



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

CIUDAD, DIVERSIDAD Y JÓVENES INDÍGENAS.
UN ACERCAMIENTO ETNOGRÁFICO A TRAVÉS DE LA ALAMEDA CENTRAL Y
EL RODEO REVILLAGIGEDO

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR(A) EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
AÍDA ANALCO MARTÍNEZ

TUTORES PRINCIPALES
DR. RAFAEL PÉREZ – TAYLOR ALDRETE
DR. ABILIO VERGARA FIGUEROA
DRA. LOURDES ARIZPE SCHLOSSER
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA

LECTORES
DRA. ANGELA GIGLIA
DR. JOSÉ ANTONIO PÉREZ ISLAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, MAYO DEL 2019.



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
La escala. Apunte metodológico.....	8
Las vicisitudes del trabajo de campo.....	10
El porqué del tema o la necesidad tiene su precio.....	12
La imagen como fuente de datos.....	13
Estructura de la investigación.....	14
CAPÍTULO 1	
LA VIDA URBANA. APUNTES PARA LA INVESTIGACIÓN.....	18
1.1. Sobre la ciudad.....	18
1.2. De eso que llaman Antropología Urbana.....	39
1.2.1. Los inicios. La Escuela de Chicago.....	40
1.2.2. Sociedad Comunal vs Ciudad.....	47
1.2.3. “Un urbícola africano es un urbícola”. La Escuela de Manchester.....	49
1.2.3.1. <i>Teoría de aproximación de lo urbano</i>	50
1.2.3.2. <i>Los espacios analizados</i>	52
1.2.3.3. <i>Los aportes metodológicos</i>	53
1.2.4. La Antropología Urbana en México y los desafíos del capitalismo.....	54
1.3. Reflexión capitular: La vida urbana.....	61
CAPÍTULO 2	
LA ALAMEDA CENTRAL:	
BREVE HISTORIA, GENTRIFICACIÓN Y TENSIÓN ENTRE LO GLOBAL Y LO LOCAL	70
2.1. Breve historia de la Alameda Central.....	71
2.1.1. Siglo XVI. La creación de la Alameda Central.....	72
2.1.2. Siglo XVII. Del paseo, la inundación y la Alameda como emblema de la ciudad.....	73
2.1.3. Siglo XVIII. Las esculturas monumentales de la Alameda Central.....	76
2.1.4. Siglo XIX. De movimientos sociales y paseos elegantes.....	79
2.1.5. Siglo XX. Las vertiginosas transformaciones de la Ciudad de México.....	84
2.1.6. Siglo XXI. El trayecto hacia la remodelación de la Alameda Central.....	97
2.2. 2012: La remodelación de la Alameda Central.....	102
2.3. Inauguración y gentrificación de la Alameda Central: Entre lo local y lo global.....	104
2.3.1 Vendedores ambulantes o la calle no es de todos.....	114
2.4. Reflexión capitular: Una historia de tensiones y la relación entre lo global y lo local.....	121
CAPÍTULO 3	
UN DOMINGO EN LA ALAMEDA:	
ACTORES, CARTOGRAFÍAS Y LA DISPUTA POR EL ESPACIO.....	127
3.1. Un recorrido por la Alameda.....	129
3.1.1. Aproximación a los actores.....	130
3.2. Cartografías de los espacios. La Alameda en pleno... ..	145
3.2.1. Fuente Solidaridad: el <i>ligue</i> entre jóvenes.....	145

3.2.2. La Fuente de Neptuno: El baile y las comunidades efímeras.....	149
3.2.3. Hemiciclo a Juárez: la condensación simbólica.....	156
3.2.4. Fuente de Bellas Artes: la fuente del tránsito y las compras.....	162
3.2.5. Kiosco La Justicia: “ <i>Los gays abrimos esta plaza...</i> ”	166
3.2.6. Estatua Virtud: La fuente-balneario.....	173
3.2.7. La Fuente Central: Entre la magia y la risa.....	176
3.2.8. La Alameda se “desborda”: “ <i>San Juditas te pido por favor...</i> ”	179
3.3. Sonoridades en la Alameda Central: Cilindreros, “Cargadores” de imaginarios.....	184
3.3.1. Música popular urbana.....	188
3.3.2. La ruta sonora del cilindro.....	191
3.3.3. Dignidad y tradición.....	193
3.4. Diversidad y la disputa por el espacio	195
3.4.1. Apuntes sobre la relación sujeto – espacio.....	196
3.4.2. Cartografía temporal.....	198
3.4.3. Las batallas alamederas.....	200
3.5. Reflexión capitular: Diversidad vs homogeneidad o la defensa del espacio público.....	206
CAPÍTULO 4	
RODEO REVILLAGIGEDO: JÓVENES, CONTEXTO Y ETNOGRAFÍAS.....	210
4.1 Sobre la noción de juventud	211
4.2 Tantos mundos como jóvenes hay en el mundo.....	221
4.3 Migración.....	224
4.4. Jóvenes indígenas en la ciudad.....	228
4.5. Un rodeo por la Alameda.....	240
4.6. Rodeo Revillagigedo.....	243
4.7. Un <i>Touch</i> sin Rodeo.....	249
4.8. La transformación del Rodeo una década después.....	257
4.9. Reflexión capitular. Espacios de ocio y la hiperbolización de la estética.....	266
CAPÍTULO 5	
JÓVENES INDÍGENAS URBANOS: RE-CREANDO LA ETNICIDAD EN LA CIUDAD DE MÉXICO.....	271
5.1. Aproximación a los sujetos.....	271
5.1.1. Horizontes divergentes.....	273
5.1.1.1. <i>Román, “El Mamelimón”</i>	273
5.1.1.2. <i>Erika, “el horizonte es el límite...”</i>	275
5.1.2. La llegada a la Ciudad de México.....	278
5.1.3. Modalidades y zonas de residencia.....	286
5.1.3.1. <i>Hogares en construcción: entre la residencia y el empleo</i>	291
5.1.4. Grado de escolaridad y actividades laborales.....	293
5.2. Re-creando la etnicidad.....	305
5.2.1. Cultura, identidad y etnicidad.....	306
5.2.2. Adscripción.....	308
5.2.3. Fronteras: marcos de significado.....	315
5.2.4. Creencia en un pasado común: pertenencia y proyecto.....	323
5.2.5. Señales / signos manifiestos.....	326
5.3. La puesta en escena de la identidad.....	330
5.3.1. La facha: lo juvenil hecho cuerpo.....	336
5.3.2. La música y el baile.....	349

