), *La verdad y las formas jurídicas*, op cit, p 117.

¹⁴⁴ PANI, ALBERTO J (1914), *La higiene en México*. Imprenta de J. Balleca, México.

de Ingeniería Sanitaria pues, en su opinión, ‘comprende, al mismo tiempo, todas las cuestiones relacionadas con la salud, tanto del cuerpo como del alma, de los ocupantes de dichas casas’. En ese sentido, si en verdad quería resolverse a fondo la problemática, debía tomarse en cuenta no sólo un diseño apropiado que incorporara todas las ventajas de los servicios modernos, sino que también debía contarse con un proyecto educativo para la formación higiénica y moral de las personas, sin descuidar, evidentemente, el aspecto financiero”¹⁴⁵

El trabajo de Aréchiaga muestra el reconocimiento que ejerció a principios del siglo XX tanto la literatura como el periodismo. Bajo el nombre de *Cuatro estampas de la existencia en el arrabal* presenta cuatro textos que “obedecen a una óptica particular, la del forastero que se introduce en un espacio barrial para conocer una realidad que le es ajena [...] En su calidad de exploradores los autores se encargan de descubrir y dar a conocer ese otro mundo decadente e infecto”¹⁴⁶. Como primera estampa aborda el trabajo de Adolfo Dollero *México al día impresiones y notas de viaje* publicado en 1911, donde el autor narra su experiencia en ‘la malamente célebre *Colonia de La Bolsa*, la *Corte de los Milagros de México*’. En segundo lugar, presenta la obra de Mariano Azuela, *La Malhora*, una novela donde ‘el barrio es retratado como un medio que condena a sus habitantes a una adversidad ineludible y totalmente destructiva’. En tercer lugar se encuentra la crónica de Jacobo Dalelavuelta titulado ‘*La Bolsa a media noche*’ y ‘*la grifa en Tepito*’. Y, finalmente el reportaje de Alfonso Lapena y Fernando Reyna publicado en *Sucesos para todos* en el año de 1944 al cual titularon *El barrio de las almas perdidas*, un reportaje novelado sobre Tepito, el siguiente fragmento presenta la experiencia de reconocer al barrio:

Ahí, en un cruce de calles, en el mismo corazón de la ciudad de México, ellos, los delincuentes, los degenerados, los míseros, los perseguidos, han hecho su propia ciudad, la ciudad maldita, la ciudad del odio, la desesperación y el hambre. ¿Cuántos son ellos? Quien pregunte en una oficina de estadística, recibirá la respuesta fría y exacta: Cinco mil personas. ¿Dónde?...¿Dónde están?...Esa

¹⁴⁵ ARÉCHIAGA, ERNESTO (2003), op cit, p 201.

¹⁴⁶ Ibid, p 235.

ciudad de aquelarre, de alucinación; esa cuna y tumba de delitos, de dolores y desventuras, ese laberinto de almas perdidas, tiene un nombre que, a fuerza de repetirse ha perdido vigor y expresión: se llama TEPITO. Nosotros hemos estado allí... y de allí venimos con el espanto en los ojos, con la angustia en el alma, con el corazón sobrecogido de pena y de dolor.¹⁴⁷

El reconocimiento por parte de las ciencias sociales se realiza durante la segunda parte del siglo XX, el trabajo realizado por el antropólogo Oscar Lewis en *Los hijos de Sánchez* permite comprender cómo las categorías analíticas también pueden llegar a definir de manera absoluta e inmovilizar una identidad.

En el uso antropológico el término cultura supone, esencialmente, un patrón de vida que pasa de generación en generación. Al aplicar este concepto de cultura a la comprensión de la pobreza, quiero atraer la atención hacia el hecho de que la pobreza en las naciones modernas no es sólo un estado de privación económica, de desorganización, o de ausencia de algo. Es también algo positivo en el sentido de que tiene una estructura, una disposición razonada y mecanismos de defensa [...] es un sistema de vida, notablemente *estable y persistente*, que ha pasado de generación a generación a lo largo de líneas familiares¹⁴⁸

La cultura de la pobreza es algo que se mantiene inmutable, que se transmite pero no se diferencia, incluso no depende de un contexto histórico-social, las características de alguien acreedor de la cultura de la pobreza serán las mismas en México como en cualquier otra parte del mundo, por lo tanto, hace de la categoría inmutable un estigma.

Durante los años setenta el movimiento *Tepito Arte Acá* ve en el barrio la síntesis de lo mexicano, y promulga por un retorno al pasado como la única forma de enfrentar el presente. Arte Acá rechazaba la idea de que México fuera un mosaico cultural; para ellos la cultura de Tepito era la “verdadera cultura nacional”, resultado del mestizaje y sus rasgos principales estaban comenzando a generarse

¹⁴⁷ Ibid, p 250.

¹⁴⁸ LEWIS, OSCAR (1982), op cit, p XIV. *El subrayado es mío.*

en otras zonas del área metropolitana como Ciudad Netzahualcóyotl.¹⁴⁹

El sociólogo Héctor Rosales¹⁵⁰, realiza un recorrido sobre las investigaciones que han hablado de Tepito. En su trabajo es posible observar cómo cada una responde al momento histórico en el que fue producida, pero sobre todo, cómo cada una termina por clasificar y definir que en Tepito existe algo que distingue a sus habitantes, llámesele identidad barrial, cultura tepiteña, cultura de la pobreza, etcétera.

Actualmente, los medios de comunicación constituyen uno de los principales instrumentos de la sociedad panóptica, la pretensión de la clasificación se ejerce a través de reportajes especiales, noticieros, notas de primera plana en los periódicos, etcétera. A través de ellos se trata de explicar las causas que han motivado la violencia social que se gesta en el barrio de Tepito. La siguiente frase extraída de un reportaje ubica dicho contexto *Drogas, armas, corrupción, violencia, santería, miseria. Palabras que definen a Tepito, barrio viejo e infame que a duras penas sobrevive al nuevo siglo, víctima de sus excesos, preso de sus curas*¹⁵¹. Lo anterior correspondería a un punto de vista basado en el empirismo ciego que intenta calificar una fenómeno de manera totalitaria y estática. Ya Adorno y Horkheimer planteaban que uno de los objetivos de la industria cultural era la venta y consumo de información y estereotipos.¹⁵²

Por otro lado, la tipificación en la vida cotidiana permite acceder a lo que el otro es sin la necesidad de conocerlo personalmente. Dentro de esta lógica binaria de la clasificación la infamia permite clasificar algo en el espacio de la anormalidad y la peligrosidad, es, por tanto, una forma de control social “la mala reputación o infamia surge cuando un círculo de personas que tiene mal concepto de un individuo sin conocerlo personalmente”¹⁵³. Para Goffman la infamia ejerce el control social de dos formas, en la primera llamada ‘formal’, son un grupo de funcionarios quienes tienen por objetivo identificar sospechosos, rufianes,

¹⁴⁹ DOMÍNGUEZ, GUADALUPE y ROSAS, ANA (1993), op cit, p 47.

¹⁵⁰ Sobre el trabajo de Héctor Rosales (Cfr. ROSALES AYALA, S. HÉCTOR [1991], *Tepito ¿Barrio Vivo?*, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. Cuernavaca).

¹⁵¹ NAJAR, ALBERTO. “Tepito por dentro”, en: *La Jornada*. 5 de agosto de 2001.

¹⁵² HORKEIMER, MAX Y ADORNO, THEODOR (2001), “ La Industria Cultural”, en: *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Trotta. Madrid.

¹⁵³ GOFFMAN, ERVING (1963) *Estigma*, op cit, p 87.

delincuentes y personas de ‘dudosa reputación’. La segunda forma se da en la esfera de la vida cotidiana, donde se incluye al resto de la sociedad como la figura del que vigila y clasifica a los otros como infames. Al final, entendemos que la creación de ‘la sospecha’ es una forma de exclusión; “la estigmatización de aquellos que presentan malos antecedentes morales puede funcionar claramente como un medio de control social formal”¹⁵⁴.

c. El tepiteño como sujeto-sujetado

Las características que escritores, viajeros, científicos sociales, artistas, reporteros, han expuesto con distintos intereses en diferentes épocas, finalmente remiten a lo estático, lo homogéneo, a la figura del *ser-bravo* donde el estigma configura un “deber ser” dentro del espacio de la normalidad. Cada una de ellas han distinguido cuidadosamente la diferencia entre normal y anormal para luego utilizar permanentemente dichas definiciones en la normativización del comportamiento de aquellos que no son bravos.

No obstante, la conformación del *ser-bravo* como sujeto comienza a finales del siglo XVIII con una transformación en el significado que se le otorga a la “pobreza”. Durante el primer capítulo expliqué la situación de los barrios que se encontraban al margen de la traza de la ciudad colonial, baste apuntar aquí, que se caracterizaban por la miseria y una composición étnica mayoritariamente indígena. A partir del siglo XVIII con el entronizamiento de la razón la figura del pobre varió y se trasladó al espacio de la improductividad, de tal manera, aquellos que habitaban en barrios marginales llegaron a ser en la sociedad moderna sinónimo de indeseables, insensatos, locos, desocupados, delincuentes, sujetos que, ante todo, alteran los fines fundamentales de la sociedad capitalista: la producción y consumo. Las prácticas de reconocimiento que se ejercen desde el siglo XIX sobre los tepiteños logran definir las características del *ser-bravo* a partir de un discurso sobre la marginalidad y la pobreza vinculadas a la peligrosidad. Así, el *ser-bravo* hace del tepiteño un sujeto que “está atado a su propia identidad

¹⁵⁴ Ibid, p 161.

por la conciencia o el conocimiento de sí mismo”¹⁵⁵. La identidad estigmatizada representada en el *ser-bravo*, se constituye en una cárcel, es la imagen del barrio como abismo, un espacio de lucha *contra* la vida, donde, como dice Monsiváis el que nace pa´maceta se deja arrastrar por esta horma sombría y fatalista, del determinismo moral de la pobreza. Es el sedentarismo estricto, el estar aquí de una vez y para siempre, aceptar la inmovilidad de un estigma que se asemeja al ángel exterminador que cierra todas las puertas. Él se pregunta ¿Qué es de ese largo y prolongado desfile de seres mutilados, destruidos, corruptos, sucios, quejumbrosos, rebosantes de autocompasión, que han preferido no entender nada, que decidieron –para usar una frase muy suya– conformarse con que les partieran la madre?¹⁵⁶. El *ser-bravo* se constituye en una ley que no permite la pluralidad ni la errancia, define una función, es la idea de aceptar pertenecer a un lugar de manera eterna. Sin embargo, de manera paradójica, esta ‘aceptación fatal y sumisa de la suerte’ también permite la resistencia, una lucha secreta, silenciada, que día con día se representa de forma teatral en la vida cotidiana, dando lugar a los ‘usos’ del estigma, a las apropiaciones, las re-significaciones, al espacio de la pluralidad, siendo un puente que permite una ida y vuelta entre la lucha *contra* la vida y la lucha *por* la vida, para simplemente seguir existiendo. Si el estigma es estático, inmóvil –estado que sólo se consigue con la muerte– el tepiteño no lo rechaza, ni lo excluye, al contrario, se apropia de él, “lo frecuenta, lo burla, lo acaricia [...] Ciertamente, en su actitud hay quizá tanto miedo como el de los otros; más al menos no se esconde ni la esconde; la contempla cara a cara con impaciencia, desdén o ironía”¹⁵⁷. Imagen paradójica del estigma que queda representada por lo que Simmel denominó el *hacer (tun)* y el *padecer (leiden)*, donde “los individuos son trascendidos por las formas por ellos creadas (la cultura objetiva), pero al mismo tiempo, la vida (la creatividad inscrita en el alma humana), trasciende las formas culturales cristalizadas en el seno de la conciencia colectiva creando nuevas formas de vida. La vida en este sentido representa la acción de lo

¹⁵⁵ FOUCAULT, MICHEL (1998), *El sujeto y el poder*, op cit, p 231.