5.3.3. Consumo cultural y sus tendencias.....	353
5.4. La violencia manifiesta.....	356
5.5. Reflexión capitular: Etnicidad urbana.....	360
REFLEXIONES FINALES.....	363
Hablando de “cierta” diversidad.....	363
Prácticas globales de consumo vs apropiación artesanal del espacio.....	364
Sobre los sujetos y las formas de relación en la Alameda Central.....	367
Sobre jóvenes indígenas urbanos.....	369
El estigma conjugado.....	375
Marginalidad, exclusión y expulsión social. Los desafíos para la sociedad.....	378
FUENTES CONSULTADAS.....	381
ANEXOS	
Formato de encuesta a usuarios de la Alameda Central.....	398
Guía de entrevista a jóvenes indígenas.....	400
ÍNDICE DE ESQUEMAS	
Esquema 1. Mundo adulto hegemónico urbano – Mundo juvenil étnico urbano.....	219
Esquema 2. Cultura, identidad y etnicidad.....	314
Esquema 3. Repensando la etnicidad.....	362
ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS	
Fotografía 1. Alameda a finales del siglo XIX.....	84
Fotografía 2. La Alameda Central, 1940	88
Fotografía 3. Avenida Juárez tras el temblor de 1985.....	95
Fotografía 4. Inauguración de la Alameda Central.....	106
Fotografía 5. “Alameda <i>limpia</i> ”, 2016.....	114
Fotografía 6. “Íconos de la diversidad”, 2009.....	116
Fotografía 7. “Vendimia híbrida”, 2009.....	120
Fotografía 8. “El derecho a la diversión”, 2016.....	125
Fotografía 9. “Allá en la fuente”, 2009.....	147
Fotografía 10. “Escarceo en la fuente”, 2010	147
Fotografía 11. “Esperando”, 2016.....	148
Fotografía 12. “Renaciendo”, 2008.....	151
Fotografía 13. “Miradas”, 2008.....	153
Fotografía 14. “Tocando”, 2008.....	153
Fotografía 15. “Baile dominical”, 2008.....	155
Fotografía 16. “Lo que la gentrificación se llevó”, 2016.....	156
Fotografía 17. “La Otra Campaña”, 2005.....	158
Fotografía 18. “APPO”, 2006.....	159
Fotografía 19. “Haciendo malabares”, 2009.....	160
Fotografía 20. “La bola está en el aire”, 2009.....	161
Fotografía 21. “Shopping”, 2009.....	164
Fotografía 22. “Sólo de paso”, 2016.....	165
Fotografía 23. “Kiosco”, 2008.....	168
Fotografía 24. “La Justicia”, 2008.....	168
Fotografía 25. “Bailando”, 2005.....	171
Fotografía 26. “Patinando en el kiosco”, 2016.....	173

Fotografía 27. “Fuente - balneario”, 2016.....	175
Fotografía 28. “A chorros”, 2016.....	176
Fotografía 29. “Payaso”, 2008.....	178
Fotografía 30. “En familia”, 2008.....	178
Fotografía 31. “La causa difícil”, 2009.....	181
Fotografía 32. “Flores para San Juditas”, 2009.....	181
Fotografía 33. “No nos des la espalda”, 2009.....	183
Fotografía 34. “¿Una cooperación para la música?”, 2006.....	194
Fotografía 35. “Entrada al Rodeo”, 2005.....	245
Fotografía 36. “La mejor música”, 2005.....	247
Fotografía 37. “Touch Men´s Club”, 2008.....	251
Fotografía 38. “Men esperando”, 2008.....	251
Fotografía 39. “Buscando cambio”, 2008.....	253
Fotografía 40. “Bailando en el Rodeo”, 2005.....	258
Fotografía 41. “Rodeo diez años después”, 2016.....	259
Fotografía 42. “La banda”, 2005.....	260
Fotografía 43. “La otra banda”, 2016.....	263
Fotografía 44. “Vaquero”, 2008.....	265
Fotografía 45. “Examen profesional de Erika”, 2018.....	277
Fotografía 46. “Un Cholo”, 2005.....	333
Fotografía 47. “El Cholo”, 2009.....	335
Fotografía 48. “Una lágrima”, 2008.....	338
Fotografía 49. “Gafas”, 2008.....	341
Fotografía 50. “Virgencita”, 2008.....	343
Fotografía 51. “México”, 2008.....	345
Fotografía 52. “Hazel”, 2008.....	352
Fotografía 53. “Jaguares”, 2008.....	353
Fotografía 54. “Rey Misterio”, 2008.....	355

ÍNDICE DE GRÁFICAS

Gráfica 1. Edad y sexo de usuarios de la Alameda Central.....	135
Gráfica 2. Escolaridad de usuarios de la Alameda Central.....	137
Gráfica 3. Lugar de origen de usuarios de la Alameda Central.....	141
Gráfica 4. Lenguas indígenas con mayor número de hablantes jóvenes en México.....	235
Gráfica 5. Población de 15 a 29 años hablante de lengua indígena. Estado de México, Municipios de la ZMCM.....	236
Gráfica 6. Porcentaje de la población de 15 a 29 años HLI que asiste a la escuela.....	238
Gráfica 7. Porcentaje de la población de 15 a 29 años HLI analfabeta en la Ciudad de México, 2005.....	239
Gráfica 8. Principales ocupaciones de los jóvenes con educación básica completa 2010 - 2012.....	295

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1. Alameda Central Antigua.....	73
Imagen 2. Sueño de una tarde dominical en la Alameda Central, 1947.....	127

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1. Lugar de encuesta y sexo de los usuarios de la Alameda Central.....	134
Mapa 2. Lugar de residencia de usuarios de la Alameda Central.....	143

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Sociedad griega. Distinciones entre hombres y mujeres.....	23
Tabla 2. Ciudad occidental y Ciudad Oriental.....	29
Tabla 3. Sociedad comunal y ciudad.....	48
Tabla 4. La vida urbana	69
Tabla 5. Ocupación de usuarios de la Alameda Central.....	139
Tabla 6. Regiones indígenas y municipios indígenas por entidad federativa 2010.....	233
Tabla 7. Entidades federativas que no pertenecen a ninguna región indígena.....	234
Tabla 8. HLI de 15 a 29 años por lengua según sexo, 2005 Ciudad de México.....	237
Tabla 9. Varones indígenas entrevistados.....	279
Tabla 10. Mujeres indígenas entrevistadas.....	281
Tabla 11. Municipios con el mayor número de personas en pobreza extrema a nivel nacional, 2010.....	283
Tabla 12. Varones: edad de migración, tiempo y lugar de residencia.....	288
Tabla 13. Mujeres: edad de migración, tiempo y lugar de residencia.....	290
Tabla 14. Varones: edad, escolaridad y ocupación.....	297
Tabla 15. Mujeres: edad, escolaridad y ocupación.....	298
Tabla 16. Principales empleos que desarrollan los jóvenes, 2005 - 2013.....	301

INTRODUCCIÓN

Ianni, [...] suele decir que todo científico social carga consigo un demonio. Él dice que encontró el término en Max Weber. Tal vez. Lo que importa saber es que sin un demonio que nos mueva, no hay pensamiento original, no hay escritura creativa [Ortiz, 2004: 205].

La presente investigación pudo concretarse después de una larga batalla con mis propios demonios, uno de ellos era el intentar acercarme a los y las jóvenes indígenas que ocupan la Alameda Central en particular, y la ciudad misma en un contexto general. La renuencia de estos jóvenes al ser entrevistados hacía que el trayecto fuera difícil y muy largo, afortunadamente, en el camino pude atestiguar la transformación de la Alameda Central con la última remodelación hecha en el 2012, ello supuso preguntarme por la diversidad, lo efímero, las dinámicas urbanas que se trastocaban, literalmente, ante mis ojos. El largo trayecto para concluir esta investigación hace que sea necesario enfatizar que los resultados de trabajo de campo, entrevistas y etnografías sean situados en su específico contexto epocal y algunos han sido entreverados para dar cuenta de las diferencias en el espacio y en los sujetos estudiados. El trabajo de campo se realizó en distintos periodos, del 2005 al 2011 y posterior a la remodelación del 2012 al 2018, el quiebre fue la remodelación de la Alameda Central en el 2012, ya que ello supuso modificaciones importantes en las formas de ocupar el espacio y en las lógicas de consumo de toda la zona circundante, así como en los sujetos que asisten a los lugares. También, como apunte metodológico, mencionar que el lapso de la investigación permitió observar dichos cambios en los espacios y en la población que se da cita en la Alameda Central y el Rodeo Revillagigedo, y poder dar cuenta del tiempo que había transcurrido no sólo entre las calles, los habitantes, las prácticas, los espacios estudiados, sino el volver la mirada hacia mi propio proceso en términos de escritura y análisis, reconocer que “la nave” en que viajaba – como lo mencionó Abilio Vergara – rumbo al destino final de esta tesis debía ser ajustada, carburada de acuerdo a las transformaciones externas e internas que habían sucedido en el trayecto. Agradezco profundamente los comentarios sinceros y estrictos de quienes me leyeron: Abilio Vergara, Angela Giglia, Lourdes Arizpe, José Antonio Pérez Islas y Rafael Pérez-Taylor.

La investigación se realizó en un espacio emblemático en la Ciudad de México: la Alameda Central y sus zonas aledañas, haciendo especial énfasis en el Rodeo Revillagigedo, espacio de

uso del tiempo libre de población juvenil indígena en la ciudad. Puede decirse que ambos espacios son abordados desde distintas escalas, por un lado, intentar entender en una escala micro cómo se configura la diversidad en estos lugares de la ciudad, quiénes son sus habitantes asiduos, sus prácticas culturales y formas de vivir la urbe. Por otro lado, en una escala meso cuáles son las transformaciones que ha sufrido la Ciudad de México en la última década y cuáles son las incidencias de las políticas públicas en cuanto a la reglamentación del espacio público, así como las políticas en materia de lo social, lo político y lo económico. Ambos espacios analizados representan enclaves importantes de distintos sectores de la población mexicana, sin embargo, puede establecerse un quiebre a partir de la remodelación de la Alameda Central y el llamado Proyecto Alameda en su conjunto, ya que los sectores que habitualmente se apropiaban de ese espacio han ido cambiando paulatinamente y de manera drástica en el último lustro del siglo XXI.

Se buscó comprender a los sujetos usuarios del espacio, poder vislumbrar sus características y las formas en cómo a través de una visita dominical construyen ciudad, identidad, crean comunidades aparentemente efímeras con las que disfrutan del espacio. Entender la gran diversidad de sujetos, ahí donde desde fuera se les ve como grupo homogéneo y con distintos estigmas que llevan la huella histórica y de los imaginarios sociales de siglos atrás, y darnos cuenta de la diversidad presente, en un espacio que para muchos es muy bonito y moderno, “lástima de la gente que va ahí”, intentar dar rostro a los habitantes infames como diría Foucault y entender que esa es su manera de habitar la ciudad, de hacer la vida cotidiana, escapar del trabajo, ser otros, como diría Cruces [1998] la ciudad es el escenario donde podemos no sólo ser, sino imaginar y representar quienes queremos ser...

Poder entender las distintas formas de apropiación del espacio, cuáles son los lugares que se habitan de manera efímera y constante, paradoja de la fragmentación a la que los habitantes de la ciudad nos sometemos después de la modernidad y poder comprender y mostrar las múltiples actividades de los sujetos en eso que después de la Revolución Industrial se dio en llamar “tiempo libre”, como sedimento de las cadenas que el capitalismo impone a todos los seres humanos que deben insertarse en el tiempo de producción, tiempo laboral, aunque la línea entre ambos tiempos desaparezca y ahora en el siglo XXI se presenta como un *continuum* en términos de consumo y provisión de capital para los dueños de los medios de producción.

Los lugares, las actividades, las prácticas culturales sirven también para dar cuenta de los sujetos y ese es un objetivo primordial de la presente investigación, poder encontrar las historias de los sujetos “de a pie” que domingo a domingo enfilan sus pasos hacia la Alameda Central y hacia el Rodeo Revillagigedo, más allá de los datos, encuestas y tablas presentadas a lo largo de este estudio, el móvil primigenio sigue siendo comprender quiénes son esos actores, cómo construyen *su* ciudad, cómo viven de manera cotidiana en las calles de una metrópoli y recordar que poseen condiciones específicas que los hacen únicos, que antes de que llegue el anonimato simmeliano y la indiferencia como pautas relacionales, son sujetos con biografías, con imaginarios y buscan relacionarse y construirse *en* la ciudad, *de* la ciudad y *por* la ciudad. Es por todo lo anterior, que esta investigación aborda desde la antropología urbana y en diferentes escalas, la complejidad de la vida en la metrópoli, mostrando a manera de metonimia a los sujetos con quienes se trabajó en campo, para de ahí poder entender otras escalas en términos de organización social, económica y política a la Ciudad de México, por algo también llamada *ciudad monstruo*...