¹⁵⁶ MONSIVÁIS, CARLOS, (1970), op cit, p 287.

¹⁵⁷ PAZ, OCTAVIO (2000), *El laberinto de la soledad*. FCE. México, p 63.

instituyente sobre lo instituido”¹⁵⁸. Así, lo instituido, la serie de atributos y tipificaciones que se han construido en torno al estigma, es trascendido por la serie de significaciones subjetivas que también construyen la identidad cultural de los individuos inscritos en una situación de marginalidad.

Los usos del estigma

La bravura, el tepiteño como persona

Las diferentes maneras de habitar Tepito escapan por mucho al estigma, que por antonomasia es estático. Sin embargo, paradójicamente el habitar también depende del estigma, es decir, el tepiteño “sin salir del sitio donde le hace falta vivir y que le dicta una ley, instauro algo de la *pluralidad* y la creatividad”.¹⁵⁹ Gracias al arte del intervalo, obtiene efectos imprevistos. Los tepiteños, y en concreto, las tres generaciones que aquí se abordan, llevan a cabo “el arte muy antiguo de ‘valerse de’,¹⁶⁰ dicho de otra forma, valerse del estigma para dar lugar a la pluralidad que representa la metáfora de la *bravura*. Con estos elementos comencare a tejer esto que retomando a Maffesoli he llamado “sentimiento de pertenencia”, una experiencia social en torno a las emociones que genera el ser acreedor de un estigma, un sentimiento en común que se mantiene en el espacio del secreto. El mundo-de-las-almas-perdidas permite conformar una ‘comunidad emocional’, una experiencia ética en torno al ser-en-lo-perdido. Cada generación de jóvenes de Tepito comparte este mundo, no obstante, en cada caso, es lo mismo pero diferente, las distintas circunstancias histórico-sociales en las que se inscriben hacen que el sentimiento en común se repita y diferencie al mismo tiempo. Al ser parte de un mundo estigmatizado los jóvenes de Tepito se han enfrentado a la ambivalencia que se gesta entre el orgullo y la vergüenza, lo anterior ha generado un lazo social que gira en torno a la aceptación del otro. Pero, la aceptación es algo que siempre esta *por-venir*, se encuentra en el espacio

¹⁵⁸ BERIANI JOSETXO (2003), “Introducción a la obra de George Simmel” en: *Acta Sociológica* Nueva Época, Número 37, enero-abril de 2003. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Centro de Estudios Sociológicos, UNAM. México, p 23.

¹⁵⁹ CERTEAU, MICHEL DE (1996), *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, op cit, p 36.

¹⁶⁰ Ibid.

de la incertidumbre, de lo incierto, no se puede evitar el ser aceptado o excluido por el otro, de tal forma que, sin tratar de buscar superar la ambivalencia del orgullo y la vergüenza, se vive con estas emociones de la mejor manera posible. Así, a partir del sentido trágico de la aceptación, se genera un sentir común, una *centralidad subterránea* que permite relacionarse con el otro, esto es *la bravura tepiteña*. La ira y la ironía son dos de sus múltiples manifestaciones, las retomo porque las considero espacios de socialidad que atacan de manera indirecta la prisión que es el estigma.

a. La persona vs. el sujeto-sujetado

Ocupar espacios a través del caminar, el mirar, gritar o carcajearse, no son elementos que pertenezcan a la idea de sujeto-sujetado. Alguien sujeto, frente a sí mismo o frente a los otros, no tiene derecho de réplica en el espacio de la producción cultural, no responde, se ocupa por cumplir la función del espacio físico o imaginario al que pertenece. El estigma, justamente, como producto cultural es recibido, pero, ¿acaso es re-significado? Enigma del ‘consumidor-esfinge’ del que habla De Certeau, quien aparentemente, no logra re-presentar la vida cotidiana. Él sólo se contenta con recibir los productos culturales como un “mero receptor, el espejo de un actor multiforme y narcisista. En última instancia, sería la imagen de los aparatos que ya no tiene necesidad de él para producirse: la reproducción de una ‘máquina célibe’.¹⁶¹ Sin embargo, el juego de las diferencias, de la producción de significados está abierto, no se le puede reprimir, sus resultados apenas logran percibirse, las fabricaciones de este consumidor se diseminan¹⁶², ocupan espacios silenciados que permiten subvertir lo recibido para desviarlo sin abandonarlo. Por eso, para hablar de persona y de estigma hay que

¹⁶¹ Ibid, p 37.

¹⁶² La diseminación en términos derridianos es un no-concepto, como *différance*, “si decimos que es esto o aquello, estaremos tratando de circunscribirlo a un significado, al presente. El término tal como lo utiliza Derrida implica un vínculo entre la dispersión inútil del (significado) semántico y el semen (entre los pliegues del himen.). Es una fuerza irresistible. No se la puede reprimir. Este juego siempre es una eyaculación fértil y potente, un enjambre, una diseminación o dispersión de significados. (Cfr. POWELL, JIM y HOWELL, VAN (2001), *Derrida para principiantes*, Era naciente, Buenos Aires, p 110-112).

hablar primero del ‘consumo’, de los procedimientos de apropiación, de la producción de segundo grado, silenciosa y fugaz, de los “seres anónimos de esta sociedad, ‘caza furtiva’ en el territorio del otro, cuyo paradigma es la *lectura*”¹⁶³. El estigma es consumido, los héroes míticos –ideales tipo– representantes del *ser-bravo* del tepiteño día a día se hayan en re-lectura, no son más que ‘formas’ vacías, matrices que permiten a cada quien reconocerse como tal y comulgar con los demás¹⁶⁴. El estigma se ‘usa’ y por tanto es re-creado, inventiva silenciosa que rompe la homogeneidad, desecha una sola función, la peligrosidad; la producción secundaria rompe las fronteras de la anormalidad y se inscribe en la metaforización del orden dominante, se convierte en *bravura*. En el espacio de la vida cotidiana, “los conocimientos y los simbolismos impuestos son objeto de manipulaciones por parte de los practicantes”¹⁶⁵. Los tepiteños son usuarios del estigma, y esto se representa en las maneras de hacer, expresiones del ser-en-el-mundo, del que hablaba Heidegger. Para comprender al tepiteño como persona, hay que abordar lo que hace con el estigma, el *faire la perruque* (escamoteo) del individuo estigmatizado. Para ello hay que imaginar y ser astuto, atacar de manera indirecta, “en vez de querer, de manera ilusoria, aprehender firmemente un objeto, explicarlo y agotarlo, es mejor contentarse con describir sus contornos, sus movimientos, sus vacilaciones, sus logros y sus diversos sobresaltos”¹⁶⁶. Todo ello se haya en lo cotidiano, en la teatralidad de todos los días, donde aparecen las personas y sus múltiples máscaras. La *bravura* aprovecha el lugar del otro, el estigma. Lucha aprovechando el momento que está por-venir, su tiempo de acción es la incertidumbre de la sorpresa. Táctica frente a la estrategia. La *bravura* se conforma de acontecimientos, que apenas logran ser percibidos por la lógica racional, ¿dónde clasificar la risa estruendosa del tepiteño que platica su último contacto con la muerte? ¿Cómo asir estadísticamente el caminar en el barrio? Ninguna de ellas tienen un lugar, son acontecimientos efímeros que poco necesitan del cálculo racional, y, sin embargo, son expresiones del sentimiento

¹⁶³ ZUBIETA, ANA MARÍA (2000) “Tácticas de la vida cotidiana y cultura popular” en: *Cultura popular y cultura de masas. Conceptos, recorridos y polémicas*. Piados. Buenos Aires, p 78.

¹⁶⁴ MAFFESOLI, MICHEL (2004), *El tiempo de las tribus*, op cit, p 55.

¹⁶⁵ CERTEAU, MICHEL DE (1996), *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, op cit, p 38.

¹⁶⁶ MAFFESOLI, MICHEL (2004), *El tiempo de las tribus*, op cit, p 47.

que permite el estar-juntos. Con el estigma se producen actos, se utiliza el “ser-en-lo-perdido” para salir al encuentro de quince *rounds* que es la vida, a setenta años promedio:

No ha nacido en vano la razón de la abundancia de boxeadores de Tepito: Kid Azteca, Raúl Ratón Macías, José Huitlacoche Medel [...] el barrio ha ido creando los símbolos que necesita para no dejarse aplastar. ¿Dejarse de quién compadre? Pues de quién ha de ser: de la Ciudad, del Destino, de la Mula Vida. La respuesta, fetichista y rudimentaria, es veraz a su modo. Métele freno. Así se educa en mi tierra: la vecindad es escuela de pretensión, de egoísmo, de malos humores compartidos, de generosidad, de maledicencia, de fraternidad, de odio profundo y amor verdadero. ¡Bolita, joven! Y la vecindad y la calle utilizan pedagogías ejemplares, inolvidables. ¿Te vas a dejar, chavo? No la arruines, no le hagas, échale un vistazo a tu padre, a tu hermano. *No te dejes [...] Dejarse es definirse.*¹⁶⁷

No dejarse definir, objeto de la multiplicidad que representa *la bravura*, crear ‘atajos’ heterogéneos frente al *ser-bravo*. Movimientos diferentes que utilizan los elementos de la peligrosidad. Desde el ratero que causa admiración y respeto, hasta el hijo del tendero que logra ser licenciado, o el futbolista que orgullosamente dice ser del barrio, todo depende de los “contextos de uso” (*contexts of use*), que plantean al acto en relación con las circunstancias¹⁶⁸. No obstante, todos comparten la tragedia que causa la aceptación del otro, trágico porque “el otro se precipita sobre mí no se presenta necesariamente ante mí en horizontal, puede caerme encima, verticalmente (¡no del Altísimo, sino de tan alto!) o sorprenderme cayéndome de espaldas, por detrás o por debajo, del subsuelo de mi pasado, y de tal manera que no lo vea venir, incluso que jamás lo vea, debiendo contentarme a veces con sentirlo u oírlo. Apenas...”.¹⁶⁹ ¿Cómo presentarse ante el otro si no sé por dónde llegará, sí siempre esta por-venir? Sin estrategia definitiva que defina el comportamiento del estigmatizado, se está expuesto, vulnerable, con el temor de ser excluido. Experiencia que no sólo se

¹⁶⁷ MONSIVÁIS, CARLOS (1970), op cit, p 284.

¹⁶⁸ CERTEAU, MICHEL DE (1996), *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, op, cit, p 39.

¹⁶⁹ DERRIDA, JAQUES y ROUDINESCO, ELISABETH (2002), op cit, p 62.

remite al espacio individual, a *La Presentación de la Persona*¹⁷⁰ como lo abordó Goffman, aquí hablo de un sentir común, de una sensibilidad ante la vida que se construye a partir de experiencias dolorosas o placenteras de una colectividad, de un principio de semejanza que está en la base del ‘nosotros’. La ira y la ironía son parte de la colectividad, del pueblo, es una fuerza que sobrepasa al individualismo en cuanto práctica, en dado caso, la expresión individual de *la bravura* es aquella que sigue ‘la pendiente de un pensamiento colectivo’¹⁷¹. Las emociones del orgullo y la vergüenza, y su expresión metafórica, son parte de la memoria colectiva que permite el estar-juntos, son parte, en palabras de Weber, de una “comunidad emocional”¹⁷². El lazo social, el vínculo que se teje alrededor de la aceptación del otro y las emociones del orgullo y la vergüenza son apenas huellas que dan cuenta del modo de vida de Tepito.

b. La tragedia de la aceptación... una forma de socialidad

La incertidumbre del estigmatizado frente a la aceptación “surge no sólo porque ignora en qué categoría será ubicado, sino también, si la ubicación le favorece, porque sabe que en su fuero interno los demás pueden definirlo en función de su estigma”¹⁷³. Paradójicamente, esto también permite un lugar de proxemia; la sorpresa seduce para relacionarse con el otro. Aquello que está por-venir, permite tejer una forma distinta de relación con la otredad. Sí, la aceptación acarrea consigo un cambio inevitable, sea la inclusión o la exclusión, no es posible racionalizarla, a fuerza de no poder pensarla se deja sentir. El lazo social que se

¹⁷⁰ GOFFMAN, ERVING (1971), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorroutu Editores. Buenos Aires.