La escala. Apunte metodológico

De acuerdo a Abilio Vergara [2013], la mejor forma de poder abordar un problema de investigación es tener en la mira las múltiples escalas de las que forma parte aquello que estamos intentando comprender. En ese sentido se puede hablar de tres grandes escalas: Micro, Meso y Macro. Estas escalas pueden expandirse o constreñirse de acuerdo al lugar y sujetos de estudio, parte importante de su utilización es que permite imaginar distintos horizontes para la investigación.

Desde la antropología social invariablemente se trabaja en una escala micro, a ras de suelo, los y las investigadoras vamos caminando en *con-junto* con nuestros sujetos de investigación, por lo que el punto de partida antropológico es la triada sujeto-espacio-tiempo, es decir poder comprender el contexto micro en que se encuentran los seres humanos que intentamos aprehender y aprender. Esta dimensión micro por si sola tiene una condición heurística incuestionable, sin embargo, si no se inserta dentro de la escala, puede perder sentido y se puede prestar a interpretaciones un tanto equívocas al no poner ese contexto micro en relación con una escala mayor que puede abarcar otros ambientes de significación e interpretación. En este momento, es cuando se tiene que echar mano de una escala *meso* que

dé cuenta de una relación con un contexto de mayor amplitud, quizás pensar en términos de lugar como escala micro y barrio o región para una escala meso, esta dimensión también funge como una especie de bisagra que vincula lo micro con lo macro y la manera en cómo los elementos de análisis adquieren otro matiz para su comprensión.

Finalmente, al hablar de una escala macro, podría pensarse en el máximo alcance del horizonte de la investigación, hacia dónde estamos apuntando, hacia dónde miramos y adónde nos dirigimos. Lo macro podría ser el contexto global si lo expandimos hasta sus límites, pero también puede ser una ciudad, un estado, un país, un continente, es decir, el referente último que ocupamos para comprender lo que analizamos en términos micro.

[...] para comprender la experiencia actual debemos re-conocer que hay un flujo –de diverso carácter y magnitud– entre lo macro-global y lo micro-local que requiere ser abordado por la antropología. Así, nuestra disciplina aún se conforma empíricamente con actores situados en lugares y territorios, quienes desde allí se experimentan, se confrontan, y/o miran los flujos. Ulrich Beck lo señala: “La globalización –aparentemente lo muy grande, lo exterior, lo que sobreviene al final y sofoca todo lo demás–, es asible en lo pequeño y lo concreto, in situ, en la propia vida y en los símbolos culturales, todo lo cual lleva el sello de lo ‘glocal’” [1998: 80] [Vergara, 2013: 12].

Otra función importante de las escalas es que pueden utilizarse hacia “afuera” y hacia “dentro” de nuestro tema de investigación, no sólo en términos espacio físico, sino también en términos de temporalidad, ¿hacia dónde en el pasado tendríamos que regresar para dar cuenta del presente?, ¿cómo podemos vislumbrar el futuro desde el aquí y el ahora?, ¿con qué capitales económicos, sociales, culturales y simbólicos podemos generar un horizonte? Las escalas también ayudan a “ponernos en los zapatos del otro” y desde ahí otear el horizonte espacio-temporal de aquellos con quienes trabajamos.

En el caso de esta investigación se tiende un puente entre la Alameda Central del siglo XXI y necesariamente tenemos que escalar hasta su creación en el siglo XVI, pero también se puede crear una escala temporal hacia dentro del emblemático parque. Asimismo, se piensa a los sujetos en contexto y se trata de encontrar además de sus características y especificidades, vínculos con escalas mayores que permitan dar cuenta de la densidad que puede tener los datos, en el caso de los jóvenes indígenas se hace un recorrido por la noción de juventud en México y en el mundo, así como de la etnicidad en todo el país, en una escala macro, en la Ciudad de México en una escala meso y los usuarios de la Alameda Central y el Rodeo Revillagigedo y otros espacios en una escala micro. Todo ello supone muchas veces, “poner a

prueba” el trabajo de campo realizado para poder triangularlo, contrastarlo con las distintas escalas abordadas como horizonte de la investigación.

Las vicisitudes del trabajo de campo

*[...] los símbolos, para ser comprendidos, deben también ser traducidos simbólicamente, las retóricas pueden ser interpretadas a cabalidad sólo a través de otras retóricas, conmoviéndonos. Porque, también, para comprender al otro es necesario construir un cierto **horizonte-intersubjetivo-compartido**, hace falta transitar **umbrales** en pos de una cierta **comunidad** [Vergara en Hidalgo, 2015: 29].*

Las publicaciones antropológicas muestran los resultados de la investigación, esa es su razón de ser, sin embargo, pocas investigaciones hablan de las vicisitudes durante el trabajo de campo, como si todo el camino hubiera sido fácil, las decisiones tomadas de manera certera desde el principio, los sujetos dispuestos y los lugares maleables ante el supuesto ojo clínico de las disciplinas sociales. Todo lo contrario, en campo se tiene que poner a prueba no sólo el bagaje teórico, las categorías elegidas y las herramientas metodológicas, sino también el propio temple ya no como investigadores, sino como seres humanos, porque en trabajo de campo, a veces se olvida, sin querer ser reduccionistas, que somos seres humanos intentado dialogar con otros seres humanos, con nuestras biografías, imaginarios y fantasmas personales a cuestas, pretendiendo conocer al otro, queriendo explicar su realidad y quizás en el fondo, los únicos que necesitamos explicaciones somos nosotros mismos, los investigadores, de ahí, tal vez nuestra terquedad en campo.

La presente investigación supuso un gran desafío, ya que además de los años invertidos en poder concluir este estudio, los sujetos con los que trabajé son muy diversos, algunos usuarios de la Alameda Central mostraban avidez de que alguien los escuchara, particularmente gente de edad avanzada que de manera entusiasta accedía a las entrevistas y encuestas realizadas, permitían que les tomara fotografías y hasta posaban o mostraban sus mejores pasos de baile. De lado opuesto, se encuentran los jóvenes, particularmente los jóvenes indígenas quienes de manera tajante hacían caso omiso de mis preguntas, algunos mencionaban que no hablaban ninguna lengua indígena para, minutos después, ante una pregunta poco atinada, comentaran algo entre ellos en su lengua materna, justo frente a mí, erigiendo una barrera infranqueable ante mi desconocimiento de alguna lengua indígena.