¹⁷¹ Halbwachs citado por MAFFESOLI. (Cfr. MAFFESOLI, MICHEL (2004), *El tiempo de las tribus, el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Siglo XXI, México, p 128).

¹⁷² Para Weber una comunidad a diferencia de una sociedad, se apoya en fundamentos afectivos, emotivos y tradicionales. “Llamamos *comunidad* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud de la acción social –en el caso particular, por término medio o en el tipo puro- se inspira en el *sentimiento* subjetivo (afectivo o tradicional) de los participantes de un *constituir un todo* [...] Llamamos *sociedad* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en la *compensación* de intereses por motivos racionales (de fines o valores) o también en una *unión* de intereses con igual motivación. (Cfr. WEBER, MAX (1998) “Conceptos sociológicos fundamentales” en: *Antología de Teoría Sociológica Clásica, Max Weber*. UNAM. FCPyS, México, p 148.).

¹⁷³ GOFFMAN, ERVING (1963), *Estigma*, op cit, p 23.

teje en torno a la aceptación del otro, se desenvuelve en el contexto de dos emociones ambivalentes, la vergüenza y el orgullo, la primera asociada al ridículo y la segunda al elogio¹⁷⁴. Pero, las emociones no son en el futuro, sino en el aquí y el ahora, en ese sentido, son incalculables. Pienso en aquello que los griegos llamaron *katharsis*, una forma de “purificación” o “depuración” por medio de la tragedia; expresiones catárticas como la risa, el grito, el llanto, el temblor, la cólera, bien pueden ser, en el espacio de la vida cotidiana, una forma de proximidad con el otro, una manera de relacionarse a través de lo inesperado, lo catártico. ¿Acaso hay algo más trágico que una risa espontánea de un tepiteño frente a las distintas maneras de nombrar al barrio: Tepiscoloyo de las tunas, Tepis company de Mexiscalapan, Tepistock, Texas (aquí vienen todos a Dallas), Tejeringo el Chico, Te pendejas (a cada ratito), Teporocho landia, Teaseguroquetevaagustar (y de vivo las vas a agarrar), TE-nos-me-chingan-Pinche-desmadrán-a-cada-ratito? Risa espontánea y estruendosa, ejercicio catártico, temblorosa porque expresa ambivalencia, ¿sentir orgullo o vergüenza? Práctica silenciosa que une a los dolientes, a los amantes, a los que comparten el secreto del no exponerse, del no mostrarse vulnerable. Temor que se vive en el presente y se mantiene en el espacio del secreto. La ironía es resistencia secreta, lucha indirecta, donde se encubre el temor con la burla de uno mismo. Dentro de esta misma dinámica se encuentra el *calo* del barrio, que subvierte las palabras para otorgarles otro significado, es “la poética del argot, como la de toda lengua secreta, que devuelve una suerte de *sabiduría demoníaca*”¹⁷⁵. Lenguaje negado por que no respeta los cánones establecidos, pero que significa, enlaza y crea espacios de socialidad.

La ira es temblor, movimiento, potencia que se expresa en la fuerza de los movimientos del cuerpo, en el habla que re-significa las palabras y las cubre de otro significado, en los gritos que llenan espacios vacíos y expresan presencia. Potencia que asegura el perdurar del estar-juntos. La ira es más una práctica orgánica donde “el enemigo tiene menos importancia que la atadura social que

¹⁷⁴ SCHEFF, TOMAS (1986), *La catarsis en la curación, el rito y el drama*. FCE. México, p 59.

¹⁷⁵ MAFFESOLI, MICHEL (2002) *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*, op cit, p 36. *La traducción es mía*.

segrega”¹⁷⁶, no tiene un objetivo particular, si acaso, tan sólo el de asegurar la supervivencia de la especie, es esa “gana prenotoria y medrosa de no dejarse vencer, de salir al encuentro de lo que sea, con tal de darle la vuelta a la esquina”¹⁷⁷. La potencia de la ira se ritualiza y enviste la vida cotidiana del barrio, el caminar es una de sus prácticas:

Se camina balanceándose del talón a la punta del dedo, un poco encorvado y con la querencia a la pared, una mano en el bolsillo del pantalón y otra columpiándola con los dedos estirados. La mirada vagabunda. Un poco es la posición para saber correr ante situaciones inesperadas y otro tanto es una forma de entretenerse para bailar o boxear y la mirada vagabunda es reflejo fiel del espíritu del comerciante que tiene uno dentro. Es dar la impresión de estar papando moscas pero es más bien mátalas callando o no, mi buen¹⁷⁸

Así, ira e ironía tejen espacios de socialidad, donde las personas se relacionan y constituyen en la interacción. En el barrio reina la proxemia, así haya sido entre jacales, mesones o vecindades, entre miles de puestos y unidades habitacionales, el contacto con el otro, independientemente de sus lugares de encuentro, perdura.

En el presente y ante la tragedia de la aceptación del otro, se conforma un sentimiento en común que escapa al orden de la racionalidad instrumental, pues simplemente tiene por esencia la existencia. Estas astucias de la vida cotidiana relativizan el poder que instituye al estigma, incluso, juegan con él. Son explosión de vida, “ponen de manifiesto que incluso en las condiciones más difíciles uno puede, en contra o junto a aquellos que son responsables de tales condiciones, apropiarse de su existencia, e intentar de manera relativa, gozar de ella”¹⁷⁹. Paradójico, y no-lógico, resulta esto de gozar de la marginalidad, del saberse fuera de las reglas del juego, del apropiarse de ‘lo perdido’ y hacer con él formas de ser-en-el-mundo. Más no hay que olvidar, que justamente esta lucha silenciosa es

¹⁷⁶ MAFFESOLI, MICHEL (2004), *El tiempo de las tribus*, op cit, p 171.

¹⁷⁷ MONSIVAIS, CARLOS (1970), op cit, p 285.

¹⁷⁸ RAMÍREZ RODRÍGUEZ, ARMANDO (1989), *Tepito*, Grijalbo, México, p 92.

¹⁷⁹ MAFFESOLI, MICHEL (2004), *El tiempo de las tribus*, op cit, p 117.

la que permite el movimiento, la transformación y la multiplicidad que no rigen en el estigma.

Capítulo 3

Jóvenes de Tepito

De los Hijos de Sánchez a nuestros días...

Preparando el barco...

Durante los primeros dos capítulos se presentó al mundo-de-las-almas-perdidas como espacio de proxemia, un lugar abierto donde se tejen formas de ser y sentir a partir de la carga simbólica que desempeña “lo perdido”, creando un sentimiento de pertenencia de fuerza común. Sin embargo, el sentimiento colectivo no puede ser inmutable, ciertamente se repite, pero al mismo tiempo se diferencia, como apunta Mannheim “cada época tiene su modo particular de plantear el problema y su punto de vista especial, y por tanto ve el ‘mismo’ objeto con una perspectiva nueva”¹⁸⁰, justamente esta re-lectura es la que conforma una generación. Cada una de ellas se ha enfrentado a distintos periodos histórico-sociales a través de los cuales han quedado marcadas, hay una *différance* en cada una de ellas en torno al lazo social que teje la aceptación del otro. Así, es posible comprender la metáfora de *la bravura* en distintos contextos, incluso, puede hablarse de estilos que solamente son realizables en determinadas condiciones históricas, revelando al mismo tiempo, las características de una época. Cada generación de jóvenes de Tepito tiene una experiencia distinta respecto a *la bravura*, cada una se deja sorprender por la venida del otro, es (eso) que llega en cuanto acontecimiento imprevisible¹⁸¹. La idea de que *la bravura* sea atravesada por interrupciones diferenciales, permite comprender las múltiples maneras en que ha sido representada. “Diferencia significa a la vez *lo mismo* (lo viviente solamente diferido, sustituido, reemplazado por un suplemento vicariante...) y *lo otro* (absolutamente

¹⁸⁰ MANNHEIM, KARL (1987), *Ideología y Utopía, Introducción a la sociología del conocimiento*. FCE. México, p 235.

¹⁸¹ DERRIDA, JAQUES Y RUDINESCO, ÉLISABETH (2002), op cit, p 50.

heterogéneo, radicalmente diferente, irreductible e intraducible...) ¹⁸² En ese sentido, se intuye que para “cada generación, vivir es, pues, una faena de dos dimensiones, una de las cuales consiste en recibir lo vivido – ideas, valoraciones, instituciones, etcétera – por la antecedente; la otra, deja fluir su propia espontaneidad” ¹⁸³. Las tres generaciones de jóvenes que aquí se abordan, efectivamente reciben lo vivido, lo ya construido por sus antecesoras, sin embargo, a partir de las condiciones históricas en las que se inscriben, logran articular maneras distintas de romper con el estigma. Justamente éste es recibido por cada generación como producto cultural, es leído, y en ese sentido, consumido, ‘usado’, re-creado de manera silenciosa. Ante tres contextos que marcan diferentes situaciones (el desarraigo, la marginalidad y la fragmentación), tres generaciones se enfrentan a la ambivalencia entre el orgullo y la vergüenza desencadenada por la tragedia de la aceptación del otro, pero, al mismo tiempo, cada una ha sabido re-significar esta experiencia emocional que se vive en común. De tal forma, a través de este recorrido generacional, podré dar cuenta de cómo la repetición y diferencia de una sensibilidad ante la vida logra inscribir en distintos contextos histórico-sociales la metáfora de *la bravura*.

Todos a bordo!!!!

Asir una experiencia emocional a través del lenguaje que hasta ahora he manejado, en este momento me resulta imposible. Tendré que adentrarme con otra voz, una que salga del vientre y no del cerebro, lucharé de veinte a treinta cuartillas sin límite de tiempo contra mi *cerveau reptilien occidental* ¹⁸⁴, humor irónico que me permitirá llevar a cabo el ejercicio del re-conocimiento. Astucia que utiliza la catarsis intelectual. Contentándome con sólo describir los contornos de esto que he llamado *bravura*, recordare pláticas, imágenes, olores, y lo tejeré, al mismo tiempo, con poemas, cuentos, canciones y novelas, escritas en torno a

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ ORTEGA y GASSET(1985), op cit, p 9.

¹⁸⁴ Conferencia dictada por Michel Maffesoli el 24 de noviembre de 2004 en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.

Tepito, es decir, los in-ventare confiando en mi memoria, que no puede ser sólo mía, en tanto que se crea con saberes incorporados de generación en generación. “Es un saber ‘dionisiaco’ que toma nota de ese ambiente emocional, el que describe sus contornos y participa así en una hermenéutica social que despierta en cada uno de nosotros el sentido que se ha sedimentado en la memoria colectiva”.¹⁸⁵ Procede como la poesía, escribe y sueña, y al soñar in-venta, trae lo ya existente, “lo que ya está ahí y le da un estatuto epistemológico”¹⁸⁶. Es un poco de imaginación que crea relaciones in-pensadas, re-pensando la experiencia para contrarrestar la investigación empírica que todo lo define.

Así, zarpo hacía tres destinos.....

Tres muelles por abordar

Primer muelle a la vista.....

En la capital, no sientas tristeza cuando mires atrás...

*Mejor será no regresar al pueblo,
al edén subvertido que se calla
en la mutilación de la metralla¹⁸⁷*

Era 1938 para ser precisos, y esa Ciudad de los Palacios ¡vaya que alimentaba los sueños! ¡Un porvenir distinto al que ofrecía el campo! Probablemente valía la pena salir de casa con sólo diez pesos en la bolsa. Él tendría 22 años, y sólo había cursado dos de primaria. En el pueblo tenía que trabajar la tierra, ¡qué tiempo va tener uno pa’ir a la escuela! Con saber hacer cuentas sobra y basta. Así, se las ingenió para quedarse trabajando en el mostrador de aquella tienda de abarrotes en Bartolomé de las Casas. Todo comienza aquí, cuando se llega a la colonia de La Bolsa, lugar donde los policías se pitan por las noches, pues se sabe que entre sus calles, abundan las almas perdidas, -si veo algo anormal, *yo te-pito*, y sí tu ves

¹⁸⁵ MAFFESOLI, MICHEL (1996), *Elogio de la razón sensible*, op cit, p, 264.

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ LÓPEZ VELARDE, RAMÓN (1985), “El retorno maléfico”. *Antología de la poesía mexicana moderna*. FCE. México, p 126.

algo anormal, tu me pitas– Lugar donde se vende lo usado, y se come “escamocha” (mezcla con los residuos de comida de los restaurantes) ¿cómo habría de re-presentarse *la bravura* en este contexto?

Durante los años treinta y cuarenta del siglo pasado la juventud de Tepito se conformó por aquellos jóvenes migrantes del interior del país que vieron en la Ciudad de México una gama de oportunidades. Eran parte de los sectores más pobres del campesinado que al llegar a la urbe sólo pudieron encontrar trabajo en ocupaciones manuales no calificadas, por lo tanto, seriamente devaluadas por el mercado laboral. La modernización de la ciudad que se llevó a cabo durante el porfiriato permitió que La Bolsa comenzará a poblarse con la migración de arrieros que realizaban sus viajes a la ciudad de México. Al ver que ahí se gestaba un desarrollo económico importante decidieron quedarse y adaptar los mesones como vecindades. Otro tanto, en un segundo movimiento migratorio que se da durante el periodo revolucionario, las familias que huían del terror, encontraron un lugar en la Bolsa. Así, la población que la conformaba era de una gran diversidad, podían encontrarse desde indígenas despojados, migrantes, aventureros, prostitutas, maleantes, obreros, pícaros, vagos, artesanos, obreros, maestros, boticarios, y tenderos”.¹⁸⁸

Doña Xóchitl, esa señora gorda con unas inmensas nalgas que parecen dos calabazas, ella sabe muy bien de qué se trata [...] es la mujer más vieja que puede dar santos, pelos, señas y demás antojitos que contemplan la cocina del barrio. Ella se hizo al calor de las tablas y los lodazales, de cuando el Venado era el célebre vendedor de droga, pero de droga de la que vuela de la que ahora, a ti, mi ilustrísimo, no te alcanzaría todo oro del petróleo para pagar. Doña Xóchitl tiene la suficiente edad para contarnos de cuando Chucho el Roto se refugió en este laberinto de tigres y espejos, cuando la policía del porfiriato lo perseguía. Y podrá contar de cuando Venustiano Carranza cruzó por la colonia de la Bolsa rumbo al Peñón de los Baños a las aguas termales, y podrá contar también de cuán tan lejos se oían los cañonazos que se sucedían allá por donde los ricos se mataban durante la decena trágica, eso dice ella, que vio llegar gente de Salvatierra, de

¹⁸⁸ ROSALES, HECTOR (1991), op cit, p 44.

Tlaxcala, de Uriangato, huyendo del hambre y de la leva y cómo aprendieron a vivir...¹⁸⁹

Sin embargo, es hasta los años treinta cuando la ciudad de México recibe las migraciones rurales más importantes de toda su historia¹⁹⁰, y en ese sentido, hace que el desarraigo marque a toda una generación.

Cuando me fui de casa de mi padre tenía unos doce años. Me marché sin decir nada a nadie. Primero trabajé en un molino, luego limpiando terreno con el azadón en una plantación de caña, y después cortando caña en un ingenio [...] Tenía mucha hambre y me pasaba muchos días sin comer o con una comida al día. Por eso digo que no tuve infancia. Así trabajé cuatro años.

Después conocí a un español que tenía un molino de masa, él sabía que yo conocía algo de básculas, y un día me dijo: me voy a México; si quieres venir, yo te puedo dar trabajo. – Y yo le dije: Sí, señor. Todo mi equipaje era una cajita que tenía con ropa. Yo quería conocer México porque nunca había salido[...] Después de trabajar un tiempo para él, me corrieron, así, de plano. Usted ya sabe cómo es la gente cuando ve a otro más tonto y más analfabeto. Pos claro, hacen lo que quieren, ¿no? En aquel entonces yo estaba recién venido de una hacienda, ignorante de todo. Yo había acabado los centavos que traía, no conocía una sola calle; ni un centavo, sin dinero sin conocer a nadie, ni nada.¹⁹¹

Comenzar una nueva vida, ¿cómo identificarse en un contexto hasta entonces ajeno? Ávidos de un sentimiento de pertenencia a una comunidad, los jóvenes migrantes rurales de principios de siglo vivieron su entrada al mundo adulto en el momento en que abandonaron la casa de sus padres. Desarraigo que los hizo experimentar de manera diferente la educación y el sexo, la identificación entre jóvenes no se realizó a partir de un grupo de edad, ella valió poco cuando se tenía que incorporar precozmente al trabajo.

¹⁸⁹ RAMÍREZ, ARMANDO (1989), op cit, 78

¹⁹⁰ STERN, CLAUDIO y DE OLIVEIRA, ORLANDINA (1975), op cit.

¹⁹¹ LEWIS, OSCAR (1982), op cit, p 6.

Fue en La Gloria donde conocí a Leonor, la mamá de mis hijos. Me enamoré de ella. [...] Entonces yo era muy joven, muy pobre y muy torpe, como un pedazo de madera. Pero a los quince años ¿qué experiencia podría tener? ¿Qué experiencia podía tener del matrimonio, de las obligaciones del hogar? Ninguna. Me casé porque necesitaba vivir con mi mujer.¹⁹²

La *bravura*, se enfrenta a la nostalgia, permitiendo aprehender lo ‘valioso’ que otorga el barrio. No es sólo lugar de “lo perdido”, sino espacio de “encuentro” ‘en’ y ‘con’ el mundo. La ira, lucha por la vida, se expresa en las ganas por trabajar, en saber que ya se es adulto porque se tiene familia. Los jóvenes de esta época reconfiguran un estigma a partir del desarraigo, para tejer un sentimiento en común que permita el estar-juntos. La tragedia de la aceptación del otro no está afuera del barrio sino adentro.

Algunas veces estas situaciones le benefician a uno, porque uno aprende a ser hombre y aprende a apreciar las cosas en todo su valor; sabe uno lo que cuesta ganar el alimento con el sudor de su frente. El criarse lejos de los padres ayuda a ver las cosas como son.¹⁹³

La traza geográfica del barrio permaneció casi intacta desde finales del siglo XIX hasta los años sesenta del siglo XX con las ampliaciones en avenidas y la construcción de los ejes viales. Durante estos años aun se lograban apreciar restos del barrio de indios que conformó Tepito:

En aquel tiempo el establo ya era muy antiguo. Por muchos años dejé de pasar frente aquel establo pero ya de rucu volví a caminar por esa calle [...] todavía estaba ahí, con una chirris diferencia: aun había bastantes vacas, pero faltaban algunas. Y me di color, no porque las tuviera contadas sino porque ya no estaban en sus lugares y porque en cada lugar donde faltaban vacas había conches, autos pues.¹⁹⁴

¹⁹² Ibid, p10.

¹⁹³ Ibid, p 8.

¹⁹⁴ MANRIQUE, DANIEL (2000), “La última vaca”, en: *El lado oscuro de Tepito* [S.N.] México, p 52.

El barrio-de-las-almas-perdidas dejaba atrás al barrio de indios, y figuras emblemáticas de rateros finos, borrachines que afilaban sus cuchillos sobre las banquetas, artesanos que daban nueva vida a lo usado, niños que jugaban canicas y huesito en los patios de vecindades, señoras que vendían fritangas en las esquinas, pulquerías que cada sábado eran adornadas por cuadritos de papel de china y músicos que tocaban fuera de ellas, eran imágenes, sabores y olores que hacían frente al dolor de haber dejado la tierra natal. Lugar donde la tienda de abarrotes de mi abuelo se llamaba *Mi ranchito...*

Segunda parada...

Ahí en la casa blanca... están los hijos de Sánchez

Desde el zaguán, donde una imagen religiosa cuida de sus devotos, se podía ver el patio. Aquél que albergaba a los niños y sus juegos, a los jóvenes y sus fiestas y a los viejos con sus pláticas y recuerdos provincianos¹⁹⁵

Soy de Tepito, el barrio leyenda, el barrio mito, dicen hoy los cincuenta-ñeros, parte de una generación que nace durante los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, hijos de migrantes que viven el esplendor del barrio tradicional en su infancia. Compuesto por sus vecindades, gimnasios, baños públicos, carpas, fiestas religiosas, bailes, trabajos manuales, etcétera. Generación que durante su juventud se enfrenta a grandes cambios geográficos, económicos, políticos y culturales. El antiguo mercado del “baratillo” que a principios del siglo XX se instauró de manera definitiva en el corazón del barrio, durante los años sesenta adquiere una nueva configuración, con ayateros, salderos y poco tiempo después con los fayuqueros. El comercio en las calles del barrio comienza a desbordarse, se crean tres mercados en su interior, el de artículos usados, el de comida, y el de calzado. En este espacio y tiempo se encuentran elementos con los cuales, los de Tepito se re-conocen como parte de una comunidad, parte de un barrio marginal.

¹⁹⁵ Ibid, p 19.

Expresión que se encuentra en el movimiento de Teptio Arte Acá, que trata de rescatar lo particular, lo homogéneo del barrio, relatando sus experiencias en 'lo perdido' con el lenguaje del caló, apropiándose de palabras y re-significándolas desde el lugar de lo marginal. Apropiación del estigma en términos de defensa contra el exterior. Arte Acá es un grito de identidad, reivindicación del mundo-de-las-almas-perdidas, como el barrio más 'chido', resultado de un pasado histórico de "a de veras", dice Daniel Manrique:

En Tepito no existen actores principales porque, todos los tepiteños somos primeros actores, sentimos y creemos que nuestro papel, nuestro personaje es el más importante, así sea el papel más pinche y el personaje más miserable moralmente, al tepiteño que le toque este papel, lo interpreta y lo vive de la manera más genial, así sea el papel del personaje más mediocre, lo interpreta y lo vive magistralmente¹⁹⁶.

En este contexto, los jóvenes del barrio se constituyen en torno a una identidad ubicada territorialmente, es *la bravura* tepiteña una forma de ser-en-el mundo-de-lo-perdido que permite hacer frente a la tragedia de la aceptación del otro desde la reivindicación de un modo de vida barrial. ¡Soy de Tepito! Y ¡de mi barrio no me sacan! Cambiaré de casa, pero no de barrio.