Hubo también quien amablemente accedió a una entrevista para literalmente, contarme una “historia de vaqueros”, mientras sorprendida no atinaba a qué más decirles y optaba por guardar silencio ante mi imposibilidad por acercarme a ellos y a ellas. A veces, prefería sólo observarlos, pensando que quizás en sus gestos, su facha, sus ademanes podría encontrar una mejor manera de acercarme, de ahí que pude lograr, cientos de fotografías, mientras en mis apuntes de campo, sólo quedaba registro de mi profunda angustia ante universos tan cercanos y tan disímiles, inalcanzables a veces me parecían.

Nota de diario de campo, Alameda Central, mayo de 2007

Tres jovencitas con playeras negras, pantalones de mezclilla, cabello largo recogido en media cola, están sentadas en una banca de la Alameda, las tres, con sendos elotes, comen y platican, ven pasar a la gente y de vez en vez sonríen. Imagen que se triplica, se repite, matices entre una y otra, iguales y distintas, se ríen al mismo tiempo, como si intuyeran que engañan la mirada del transeúnte despistado que mira tres veces a la misma mujer.

¿De dónde vienes, a qué has venido, cuántos kilómetros has recorrido para poder estar aquí, detrás de qué sueños has llegado, cuánto has dejado allá, a quiénes has tenido que olvidar y en quiénes has pensado para emprender esta aventura, qué cosas pasan por tu cabeza y cuáles se quedan en tu cuerpo y en tu corazón, cómo cambias mi forma de percibir la ciudad, de percibirme, de percibirte a ti, cómo imaginas la ciudad, cómo la vives, a qué has tenido que renunciar, qué has ganado, desde dónde libras tus propias batallas...?, decenas de preguntas se aglutinan, todas suenan vanas, huecas, torpes y a la vez profundas, pero también inquisidoras y molestas; momentos de angustia y solidaridad confundidas, mientras en una banca de la Alameda, Amelia me mira de reojo mientras se come un elote con “harto chile” como lo pidió, sé su nombre, porque oí que así le decía una de las dos jóvenes que la acompañan. Las palabras me juegan una mala pasada y se atorán en mi garganta, paralizada por la confusión de ideas y sentimientos, evito mirar a mis compañeras de banca y volteo hacia otro lado...

Nota de diario de campo, Alameda Central, agosto de 2007

Varios teléfonos públicos sobre la acera de la Alameda, en todos, la imagen de la Torre Latinoamericana, emblema de la Ciudad de México, bienvenida a la modernidad, postal que recuerda a la ciudad sin haberla abandonado. Una joven se acerca y toma el auricular, mete una tarjeta telefónica, revisa el saldo, de puntitas [porque quién diseñó los teléfonos públicos tal vez obvió la estatura promedio de México y utilizó la altura estándar a nivel mundial], marca un número y pregunta por Martha, espera unos segundos, “¿Martha?, ¿qué pasó, no vas a venir?, te estamos esperando, ¿cómo dónde?, pos aquí en la Alameda, donde siempre, ¿qué?, ¿en cuánto tiempo?, bueno, pero ya vente, no te tardes, sí, sí te espero... no, no me voy... bueno, órale... aquí estoy, adiós”. La amiga de Martha, cuelga el teléfono y se reúne con otra joven, quien escucha al grupo, ambas sonríen, cruzan los brazos y esperan un rato más...

Efectivamente, la observación fue vasta, pero no encontraba la forma de cómo acercarme, justos a los jóvenes indígenas, en el trayecto hacia ellos, hoy sé, que pude conocer a muchos otros actores en la Alameda, intentando buscar los caminos hacia una plática con ellos, entrevisté a travestis, comerciantes, lideresas de comerciantes, señores y señoras de la tercera edad, trabajadoras de limpieza, cilindrerros, visitantes nacionales y extranjeros de la Alameda Central.

El trabajo de campo, si bien la mayor parte lo hice sola, también acudí a la asistencia de algunos de mis estudiantes de la Enah y de la UACM, con quienes aprendí a ver más. También me encontré con diferentes jóvenes indígenas tanto en la Alameda Central como en el Rodeo Revillagigedo y en el Touch, otro lugar de esparcimiento para jóvenes que ganaba clientela ante las múltiples clausuras del Rodeo. Con algunos logré una mediana cercanía, pero fue en la recta final de esta investigación cuando pude concretar dos historias de vida que hicieron la diferencia porque gracias a estas dos entrevistas pude armar el rompecabezas que tenía sobre los jóvenes indígenas urbanos.

Hoy puedo agradecer la ayuda de mucha gente que me acompañó en el trayecto e intentó comprender conmigo a esos sujetos y hoy me doy cuenta de cómo poco a poco con pedazos, instantáneas, entrevistas, pláticas informales, imágenes, fuentes documentales y demás, pude asomarme a universos tan disímolos que se dan cita en esos lugares, en ese cuadrante de la ciudad.

El porqué del tema o la necesidad tiene su precio

El presente estudio es fruto también de la obstinación por el tema elegido, en múltiples ocasiones estuve a punto de redirigir la investigación, ya que las últimas dos décadas he trabajado con jóvenes urbanos y el acercamiento hacia ellos había sido muy productivo, pero también comprendí, que dentro de los estudios de juventud, se piensa mayormente en varones urbanos y de lado habían quedado los jóvenes indígenas urbanos, si bien, ahora es un campo de estudio que se vuelve prolífico cada vez más, y también agradezco a las autoras y autores que han aluzado el terreno, los jóvenes indígenas urbanos siguen siendo sujetos, un tanto difíciles de abordar, desde mi propia experiencia.

El tema de la Alameda Central también resultó toda una sorpresa, ya que me empecé ahí queriendo seguir los pasos de los jóvenes indígenas urbanos y una vez estando ahí, fue ineludible el preguntarme por toda la gente que se da cita en el lugar, los bailes, las risas, las compras, los días de campo, todo llamaba mi atención y quería conocerlos a todos, misión inabarcable para ser honestos, y también sentí [antes de entender] la importancia del lugar, la complejidad que encarnaba, la densidad histórica y simbólica que encerraba, que más allá de los lugares comunes sobre el lugar, había *lugares comunes en el lugar*, de ahí mis excursiones

dominicales durante los años de trabajo de campo para poder comprender este microcosmos en el corazón de la ciudad.