Es el espacio en el que germinan y toman fuerza movimientos culturales como Arte Acá, publicaciones como *El Ñero*, organizaciones vecinales que luchaban por vivienda, etc. En ese sentido, comienza a relacionarse el nombre de Tepito con "la palabra *tepitoyotl* que significa lugar de los pequeños, de los marginados. Retomando la forma cariñosa con que sus habitantes se refieren a su iglesia el nombre del barrio podría ser *Panchito el pequeño, el pobre, el marginado* [...] como San Francisco de Asís que vivió marginado de las cosas materiales de la tierra y dedicado en cuerpo y alma al servicio de Dios...', por ello fue también San Francisco el pobre"¹⁹⁷.

¹⁹⁶ ROSALES, HECTOR (1991), op cit, p 14.

¹⁹⁷ Palabras de Fernando C. Ramírez editor de la revista *Desde el Zahuán*, citadas por ARÉCHIAGA. (Cfr. ARÉCHIAGA, ERNESTO, ARÉCHIAGA CÓRDOBA, ERNESTO (2003) *Tepito:*

De tal forma, se encuentra la constitución de una identidad tepiteña homogénea desde “un discurso que fue construyéndose paralelamente al desarrollo de las presiones por transformar los usos del suelo y la base social del barrio”.¹⁹⁸ Y, por otro lado, están las formas inasibles, aquellas que mediante un ejercicio más astuto hacen frente al estigma, no teniendo un fin común, sino, simplemente una forma de compartir con los otros la tragedia de saberse parte de un mundo estigmatizado.

Ira e ironía se re-presentaron como mecanismos de defensa ante la tragedia de la aceptación del otro, tanto al interior como al exterior del barrio.

Aprendí a disimular el miedo mostrando la reacción contraria, o sea, el valor, porque he leído que según la impresión que le causa uno a la persona, así es el trato. Entonces, cuando he llevado mucho miedo por dentro, por fuera les demuestro que no tengo nada, que estoy tranquilo. Y me ha resultado, porque a mí no me han perjudicado como a otros de mis amigos que se ponen a temblar porque los agarran los agentes. Porque si entro callado, si entro con los ojos llorosos, si entro temblando –como decimos aquí, ¡triste mi vida!– inmediatamente todos “a la cargada”. En mi barrio o se es picudo, bravo, o se es pendejo.¹⁹⁹

Los jóvenes se integraban a la comunidad a partir de ciertos rituales caracterizados por la puesta en escena de *la bravura*. Ellos mostraban que la turbulencia, el ruido, los excesos en el vestir, el desenfreno, la falta de respeto, la inmoralidad, etcétera, correspondían a una voluntad de estar presente, de ocupar espacios, una forma de ser-en-el-mundo, algo que los hacía diferentes al resto de la gente de la ciudad, algo que los protegía. Así, momentos como la iniciación sexual, el baile, la pelea, el baño, el caminar, son atravesados por la metáfora de *la bravura*.

del antiguo barrio de indios al arrabal. 1868-1929, historia de una urbanización inacabada. Colección Sábado Distrito Federal. México, p 45)

¹⁹⁸ DOMÍNGUEZ REYES y ROSAS MANTECON (1993) op cit, p 199.

¹⁹⁹ LEWIS, OSCAR (1982), op cit, p 35.

Iniciación en estas artes del amor, y el valor de no dejarse mostrar débil...

Cuando tenía trece años, o así, tenía yo unos amigos más grandes que yo y quisieron llevarme a Tintero, con las prostitutas. – No muchachos, pero yo a Tintero no voy -les digo-; capaz de que me mata mi padre. –Y dicen: -Bueno, pues éste qué... ¿Tú eres joto, o qué cosa? Ahorita te vamos a pagar una vieja y te la vas a coger. –Yo no quería que me pegaran una enfermedad.²⁰⁰

El grupo de amigos exige pruebas para pertenecer a él. Se hace uso del estigma a través de la peligrosidad que representan las ‘mujeres perdidas’, las prostitutas, ellas se convierten en parte del rito de iniciación sexual en los jóvenes del barrio. Así, el sexo es aventura, riesgo, no tiene por qué ser necesariamente una experiencia agradable, sino la representación de no dejarse definir, no mostrarse débil; escamoteando la peligrosidad, haciendo uso de ella, tomándola.

Bailando me uno a todos... me codeo y me siento parte de...

La noche damas, y caballeros, por supuesto, en el barrio, es ancha como Nacha, Ignacia Martínez alias la Brinquitos [...] La Brinquitos es lista como Calixta. La Brinquitos ustedes no me lo van a creer porque si la llegan a conocer la van a desconocer, tiene diecisiete años de edad, es chiquita y picosa como una mariposa, de babosa no tiene más que lo famosa [...] la Brinquitos es como una bruja pirotécnica donde brinca aquí, salta allá echa chispas nada más de ejercitar tanta cabriola que sólo otro galán charanguero se atreve a sacarla a bailar, porque sino se lo bailan, pero qué si fuera trompito chillador. [...] Ella baila la vida, baila la desgracia, baila el hambre, baila la falta de amor...²⁰¹

El baile, punto de atracción, de re-encuentro, centro de todas las miradas, de movimientos corporales, de temblor en las piernas, de carcajadas, que me hacen

²⁰⁰ Ibid, p 37.

²⁰¹ RAMÍREZ, ARMANDO (1989), op cit, p 48.

sentir más cercana al otro, por tanto aceptada. La *bravura* despliega sus mejores pasos y miradas, ocupa espacios en cada nota de salsa o cumbia, la vida como carnaval donde las penas se van bailando. La *bravura* es ira, fuerza que a cada paso reafirma la existencia de quien baila.

Porque los de Tepito no nos dejamos de nadie...

La esquina es el punto equidistante que todo lo puede, en la esquina la bolita la hacen los cuates, los que jalan parejo, lo mismo da para vacilar a la chavita que va a comprar el pan, que para aventarse un trompo y decir un trompo es darle la vuelta a la esquina con el oponente, aquí, el patín y el trompón pueden ser las reglas de la supervivencia social, porque sino le haces así ya valiste, mi bien: un trompo, no le saque, más vale un ojo morado que lo agarren de barquito toda su vida, primero será uno, luego el otro y después ya acataste la ley de la esquina, mejor: me ganarás pero de que te llevas unos buenos trancazos ni Dios Padre te los quita.²⁰²

Ah, ¿no? -dice- ¿pues qué tú eres muy chicho? No me digas.

- No soy tan chicho, pero pues, ¿por qué me vas a gritar tú? Si tantos pantalones tienes tú como yo. ¿A poco porque tú eres *bravero* aquí? No, mano, yo vengo de Tepito, y los de Tepito no nos dejamos nunca de nadie.²⁰³

Los jóvenes del barrio, constituidos en torno a una identidad ubicada territorialmente, hacen uso de *la bravura* tepiteña para diferenciarse del otro y al mismo tiempo, para hacer frente a la tragedia de la aceptación, reivindicando un modo de vida barrial, 'en Tepito no nos dejamos nunca de nadie'. El 'nosotros' frente al 'nadie', muestra el lazo social, la centralidad subterránea que me une a otros de manera silenciosa a través de la ambivalencia entre el orgullo y la vergüenza de pertenecer a un barrio estigmatizado. Las manos tiemblan y salen los golpes. La *bravura* logra manifestarse en ira, en fuerza física que une, porque

²⁰² Ibid, p 33.

²⁰³ LEWIS, OSCAR (1982), op cit, p 28.

‘yo no soy violento’, ‘me ganarás pero de que te llevas unos buenos trancazos ni Dios Padre te los quita’.

En el baño... re-conozco a mis iguales...

Los jóvenes después de jugar frontón y apostar y haber perdido o ganado van a un rito que no será el de los romanos, pero tiene mucho de hedonismo, se meten en una anforita y le piden al bañero unas pepsicolas frías y sus respectivos vasos. Con sus productos de fayuca: champús, jabones, cepillos, rastrillo, cremas de afeitar, se meten al vapor [...] Chavita... mira los cuerpos de sus cuates: flacos, gordos, todos se mueven como si estuvieran en un infierno benigno...²⁰⁴

Garantizando la continuidad del lazo en torno a la aceptación del otro, los jóvenes podían aliviar la marginalidad en la que estaban inscritos a través de la reciprocidad entre sus iguales. Jóvenes que se encontraban en el zaguán de la vecindad, parte de la “palomilla”, que no necesariamente es una “banda”, en el sentido estricto, aunque al igual que ésta se comparte un secreto, la ambivalencia que se gesta entre el orgullo y la vergüenza frente a una identidad estigmatizada. La palomilla corresponde a un contexto donde la comunidad es el lugar en el que los jóvenes pueden organizarse en torno a la tragedia de la aceptación del otro.

Rogaciano hace como que no hace, el temor se huele también, entran los que vienen con Chavita, Rogaciano ya ni piensa por qué siente el temor, él sabe que se es el que se es por medio del temor institucionalizado, él también quiso ser el que se es desde el día en que siendo niño y jugaba en el patio de la vecindad vio el enfrentón, bajaron y subieron a su padre a patadas, a trancazos y sacaron las pistolas y la gente les gritaba: rateros, y ellos hacían como los que no oían y su padre chillaba, y le vio el miedo en los ojos, en las lágrimas, en los labios reseco, en la desesperación de su madre, en los gritos de los vecinos: si no ha hecho nada, si no ha hecho nada... Supo en ese momento que había que tener miedo sin haber hecho nada, supo que había que tener siempre temor, supo ahí que había que estar agazapado antes de poder desafanar, ya después el hecho se hizo

²⁰⁴ RAMÍREZ, ARMANDO (1989), op cit, p 112.

cotidiano, se hizo como el pagar un tributo por vivir en el barrio, por ser del lugar urbano y él se hizo a imagen y semejanza del miedo disfrazado, de la angustia transmutada en la agresión verbal.²⁰⁵

Miedo de saberse diferente, de traer consigo un estigma, ambivalencia expresada en esta manera estruendosa de hablar, gritar y saber que “soy-estoy-aquí-vivo”. Estar fuera del barrio no es cosa fácil, ahí uno es más vulnerable, por eso a veces se tiene que negar el origen.

Fuera de mi barrio ya no me siento en México. Soy un pez en el agua dentro de Tepito, pero bajando de aquí y saliendo a la calle, siento que me miran sospechoso, que no es mi ambiente ¿no? Y menos meterme digamos en Polanco o cualquier colonia de éstas. No, a estas horas no soy capaz de andar por ahí, porque pos pienso que van a creer que soy ratero –porque la gente es muy sospechosa por aquí, toda la gente de dinero, ¿no?– y no pueden ver a uno así jodido, que ande vestido así, porque inmediatamente es uno ratero. Y como donde hay pesos hay razón, pos no hay modo de ponerse uno a alejar, ¿verdad?²⁰⁶

Justamente la entrada de la fayuca, mercancía ilegal que se traía desde los Estados Unidos, primeramente en pequeñas cantidades, comenzó a configurar un espacio distinto. Ahora entraba dinero en grandes cantidades y las situaciones de carencia económica en las que se habían desarrollado cuando niños estos cincuenta-ñeros podían ser aliviadas de alguna forma. Así, comenzó a gestarse una nueva trinchera para *la bravura* tepiteña, salir y enfrentar al otro hasta el otro lado...

Ya el camote con leche o el plátano, han dado paso al corn flakes con leche como sale en las series de televisión americana. Estábamos en eso, cuando chispas cáspita Superman, se enfrena, ¡caracoles! un auto igualito al que usó la quinceañera el día de su fiesta, lo trae Junior Alasdeacá, viste con pantalón Jordache, camisa Cachere!, botas a la Tom Mix y sombrero a la Gene Autry, lentes Ray Van, y una esclava tan enorme que el mismo Rey Midas no hubiera

²⁰⁵ Ibid, p 114.

²⁰⁶ LEWIS, OSCAR (1982), op cit, p 349.

podido convertir una pieza de semejante tamaño en oro; sobre la misma lleva su nombre compuesto por brillantes. Del interior de auto sale toda la música del mundo y llena de ambiente la esquina. Es ruidoso y quiere que todo mundo lo vea. Por pareja lleva a la fémina Cire Medoymcuhotaco, los dos se dedican al negocio de traer todo lo inimaginable desde el puente que no está roto, ganan mucho dinero, más dinero del que nunca habitante del barrio pudo imaginar ganar, ellos lo saben y se sienten los reyes de esta parte del mundo.²⁰⁷

Así, a finales de la década de los años setenta se gestan dos transformaciones que trastocan la vida cotidiana de este mundo-de-las-almas-perdidas. La primera fue la fayuca, y la segunda la construcción de los ejes 1 y 2 norte, y la ampliación de la avenida Reforma a través de Peralvillo. Estos dos momentos hacen que la confrontación con el otro vaya más allá de las fronteras imaginarias del barrio. Este “otro” se encontraba en esos productos ‘curiosos’ que traía la fayuca, perfumes, jabones, figurillas de porcelana, dulces, ropa, zapatos, luego, radios, televisiones, etc. Fascinación por lo desconocido, por lo muy distinto, posibilidad de “semejanza”. La ‘apertura’ de los ejes viales, es la metáfora del fluir de los tepiteños por otros rumbos de la ciudad, trabajando, estudiando, robando, traficando, llevando consigo el ser-en-lo-perdido por otros rumbos de esta ciudad.

²⁰⁷ RAMÍREZ, ARMANDO (1989), op cit, p 97.

Arribo por-venir... tercera parada... aunque no muy visible...

El barrio fragmentado...

*Hubo alguna vez ladrones que se merecían todos los respetos;
mujeres malas que lloraban pero no se arrepentían...*

Había orquestas, marimbas y faraquires, eran los tiempos en que una pomada curaba todo y nada. Cuando aún las estrellas se veían, hubo un lugar donde Fulano y Zutano junto con Chana y Juana y la mamá de Juana se conocían. Aquel lugar era un barrio que se llamaba Tepito pero ya murió, murió desde hace mucho, mucho tiempo. Ahora sólo quedan mercancías que duermen, ahí donde hace años vivían los sueños.²⁰⁸

Los ojos del recuerdo hacen que los cincuenta-ñeros no logren re-conocer a Tepito, enaltecen una época “dorada” en la que *robar era un arte*, donde el ser-en-lo-perdido tenía una ‘justificación’, hacer frente a la marginalidad. Son los padres de los actuales jóvenes de Tepito que viven recordando aquella vieja vecindad en la que desde su zaguán aprendieron a enmascarar sus miedos. Pero, ahora el crecimiento de la Ciudad de México absorbió al barrio, hoy no se sabe si Tepito comienza en las calles del centro histórico, en la Lagunilla, la Guerrero o Garibaldi.

“De lo perdido lo que aparezca”. Lo que aparece en el barrio, principalmente por las noches, es el recuerdo de una nostalgia perdida, un basurero con sueños destapados, una soledad por las banquetas y los puestos, como esqueletos por las calles [...] Cómo cambian las cosas. Ahora hay que acostumbrarse a la aceleración de la modernidad y que esa gente nostálgica ¡se guarde sus recuerdos en su vieja mente, que ya llegó la modernidad!

-¿Qué es eso?

-¡No lo sé!

-Entonces, vamos. Guarda tu patio, la vecindad, el barrio y la colonia en tu libreta y larguémonos de aquí.²⁰⁹

²⁰⁸ LÓPEZ, MARIO (2000), “Hubo alguna vez”, en: *El Lado oscuro de Tepito ...su cultura* [s.n] México.

²⁰⁹ RAMÍREZ C. FERNANDO (2000), “Apuntes en mi libreta sobre los objetos perdidos”, en: *El Lado Oscuro de Tepito...su cultura*. [s.n] México.

Ciertamente, no se puede negar que las transformaciones que comenzaron una década atrás, tales como la introducción de la fayuca y la mercantilización del uso del suelo, absorbieron gran parte del baratillo e insertaron a Tepito en la comercialización de otro tipo de mercancías, legales e ilegales. Ahora el tianguis no sólo ofrecía jabones o ropa “gabacha”, sino que también se tenía la oportunidad de encontrar “toda clase de mercancía (comprada legalmente, contrabandeadada o robada) incluyendo perfumería, licores, películas, discos y casetes piratas, también ofrece de manera más velada armas y estuperficientes, además de tarjetas de crédito falsificadas”²¹⁰. La transformación de las viviendas por bodegas y la consolidación de algunos grupos del crimen organizado, permitieron que “Tepito Barrio Bravo” dejara de ser en el imaginario social, cuna de boxeadores, bailarines, asaltantes finos y limpios dignos de respeto, para convertirse en un lugar plagado de asesinos, sicarios, secuestradores, en concreto de gente “culpable” de la actual situación de “violencia e inseguridad” que vive la Ciudad de México. De tal forma, haciendo que el estigma representado en la figura del “ser bravo” sea cada día, una cárcel aún más difícil de franquear.

No obstante, los jóvenes nacidos durante los años ochenta del siglo XX logran re-significar *la bravura* en un espacio fragmentario. La sensibilidad que permea su estilo de vida está plagada de elementos que permiten la ruptura con una identidad única. Mientras que los padres, nacidos en los años cincuenta, mayoritariamente se enorgullecen de su origen barrial, y no tratan de ocultar su pertenencia. Ahora los hijos, retoman su origen como una máscara carnavalesca que pueden quitarse y ponerse según se lo imponga el acontecimiento que esté por-venir, que no sólo se encuentra en el barrio, sino en el trabajo, la escuela, el deporte, el ocio, etcétera, por tanto, deambulando de manera más ácida entre el orgullo y la vergüenza, haciendo aún más trágica la aceptación del otro.

Hoy los jóvenes del barrio se encuentran prometidos a lo individual, muchas de las vecindades cayeron cuando tenían menos de diez años, crecieron con la construcción de las viviendas de interés social otorgadas por grupos políticos. Los espacios de convivencia comunitaria poco a poco fueron desapareciendo, hasta

²¹⁰ ARÉCHIAGA, ERNESTO (2003), op cit, p 277.

llegar a reducirse a unos pocos parques, los cines, los baños, los billares, los gimnasios, todo paso a ser tan sólo un referente, una historia contada por los padres y los abuelos. La eminente entrada de la fayuca no sólo repercutió en los cambios de usos del suelo, y la oportunidad de acceder a grandes cantidades de dinero, sino también a la multiplicidad de referentes que trajo consigo la industria cultural. Hoy los jóvenes de Tepito no están comprometidos con un sentido de pertenencia inmóvil. Prefieren deambular en el juego de las identificaciones múltiples que les permiten hacer frente a la incertidumbre del mundo contemporáneo, a la nada del presente, a la idea de que el futuro llegó hace rato. Ahora es más importante vivir al límite, en la incertidumbre como motor de lo cotidiano, constituyéndose día a día en *el arraigo dinámico*, perteneciendo por entero a un lugar, pero nunca de manera definitiva. De esta manera, haciendo una re-presentación de *la bravura* tepiteña en otros espacios, creando nuevas formas de socialidad que probablemente estén muy lejos de ser asibles. De manera silenciosa se van apropiando de lugares, y van imprimiendo en ellos un poco de su *bravura*.

El sentimiento en común se teje en un espacio fragmentario, ¿cuándo afirmar ser de Tepito? ¿Cuándo negarlo?, ¿cómo hacer frente a lo incierto? Ahora el barrio está plagado de entusiasmos efímeros, moda, drogas, música. Al igual que en otros lados, carecen de un proyecto de vida, no hay futuro por alcanzar, al parecer éste llegó hace un rato.

Tengo que dejar de fumar, bueno eso dice la de biología; que por lo del enfisema, que el cáncer, las más de cuatrocientas sustancias desconocidas, que quién sabe qué tanto.

¡Ay! Además, no me lo dice precisamente a mí... pero es que es tan relajante observar el humo, las formas que toma, parece que se esculpieran nubes con sus brazos, sus piernas, los cuerpos que se entrelazan en su baile se separan y desaparecen; su amor es muy breve, por lo que son efímeros, ágiles y cambiantes, hasta caprichosos. Es que tienen que serlo con una vida tan corta, quizá sea por el fuego del que surgen, de esa pequeña fogata tímida que avanza hacia mis dedos.. es una incandescencia capaz de crear esculturas fantásticas de vida ilimitada...

¡Ya bájale, bájale! Muy filósofa ¿o qué? Además, ahorita sí que necesito fumar...!Ay si sale positivo, no quiero ni pensar en lo que dirán mis papás, capaz que hasta me corren [...]

A ver: embarazo... embarazo... embarazo. Bueno, al fin sé mi tipo de sangre: "O" positivo... Embarazo... tri-gli-cé-rid-dos -¿qué es eso?- ¡Embarazo! : negativo. ¡Viva! Qué descanso, gracias diosito.

Bueno ya con este alivio vamos a ver lo demás, al fin que ya sé que no estoy embarazada y me siento muy sana. No creo que le entienda mucho pero no me quita nada: a ver... a ver... "o" positivo no está en el tipo de sangre... VIH "O" positivo. ¡Quéé! El virus del SIDA es positivo... tiene que ser "O", por Dios, no puede ser Cero positivo, a los catorce años, ¡cero positivo!²¹¹

Al igual que en el pasado, *la bravura* tepiteña escamotea las representaciones unívocas y hace frente a la fragmentación a través de un sentimiento en común que constituye formas de socialidad distintas, unas que permitan pertenecer a un lugar pero no de manera definitiva.

Vamos al concierto de Korn, háblale a tus cuates de Ecatepec...

La neta es que está chido esto de fanfarronear con mi manera de vestir y de hablar, me gusta que la gente me mire, incluso que sientan miedo cuando me ven... sólo así puedo obtener respeto, ¿de qué tengo miedo? No sé, yo creo que de no poder sentirme como siento ahorita. Soy parte de algo distinto, mi jefe no lo entiende ¡chale! Pues si no quiero hablarle a los hijos de la portera es muy mi bronca, son bien nacos, no más míralos, escuchar y bailar charanga eso no es lo mío.

El fluir de los tepiteños por otros rumbos de la ciudad lleva consigo el ser-en-lo-perdido hacia otros espacios. Justamente acentuando más la ambivalencia entre el orgullo y la vergüenza. Afirmar, negar o silenciar el origen barrial es algo cotidiano.

²¹¹ RODRÍGUEZ, AIRETH (2000), "La Sorpresa" en: *El Lado Oscuro de Tepito...su cultura*. [s.n] México.

Los gustos se diversifican, al igual que las identificaciones, por ejemplo, los amigos pueden ser de otra parte de la ciudad, con distintas preferencias, pero aun así, queda la huella de 'vivir en Tepito'. Se trata de ser diferente a todos aquellos que te rodean, es decir, pertenecer a al barrio pero no de manera definitiva. Hoy se puede ser de Tepito y escuchar rock alternativo, música electrónica, gótica, ska, salsa, cumbia, pop. Así, el sentimiento en común se teje en un espacio fragmentario, hay una ruptura con una identidad única y ubicada territorialmente, la multiplicidad permite a *la bravura* deambular por diversos espacios.

Conspiración que me une a otros...