Finalmente, mi interés por comprender la Ciudad es lo que me pudo hacer llegar al cierre de la investigación, me declaro una urbícola irredenta, mantengo, como diría Cruces, una relación de amor-odio con la metrópolis y desde hace dos décadas, que conocí eso que llaman antropología urbana, no he podido dejar de seducirme por comprender la inmensa variedad de sujetos, prácticas y espacios que pueblan la ciudad, las estrategias puestas en marcha por unos y otros, la construcción de lo cotidiano como diría De Certeau. La creación de disímbolos enclaves que a manera de nodos, suponen una sinécdoque de la ciudad entera, sus calles y sobre todo sus habitantes son sujetos entrañables que día a día ponen en marcha una serie de mecanismos para poder vivir-sobrevivir en el asfalto y pese a las historias de horror que nos asaltan cada mañana en donde lo urbano se torna en sinónimo de apocalíptico, me gusta pensar que lo urbano también puede verse de manera positiva, cuando paralelamente existen miles de historias de esperanza, de gente de bien, de gente humana que intenta y trabaja ese mismo día, para construir otras muchas maneras de hacer ciudad y *ser humanos*.

La imagen como fuente de datos

*Todas las fotografías son memento mori.
Hacer una fotografía es participar de la mortalidad,
vulnerabilidad, mutabilidad de otra persona o cosa.
Precisamente porque seccionan un momento y lo congelan,
todas las fotografías atestiguan la despiadada disolución del tiempo
[Sontag, 2006: 32]*

Un elemento importante dentro del presente estudio es el uso de imágenes, ya que el periodo de campo fue muy extenso, tuve a bien ir documentando a partir de la fotografía cada incursión en campo, en ocasiones, ante la negativa de los sujetos para ser entrevistados, opté por tomar fotografías, esta mirada a través de la lente supuso poder acercarme a las personas, algunas posaban de inmediato en cuanto sacaba la cámara fotográfica y otras más se acercaban a que les enseñara la instantánea que recién había capturado, también hubo quien se incomodó ante la clara intromisión que supone una fotografía. Lo importante es que, al cabo del tiempo, la cámara se volvió mi aliada y la usaba en momentos estratégicos, me acercaba para pedir permiso y poder fotografiar a las personas y ahí me daba cuenta si estaban dispuestas a platicar o no. Después de este recorrido pude capturar miles de

instantáneas, por lo que también fue necesario hacer una selección exhaustiva de cuáles imágenes podían no sólo acompañar el texto, sino fungir como un registro que pudiera aportar más elementos para el análisis, dar cuenta de los cambios en el espacio y en los sujetos a partir de la imagen, es por ello que algunos elementos de análisis pudieron emerger con mayor nitidez a partir del análisis de las fotografías. En el caso de la estética de los jóvenes indígenas pude “mirar” a través de las imágenes, elementos que no eran referidos de manera explícita en las entrevistas y pláticas y otros que al ser referidos me obligaban a pedirles permiso para poder fotografiarlos.

Las imágenes supusieron una fuente de datos muy importante para esta investigación, si bien, llevan la impronta de la perspectiva de quien las toma, al llegar a casa y revisar el material suponían hallazgos para el análisis, por lo que la intención de presentar las imágenes seleccionadas es que sean miradas como parte significativa para la comprensión de los temas abordados, incluso los títulos de las fotografías fueron pensados para formar parte del diálogo expuesto en la presente investigación.

Estructura de la investigación

Se presenta en conjunto la manera en que los lugares elegidos como ejes de esta investigación suponen un periplo por la Ciudad de México y sus habitantes, que pueden aluzar sobre las múltiples problemáticas que enfrentan, pero sobre todo sus andares por las calles de esta metrópoli y la manera en cómo van conformando sus identidades, sus biografías y en paralelo delinear hitos en sus itinerarios y mapas de la ciudad.

El Capítulo 1 “La vida urbana. Apuntes para la investigación”, presenta un recorrido sobre la ciudad y la vida en las metrópolis, se intenta hacer un apretado resumen de las contribuciones de la antropología urbana desde la Escuela de Chicago, pasando por la Escuela de Manchester y un breve estado de la cuestión sobre los estudios en México, así como los desafíos para la disciplina. A manera de conclusión capitular se presenta una última reflexión sobre las implicaciones de la vida urbana, enfatizando las lógicas y características que supone el habitar la metrópoli y que, más que una discusión acabada, supone una propuesta de punto de partida para la discusión.

Este primer capítulo se nutre mayormente, con las reflexiones de los distintos autores que se revisan en la materia de Antropología Urbana e Industrial que impartí en la licenciatura en Antropología Social de la ENAH, así como la materia Teoría Antropológica II de la Maestría en Antropología Social de la misma institución, que trabajé como profesora adjunta del Dr. Abilio Vergara, sin cuyas generosas enseñanzas y reflexiones no se hubiera podido lograr.

Dentro del Capítulo 2 “La Alameda Central: Breve historia, gentrificación y tensión entre lo global y lo local”, puede encontrarse un recuento sobre la Alameda Central, que inicia con su construcción en el siglo XVI y se revisa de manera somera el tránsito del emblemático parque durante los siglos posteriores hasta llegar al siglo XXI, y el quiebre [para esta investigación] que supuso la remodelación del año 2012 y cómo las lógicas de las modificaciones de este espacio se pueden entender a partir de tendencias, no sólo a nivel local, sino insertas en otras escalas, a nivel internacional y la forma en cómo la Alameda Central deviene en metonimia de las transformaciones de la Ciudad de México a lo largo de su historia. En la última parte del capítulo, se hace énfasis en las condiciones en que se dio la remodelación del lugar en este siglo, revisando el proceso de gentrificación y cómo este parque siempre ha sido lugar de tensiones y en las últimas décadas esta tirantez se ubica entre lo global y lo local.

Posteriormente, en el Capítulo 3 “Un domingo en la Alameda: Actores, cartografías e imaginarios en disputa por el espacio”, primeramente se hace un breve acercamiento a los sujetos que visitan el espacio, intentando pincelar las características de la población asidua al lugar, después se hace un análisis sobre las lógicas de los sujetos que domingo a domingo acuden a la Alameda Central en busca de un espacio en donde recrearse y poder habitar la Ciudad de México de múltiples formas, ello se presenta a través de etnografías de los lugares más significativos del parque, estableciendo las diferencias en cada lugar a partir del antes y después de la remodelación del 2012. Se incluye también una postal sobre la devoción hacia San Judas Tadeo en el templo de San Hipólito, lugar *cercano* en muchos sentidos a la Alameda Central. Así mismo, se hace una reflexión sobre las sonoridades que tradicionalmente se perciben en la Alameda, representadas por la figura de los cilindreros. Más adelante, se realiza una serie de reflexiones sobre la relación espacio – sujeto y las lógicas encontradas en el lugar, así como la disputa por el espacio. La apuesta del capítulo es presentar los mundos disímbolos

de los sujetos que se apropian de los distintos espacios de la Alameda Central. De entre este universo de diversidad, elegí enfatizar a los jóvenes indígenas como sujetos de estudio, por lo que en los siguientes acápite se analiza el Rodeo Revillagigedo y a los jóvenes indígenas en la ciudad.