Mírame ahora, soy parte de un colectivo de música electrónica, esta fiesta a la que seguramente no entraría si dijera que vivo en Tepito, está eufóricamente vuelta loca con mis mezclas. Si tu no hubieras dicho que vivías en la Guerrero seguramente no te hubiera mencionado que yo soy de Tepito, ¿para qué?, lo que importa en este momento es que la banda escuche mi música, aquí me siento igual a todos, aunque sea una fiesta en la Torre Mayor.

En una ciudad que se presenta como lugar en perpetua ebullición, una megalópolis que nunca descansa, son posibles los espacios donde la pertenencia a un barrio estigmatizado se toma como una máscara carnavalesca que puede quitarse y ponerse según lo imponga el acontecimiento que esté por-venir. Entre millones de habitantes que conviven entre el tráfico, el metro, los centros comerciales, cines y estadios, se encuentran los jóvenes tepiteños, compartiendo emociones, ruidos, olores, y sensaciones momentáneas, haciendo que el territorio deje de ser su único referente de identidad cultural, y la identificación con el otro efímera.

Mutismo frente a los alaridos de Javier Alatorre...

Justo cuando callan las voces de mi vecindad, retumban con más fuerza las palabras de locutor del noticiero de las 10 – ¡Hoy un operativo más en Tepito que

decomisó miles de mercancías ilegales!- ¿Sabes? En realidad estoy cansado, quiero probar algo diferente, es probable que después de haber gastado tanto en abogados, tomaré la oferta monetaria que me hacen los coreanos y dejaré esta casa en la que nació mi padre y en la que mis abuelos criaron a sus hijos, donde yo di mis primeros pasos y donde arriba de aquel tapanco me besaron por primera vez. No puedo gritar porque nadie me escucha, sólo puedo resistir llevando conmigo aquello que el barrio me enseñó, “pinches pero parejas”. Si algo sigue estando presente, si algo permanece en mí es mi barrio.. yo sí soy de Tepito, aunque sea de manera imaginaria.

“Pinches” (mal hechas, feas, perdidas, desagradables, probablemente sin valor) pero parejas, es decir, unidas, juntas, articuladas. La unión sobrepasa las fronteras del barrio, y no se remite solamente a un espacio físico, o a una posición sino a un sentimiento.

El vínculo con el otro a través de un sentimiento de pertenencia paroxístico que se debate entre el orgullo y la vergüenza da lugar a lo heterogéneo. Permite a cada uno ser lo que es dentro de un marco general. Queda presente que es *un orgullo ser mexicano pero es un don de Dios ser de Tepito*²¹², sea para bien o para mal. Así, como aquellos estigmas que son señales de Dios en el cuerpo, con las cuales el portador vive entre dolor y el goce de llevarlos consigo, entre el orgullo y la vergüenza. La complementariedad entre estas emociones lleva a que el estigma *ligue y fragmente*, al mismo tiempo que construye una forma de pertenencia múltiple y evanescente. Los actuales jóvenes de Tepito van deambulando por las ciudades, el campo, el extranjero, re-presentando la bravura tepiteña en otros espacios, creando nuevas formas de socialidad con el otro. Apropiándose de lugares de manera silenciosa e insalvable para la racionalidad instrumental. Van tocando la puerta no para entrar sino para salir, dejando abierto el camino a las diversas formas de identificación que nacen constantemente a través de la bravura.

²¹² GOMEZ, FERMIN (director) (2003), *Don de Dios*, Video USA. Luis Felipe Tovar y Mauricio Islas, 100’.

EPÍLOGO

Tocando la puerta...

La megalópolis: ciudad de los viajeros

*Si yo golpeo a tu puerta no te vas a confundir,
no es para entrar que golpeo, golpeo para salir...*

Facundo Cabral

*Perdido en el corazón
de la grande Babylon ...*

*Soy una raya en el mar
Fantasma de la ciudad*

Manu Chao

Desarraigada, temblorosa, impaciente, evanescente, en movimiento... La identidad nunca puede ser la misma, en cada mirada se re-significa.

Es por el otro

Es en el otro

Es con el otro

Algo impulsa a saciar constantemente la sed por un otro muy lejano, que no se conoce, que ni siquiera puede ser imaginado. Así, tomamos diversos caminos destinados a nunca llegar. En este viaje no es posible reconocer al objeto de estudio, sino re-concernerse en él, por eso, me desvanezco en el momento en el que comprendo que sólo soy una viajera más; alguien que comparte el itinerario de una emoción en torno a un estigma.

Entre tantas voces que viven cotidianamente la estigmatización, mi experiencia es, quizá, una pincelada entre las múltiples manifestaciones que desencadena la

centralidad subterránea conformada por un sentimiento de pertenencia que hace frente a la exclusión fundado en la tragedia de la aceptación del otro. Como apunta Michel de Certeau “le voyage n' est pas la carte”²¹³. Es decir, la investigación presentada sirvió para indagar fragmentos inesperados, in-ventados, imaginados que atendían a lo específico. Cada trayecto, reflejado en las anécdotas, los diálogos, los poemas, correspondían a personajes vivos y en ese sentido a momentos escurridizos que por ningún motivo agotaron la multiplicidad de esta manera de ser y estar en el mundo. Lo más importante, el viaje –el trabajo de investigación fue un proceso de indagación y descubrimiento de lugares ignotos que permitieron oscilar entre la experiencia y el conocimiento sociológico, de ahí la metáfora del viaje–, fue acaso un susurro.

En el trayecto la frontera entre lo objetivo y lo subjetivo se fundieron. Al indagar sobre las tres generaciones de jóvenes del Barrio tuve que confrontarme con la cuestión de ser objeto y sujeto de esta investigación. Lo que me llevó al desarrollo de una reflexión teórico-metodológica sobre la pertenencia anclada a la experiencia emocional del sentimiento en común de ser parte de un grupo estigmatizado. En este sentido, apelando a la idea maffesoliana de *lo erótico social*, de *la razón sensible*, retomé como síntoma del análisis el elemento de lo sensible, sin oponerme a la razón, ensayando alejarme de la lógica binaria de la razón-sin razón. La paradoja que implica la noción de la razón sensible “no es una negación de la razón y tampoco la superación del racionalismo, sino una apertura de la racionalidad misma”.²¹⁴

El vínculo con las emociones me permitió hablar desde otro lugar: el de la ambigüedad que supone el estigma, en términos de orgullo y vergüenza; permanencia e inestabilidad, dos polos alrededor de los cuales se articula lo emocional.²¹⁵ Elementos que se complementan, que no tienen un orden jerárquico, que fundan una sensibilidad ante la vida. Esto permite comprender

²¹³ El viaje no es el mapa. CERTEAU, MICHEL DE (2005) L' étranger ou l' union dans la différence. Editions du Seuil. Paris, p 2.

²¹⁴ Entrevista realizada a Michel Maffesoli en: GÓMEZ, LUIS E. “Vida intelectual y conocimiento. Un diálogo con Michel Maffesoli” en: Sociológica, Número 26. Año 9, septiembre-diciembre de 1994. México, p 251.

²¹⁵ MAFFESOLI, MICHEL (2000), El tiempo de las tribus, op cit, p 57.

cómo un estigma puede unir y fragmentar al mismo tiempo que funda un sin fin de posicionamientos. Finalmente, un estigma adviene, también, en la posibilidad de una identidad abierta.

La condición de estigmatizado no es particular de Barrios como el de Tepito, la adjetivación e inmovilidad de las identidades culturales están presentes en diversos espacios. La fragmentación y la ambigüedad responden a cruzamientos y multiplicidad de los modos de vida que impiden el arraigo definitivo. El mundo contemporáneo nos impele a vagar por caminos insospechados, a apropiarnos y re-significar momentos y espacios de manera silenciosa. Hoy la identidad estigmatizada se asemeja más a una explosión que divide todo en diversas partes que simplemente a un punto de aglomeración. Hoy, podría decir o callar que soy de Tepito; por la tarde, ser universitaria que cambia su modo de hablar, de moverse, de mostrarse; por la noche volver de un viaje de la ciudad de París, donde intento compartir un idioma y una pasión, quizá, distinta a la que habito en mi país; incluso, podría afirmar que percibo cierta afinidad con los hijos de los emigrantes árabes cuando caminan por una Francia que los señala, los estigmatiza, pero que, al final, la escamotean mediante la «bravura». También ellos comparten un sentimiento en común, la mayoría nació en suburbios creados para resguardar a la ciudad de París de los grupos humanos que, supuestamente, generan el desorden social, los extraños. Ellos son los no-deseados, los que viven constantemente el rechazo laboral, económico y social. La *bravura* como ira, como potencia no sólo se expresa en las manifestaciones efímeras de quemar autos, sino en cuestiones tan cotidianas como los gritos-cantos de las mujeres árabes en las fiestas privadas o públicas, ahí se logra afirmar la existencia frente una sociedad que no los reconoce.

De este modo, la ciudad posmoderna, alberga formas de pertenencia efímeras, creadas y resguardadas en el espacio del secreto, donde tienen lugar las múltiples máscaras, los anonimatos, los estigmas. Es apertura a lo múltiple, lo

diverso, un trayecto y no un fin. Es tocar la puerta para salir, y al hacerlo dejarla abierta de par en par...

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- ADLER DE LOMNITZ, LARISSA (1977), *¿Cómo sobreviven los marginados?* Siglo XXI Editores, México.
- ADORNO, THEODOR W. (1962) "El ensayo como forma" en: *Notas de Literatura*, Ediciones Ariel, Barcelona.
- ALPIZAR, LYDIA Y BERNAL, MARINA (2003), "La construcción social de las juventudes" en *Última década # 19. Revista del Centro de Investigación y Difusión Poblacional*. Viña del Mar, Chile, noviembre de 2003.
- ARÉCHIAGA CÓRDOBA, ERNESTO (2003) *Tepito: del antiguo barrio de indios al arrabal. 1868-1929, historia de una urbanización inacabada*. Colección Sábado Distrito Federal. México.
- AZUELA, MARIANO (1974), *La Malhora*, en: 3 novelas de Mariano Azuela, FCE, México.
- BAUDELAIRE, CHARLES (1999), *Les fleurs du mal*, Le livre de Poche, París.
- BERGER, PETER L. y LUCKMANN THOMAS (1997), *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- BERICAT ALASTUEY, EDUARDO (2000) . *La sociología de la emoción y la emoción en la sociología*. Universidad de Málaga. Departamento de Sociología, papers 62.
- BOURDIEU PIERRE (1991) *El Sentido Práctico*. Taurus. Madrid.
- (1990), "La 'juventud' no es más que una palabra" en: *Cuestiones de sociología*. Grijalbo, México.
- BRUNER, JOSÉ JOAQUIN (1997), "Sobre el crepúsculo de la sociología y el comienzo de otras narrativas", publicado en: *Revista de crítica cultural*. 28 de abril, Santiago de Chile.
- CÁCERES, GALINDO JESÚS (1998) "Etnografía, el oficio de la mirada y el sentido", en *Técnicas de investigación en Sociedad, Cultura y Comunicación*. CNCA y Addison Wesley Longman, México.
- CERTEAU, MICHEL DE (1996) *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana, México.
- (2005) *L' étranger ou l' union dans la différence*. Editions du Seuil. Paris.
- CONTRERAS, ENRIQUE (1978), *Estratificación y movilidad social en la ciudad de México*. Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM.
- DE OLVEIRA, ORLANDINA (1976), *Migraciones y absorción de mano de obra en la Ciudad de México*. Centro de estudios sociológicos del Colegio de México, México.