En el Capítulo 4 “Rodeo Revillagigedo: Jóvenes, contexto y etnografías”, se hace una reflexión sobre la noción de juventud, apuntes teórico metodológicos imprescindibles para poder encuadrar desde dónde se está mirando a los jóvenes en este estudio, después se presentan datos estadísticos de los jóvenes en distintas escalas, tanto a nivel mundial, como a nivel local para dar cuenta de cómo el fenómeno de migración es una constante en la vida de millones de jóvenes en todo el orbe, y para el caso de los mexicanos, cuáles son algunas implicaciones simbólicas de este proceso. Después, se presenta un breve estado de la cuestión sobre los estudios acerca de jóvenes indígenas urbanos, así como datos estadísticos sobre su presencia en el caso específico de la Ciudad de México y sus condiciones de vida en la urbe para poder contextualizar a los sujetos de esta investigación. Más adelante, se presentan las etnografías de los lugares a los que asisten los jóvenes indígenas, en las cercanías de la Alameda Central y se hace un análisis del Rodeo Revillagigedo, espacio multivisitado casi desde su apertura en 2001, en donde la hiperbolización de la estética presentada por los jóvenes asiduos al lugar, generó gran inquietud entre los científicos sociales, además, la larga vida del lugar ha enfrentado una serie de clausuras por parte de las autoridades del gobierno de la ciudad, sin embargo, existe el rumor de que el dueño del lugar es un funcionario relacionado con el gobierno en turno de la ciudad, por lo que pese a carecer de todas las regulaciones y especificaciones para seguir funcionando, el lugar ha podido sortear las clausuras y quejas de los vecinos para cerrar el lugar y en la actualidad continúa operando. Hoy, 18 años después de su apertura, sigue siendo un hito en la geografía de la zona y se erige como enclave simbólico de jóvenes indígenas urbanos, por lo que el análisis si bien gira en torno al lugar, se dirige a comprender la puesta en escena de la identidad de estos jóvenes, la construcción de la estética, el consumo cultural, la construcción de lo juvenil, factores que el fotógrafo, Federico Gama, englobó en el término *mazahuacholoskatopunks* y que más allá de lo lúdico de la nomenclatura encarna una serie de combinaciones y negociaciones de los jóvenes indígenas urbanos y la manera en cómo habitan la ciudad, parte medular de los últimos capítulos de esta investigación.

Dentro del Capítulo 5 “Jóvenes indígenas urbanos: Re-creando la etnicidad en la Ciudad de México” se presentan las historias y condiciones de vida de los sujetos entrevistados, pudiendo comprender, a partir de sus testimonios, cuáles son los mecanismos que ponen en marcha para construir tres ámbitos de su identidad: la condición juvenil, la condición étnica y la condición urbana. Y cómo a partir de una negociación, combinación, creación, actualización de marcos de sentido entre lo comunal y lo urbano van tejiendo sus trayectorias a partir de su emplazamiento simbólico y el acceso a diferentes espacios institucionales y físicos, luchando también contra una suerte de estigma conjugado en términos de Wacquant y que supone una tensión permanente entre el mundo adulto y el juvenil, lo indígena y lo mestizo, y lo rural y lo urbano como grandes ejes a partir de los que van construyendo-se en la Ciudad de México. En este acápite se intentan poner a prueba aquellos elementos que canónicamente se han establecido desde la antropología para poder discernir lo indígena y entender cómo la etnicidad se ha desplazado literalmente hacia lo urbano y ensayar la llamada *etnicidad urbana* a partir de las trayectorias de los sujetos entrevistados.

Sirva este texto para comprender la vida en la ciudad, la diversidad que habita en ella y poder conocer a los jóvenes indígenas que asisten a la Alameda Central y al Rodeo Revillagigedo, para más allá de prejuicios y comentarios discriminatorios, llegar a entender que los lugares son poblados por seres humanos con biografías, y poder regresar a la condición más primigenia de la antropología, la condición humana, su otredad y sus vicisitudes en el lugar que habitan.

Que empiece pues, el recorrido y quizás podamos reflejarnos y sentirnos un poco más cercanos a aquellos que nos han dicho son diferentes y abogar por una antropología claramente humanista, que nos ayude a recordar quiénes éramos, quiénes somos y quiénes podemos llegar a ser, a partir del diálogo horizontal y honesto con el otro y con nosotros mismos, condición urgente que demanda cualquier metrópoli en este siglo XXI.

CAPÍTULO 1

LA VIDA URBANA. APUNTES PARA LA INVESTIGACIÓN

Una ciudad está compuesta por diferentes clases de hombres; personas similares no pueden crear una ciudad [Aristóteles].

El presente capítulo aborda de manera somera distintos recorridos sobre elementos fundamentales para poder entender el análisis *en y de* las ciudades contemporáneas. Por lo que este acápite comienza con una mirada a la historia de la ciudad que no pretende ser exhaustiva, sino presentar a grandes rasgos las condiciones que a lo largo de la historia han ido delineando las características de la vida urbana, que incluso, persisten hasta nuestros días y la manera en cómo se va configurando, de manera específica, la forma de habitar las ciudades.

Posteriormente, se hace una breve revisión sobre los aportes de la Escuela de Chicago, la Escuela de Manchester y las propuestas de diferentes autores que han hecho estudios sobre la ciudad en la segunda mitad del siglo XX, para así poder entender la batería teórico-metodológica de la Antropología Urbana. En este apartado sólo se hace énfasis en algunas de las propuestas más emblemáticas de ambas escuelas. Más adelante, se hace un sucinto recorrido de los estudios de antropología urbana de la segunda mitad del siglo XX en adelante, a partir de diferentes autores para el caso específico de la Ciudad de México. El capítulo concluye con una reflexión sobre las características de la vida urbana, su incidencia en la posible modulación del tiempo, del espacio y de las relaciones sociales de los llamados urbícolas.