- DELGADO PARRA, Ma. CONCEPCIÓN (2002) *Una imposible vuelta a casa. Identidades nómadas y múltiples . Tres estudios de caso en la literatura poscolonial. Tahar Ben Jelloun, V.S Naipaul, Timothy Mo.* Tesis Maestría (Maestría en estudios Políticos y Sociales) FCPyS UNAM. México.
- DERRIDA, JACQUES (1989) “La Différance” en: *Márgenes de la filosofía*, traducción de Carmen González Marín. Cátedra. Madrid.
- DERRIDA, JACQUES y ROUDINESCO, ÉLISABETH (2002), *Y mañana, qué...*, FCE, México.
- DOMÍNGUEZ REYES GUADALUPE, ROSAS MANTECON ANA (1993) *Los usos de la identidad barrial: una mirada antropológica a la lucha por la vivienda, Tepito 1970-1984.* UAM-Unidad Iztapalapa. México.
- ESTEINOU, ROSARIO (2005), “La juventud y los jóvenes como construcción social” en *Jóvenes y niños, un enfoque sociodemográfico.* H. Cámara de Diputados. LIX Legislatura, FLACSO, IIS UNAM, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México.
- FEIXA, CARLES Y FERRÁNDIZ, FRANCISCO (2005), “Epílogo. Jóvenes sin tregua” en *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia.* Anthropos editorial, Colección Libros de la revista Anthropos, Barcelona.
- FLORESCANO, ENRIQUE y MENEGUS, MARGARITA (2000) “La época de las reformas borbónicas” en: *Historia General de México.* Obra preparada por el Centro de Estudios Históricos. Versión 2000, El Colegio de México. México.
- FOUCAULT MICHEL (2003) *La verdad y las formas jurídicas.* Gedisa. Barcelona.
 -----(2002), *Historia de la locura en la época clásica*, Tomo 1, FCE, México.
 -----(1991), *Las Redes del poder.* Almagesto, Buenos Aires.
 -----(1998) “El sujeto y el poder” en: *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica.* Dreyfus, Herbert y Rabinon (comps.). Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México.
 -----(2003) *Vigilar y Castigar.* Siglo XXI, México.
- GALLARDO IBÁÑEZ, FRANCISCO (1995) “Antropología: Egocéntricos, ventrículos y confesos”, en: *Antropología Cruzando a través (desde el otro lado)* Fondo Matta, Museo Chileno de Arte Precolombino.
- GOFFMAN, ERVING (1971), *La presentación de la persona en la vida cotidiana.* Amorrortu Editores. Buenos Aires.
 -----(1963), *Estigma.* Amorrortu editores. Buenos Aires.
- GRISALES RAMÍREZ, NATALIA (2003) *Barrio y barrialidad en la Ciudad de México el caso de Tepito.* Tesis de maestría en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. México.
- HEIDEGGER, MARTÍN (1975) *Ser y Tiempo*, FCE. México.

- HESSE HERMANN (2000) *Demian*, Editorial Época. México.
- HORKEIMER, MAX Y ADORNO, THEODOR (2001), “ La Industria Cultural”, en: *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Trotta. Madrid.
- JOKISCH RODRIGO (2000) *Metodología de las Distinciones*. UNAM. México.
- LEWIS, OSCAR (1982), *Los Hijos de Sánchez*, Grijalbo, México.
- LINDÓN, ALICIA. “De la vida cotidiana a los modos de vida” en: *Cultura y Territorio, Identidades y modos de vida*. Red Nacional de Investigación Urbana.
- LÓPEZ VELARDE, RAMÓN (1985), “El retorno maléfico”. *Antología de la poesía mexicana moderna*. FCE. México.
- LÓPEZ, ANGELA (1994), “Ritos sociales y liturgias juveniles de espera”, en: *Formas modernas de la religión*. Alianza Editorial. Madrid.
- LÓPEZ, MARIO (2000), “Hubo alguna vez”, en: *El Lado oscuro de Tepito ...su cultura* [s.n] México.
- MAFFESOLI MICHEL (2004), *Del Nomadismo Vagabundeos iniciáticos*. FCE, México.
- (2000), *El tiempo de las tribus, el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Siglo XXI, México.
- (2000), “Identidad e identificación en las sociedades contemporáneas” en: *El reverso de las diferencias, identidad y política*. Benjamín Arditi (comp.) Editorial Nueva Sociedad, Venezuela.
- (1996), *Elogio de la razón sensible*, Paidós, Barcelona.
- (1990), *Au Creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Le Livre de Poche, Paris.
- (2002), *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*. Champs Flammarion, Paris.
- (2002) “Tribalismo posmoderno. De la identidad a las identificaciones en: *Sociología de la Identidad*. UAM Iztapalapa, Editorial Porrúa, México.
- MANNHEIM, KARL (1990), *Le problème des générations*. Nathan. Paris.
- (1987), *Ideología y Utopía, Introducción a la sociología del conocimiento*. FCE. México.
- MANRIQUE, DANIEL (2000), “La última vaca”, en: *El lado oscuro de Tepito* [S.N.] México.
- MARDONES, URSUA J.M (1993) *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales*. Fontonama 18, México.
- MESSMARCHER, MIGUEL (1987), *México: Megalópolis, evolución y dinámica de los municipios conurbados de la Ciudad de México*. SEP. México.

- MILLS, WRIGHT (1997) "Sobre artesanía intelectual" en: *La imaginación Sociológica*. FCE. México.
- MONSIVAIS, CARLOS (1970) "15 de septiembre / La independencia nacional, Tepito como leyenda" en: *Días de Guardar*, Biblioteca Era, México.
- ORTEGA y GASSET, JOSÉ (1985), *La rebelión de las masas*. Planeta, Barcelona.
- PANI, ALBERTO J (1914), *La higiene en México*. Imprenta de J. Balleca, México.
- PAZ, OCTAVIO (2000), *El laberinto de la soledad*. FCE. México.
- POWELL, JIM y HOWELL, VAN (2001), *Derrida para principiantes*, Era naciente, Buenos Aires.
- RAMÍREZ C. FERNANDO (2000), "Apuntes en mi libreta sobre los objetos perdidos", en: *El Lado Oscuro de Tepito...su cultura*. [s.n] México.
- RAMÍREZ RODRÍGUEZ, ARMANDO (1989), *Tepito*, Grijalbo, México.
- RODRÍGUEZ, AIRETH (2000), "La Sorpresa" en: *El Lado Oscuro de Tepito...su cultura*. [s.n] México.
- ROSALES AYALA, S. HÉCTOR [1991], *Tepito ¿Barrio Vivo?*, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. Cuernavaca.
- SCHEFF, TOMAS (1986), *La catarsis en la curación, el rito y el drama*. FCE. México.
- SERRANO, JOSÉ FERNANDO (2005), "La cotidianidad del exceso. Representaciones de la violencia entre jóvenes colombianos" en FEIXA, CARLES Y FERRÁNDIZ, FRANCISCO (2005) "Epílogo. Jóvenes sin tregua" en *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*. Anthropos Editorial, Colección Libros de la revista Anthropos, Barcelona.
- SIMMEL, GEORG (1995), *Le Conflit*. Éditions Circé, París.
- STERN, CLAUDIO y DE OLIVEIRA, ORLANDINA (1975), *Migraciones a la Ciudad de México: orígenes y tendencias por tipos de zonas*. COLMEX, México.
- VÁSQUEZ URIBE, EDUARDO (compilador) (2000) *El Lado Oscuro de Tepito...su cultura y otros textos que hablan de cómo los sueños, cicatrices y cursilerías se viven en él y otros barrios de tentación en esta ciudad de arrepentimiento; contados por las trastocadas mentes de sus habitantes* [S.N] México.
- VATIMO, GINIANNI (1994), En torno a la posmodernidad. Antrhopos. Barcelona.
-----(1986), *Introducción a Heidegger*. Gedisa. Barcelona.
- WEBER, MAX (1998) "Conceptos sociológicos fundamentales" en: Guillermo J. R. Garduño Valero y Gilberto Silva Ruíz, (compiladores) *Antología de Teoría Sociológica Clásica, Max Weber*. UNAM. FCPyS, México.

----- (1991) "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" en: *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorroutu, Editores. Buenos Aires.

ZUBIETA, ANA MARÍA (2000) "Tácticas de la vida cotidiana y cultura popular" en: *Cultura popular y cultura de masas. Conceptos, recorridos y polémicas*. Piados. Buenos Aires.

HEMEROGRAFIA BÁSICA

BERIANI JOSETXO, "Introducción a la obra de George Simmel" en: *Acta Sociológica Nueva Época*, Número 37, enero-abril de 2003. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Centro de Estudios Sociológicos, UNAM. México.

DELGADO, Ma. CONCEPCIÓN, "Dionisos y Prometeo: la antinomia. La violencia ritualizada como nueva forma de la socialidad", en: *Acta Sociológica Nueva Época*, Número 41-42, mayo-diciembre de 2004, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Centro de Estudios Sociológicos. UNAM. México.

GÓMEZ, LUIS E. "Vida intelectual y conocimiento. Un diálogo con Michel Maffesoli" en: *Sociológica*, Número 26. Año 9, septiembre-diciembre de 1994. México.

MAHMOUD, DARWICH, " Hommage à Edward Said" en: *Le Monde Diplomatique*, janvier 2005 – 52e année – No 610, París.

NAJAR, ALBERTO. "Tepito por dentro", en: *La Jornada*. 5 de agosto de 2001, México.

ROSETE HERNÁNDEZ, DANIEL. "De la vecindad al conjunto habitacional. Etnografía del cambio social en un vecindario de la Ciudad de México", en: *Acta Sociológica* 34, enero-abril de 2002. FCPyS. UNAM. México.

WALDMAN, M. GILDA, "Reflexiones en torno a una realidad casi inexistente: La literatura sobre la ciudad de México en la década de los noventa", en: *Acta Sociológica* 22, enero-abril de 1998. FCPyS, UNAM, México.

VIDEOGRAFÍA BÁSICA

GOMEZ, FERMIN (director) (2003), *Don de Dios*. Video USA. Luis Felipe Tovar y Mauricio Islas, 100'.

MENDOZA, ELISA (2002) *Estudio de Caso: Familia Mendoza*. 480'. México, D.F. Entrevistas realizadas a habitantes del Barrio de Tepito en Abril de 2002.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- APPIGNANESI, RICHARD, SARDAR, ZIAUDDIN Y CURRY, PATRICK (1999) *Posmodernismo para principiantes*. Era Naciente. Buenos Aires.
- BAJTIN, MIJAIL (2002) *La Cultura Popular en la Edad Media y en el Renacimiento, el contexto de Francois Rabelais*. Alianza Editorial. México.
- BOURDIEU, PIERRE (2000), *Poder, derecho y clases sociales*. Desclée de Brovwer, Bilbao, España.
- BRAUDEL, FERNAND (1999), *La Historia y las Ciencias Sociales*, Trad. Josefina Gómez Mendoza. Alianza Editorial. Madrid, España.
- DURKHEIM, ÉMILE (1999) *La división del trabajo social*, Colofón. México.
- ERIC LEMAY, ERIC, PITTS, JENNIFER A. Y GORDON, PAUL (2000) *Heidegger: para principiantes*. Era Naciente, Buenos Aires.
- FOUCAULT, MICHEL (1984), "La formación de las modalidades enunciativas" en: *La Arqueología del Saber*. Siglo XXI. México.
- GUTIÉRREZ, ALICIA (1998), *Pierre Bourdieu. Las Prácticas Sociales*. Cátedra. Córdoba.
- MARX, CARLOS (1973), "El 18 Brumario de Luis Bonaparte" en: *C. Marx , F. Engels Obras Escogidas*. Editorial Progreso. Moscú.
- (1973), "Prólogo de la Contribución a la Economía en Política", en: *Marx, F. Engels Obras Escogidas*. Editorial Progreso. Moscú.