1.1. Sobre la ciudad

Desde hace casi un siglo, con el nacimiento de la antropología urbana, se empezó a intentar entender las lógicas de la vida en las ciudades de manera específica, si bien, las metrópolis han existido desde hace milenios, es en su etapa moderna cuando más preguntas han generado.

Hacer un recuento de la historia de las ciudades sería una tarea titánica, por lo que se hará un breve y esquemático recorrido por grandes periodos de la historia para poder enfatizar las características específicas de las urbes, desde su nacimiento hasta nuestros días y poder comprender aquellas lógicas que prevalecen y construyen lo que hoy conocemos como vida urbana.

Gordon Childe [1997] en *Los orígenes de la civilización* plantea que la Revolución Urbana comienza hacia el año 3000 a.c. con los asentamientos de Egipto, Mesopotamia y el valle del Indo, en los que

[...] ya no se concentra la atención sobre las comunidades de simples agricultores, sino en Estados que comprenden varias profesiones y clases. El primer plano está ocupado por sacerdotes, príncipes, escribas y funcionarios, y por un ejército de artesanos especializados, soldados profesionales y trabajadores de diversos oficios, todos ellos apartados de la ocupación primaria de producir los alimentos. Los objetos más notables que se desentierran ahora ya no son instrumentos para la agricultura y la cacería u otros productos de la industria doméstica, sino ornamentos de los templos, armas, vasijas hechas a torno, joyas y otros objetos producidos en gran escala por expertos artesanos. Como monumentos, en vez de chozas y alquerías, tenemos tumbas grandiosas, templos, palacios y talleres [Childe, 1997: 175].

Dichos hallazgos arqueológicos dieron cuenta de una serie de transformaciones que habían ocurrido en la forma de vida en las ciudades de ese entonces. Estos cambios fueron posibles debido a la conjugación de una serie de factores que a continuación se presentan de manera breve.

Las ciudades se generan a partir del movimiento e intercambio, en este caso de ideas, mercancías, personas –esclavos, trabajadores especializados, y los procesos de migración, asimismo, se empezó con la acumulación de riqueza, de manera paralela se dio un mejoramiento de la habilidad técnica y esto a su vez, llevó a una creciente especialización del trabajo y de ahí se derivó la creación de nuevas clases sociales. Los cambios en la economía fueron factores clave en el surgimiento de las ciudades, ya que con el comercio y las migraciones se había propagado el conocimiento y este era aprovechado también como un elemento para el ejercicio del poder. La regulación del comercio o trueque, surge a partir de la necesidad de asegurar el abastecimiento de materias primas esenciales en las ciudades y conlleva a la supeditación económica de los asentamientos aledaños, en este sentido sacrificaron la autosuficiencia económica y crearon una estructura económica nueva. Se crea la necesidad de un excedente de productos domésticos, así como una economía basada en la

manufactura especializada y en el comercio exterior. Esta nueva economía se debe también al crecimiento de la población y es una economía expansiva [de centros primarios hacia centros secundarios], ya que la ambición de cada una de las dinastías urbanas consistía en obtener la hegemonía sobre sus vecinos, es decir crear imperios [que compartían elementos comunes como: capital, código, calendario, sistema permanente de gobierno]. Así, algunos poblados crecieron hasta convertirse en ciudades y otros quedaron absorbidos por sus vecinos más prósperos, también surgen colonias permanentes de comerciantes y nodos comerciales [incluso de tránsito por las estancias prolongadas de las caravanas y los barcos]. Se consolida así el comercio como un intercambio de mercancías, personas e ideas a nivel internacional. El comercio exterior ofreció maneras de vivir a clases nuevas, a partir de la especialización del trabajo y la demanda específica de materias primas y oficios requeridos. Entre los nuevos oficios y las nuevas clases sociales conviene enfatizar a los sacerdotes, príncipes, escribas y funcionarios, así como artesanos especializados, soldados profesionales, trabajadores de diversos oficios, artesanos hábiles y especializados liberados de las tareas de producción primaria de alimentos y por ende, del apego al suelo [Childe, 1997: 178].

En cuanto al ejercicio de poder, la deidad juega un papel fundamental, ya que Dios es la proyección ficticia de la voluntad comunal, esta fuerza tenía que ser suministrada por sus servidores [sacerdotes o reyes], asimismo se personifican las fuerzas mágicas y cada Dios tenía su morada terrena, por lo que los templos van a cumplir distintas e importantes funciones: se vuelven el centro de la vida religiosa de las ciudades, se conforman como núcleo de acumulación de capital, y fungen como una especie de gran banco, en el que se realizan préstamos, y la riqueza se encuentra a disposición de la comunidad. Los sacerdotes y reyes son los representantes de lo divino, y se encuentran emancipados de cualquier trabajo mundano en la agricultura o en la ganadería. Los sacerdotes interpretan la voluntad divina para los miembros de la comunidad, a través de ritos que aseguran el poder de los sacerdotes y fortalecen la organización social. Las corporaciones sacerdotales conservaron su identidad, independientemente de los cambios en las otras estructuras sociales. Con la continuidad de las corporaciones religiosas, también se consolidan sus tradiciones culturales como inquebrantables. Por otro lado, el rey, conjuga el poder material de un gobernante civil con el de comandante militar, se crea de la idea de inmortalidad de los monarcas, para poder tener la sucesión asegurada y la continuidad en el poder de las familias reales. Se consolidaron con la invención de ritos y el acrecentamiento de tributos, así como la garantía de protección

territorial de las agresiones extranjeras, se implanta una paz interior, a través de una regulación interna. El poder real aceleró la acumulación de capital, en forma de alimentos y riquezas, aunado a la acumulación del saber, y nuevos descubrimientos a través de la experimentación, finalmente y no menos importante, se genera una transformación en la arquitectura, y los espacios públicos adquieren relevancia, ya que es en donde se ponen en escena el poder y lo sagrado, en muchas ocasiones a través de la monumentalidad de las construcciones [Childe, 1997: 183].

También hay que enfatizar la creación del ejército, que nace con una función económica al proteger la ciudad, como centro comercial, asimismo se crea una unificación forzosa del territorio, a la par de la creación de un sistema regular de defensa.

A partir de los diferentes sistemas de registro, como la escritura, el cálculo y las matemáticas, ya que se hizo necesario llevar un registro de los tributos y para ello se creó la escritura y las primeras fórmulas matemáticas, pero no sólo eso, también se crearon sistemas de medición y peso, se comenzó con el registro puntual de los acontecimientos más destacados del reinado, “fijando” la trascendencia de los hechos. Esto supuso cambios importantísimos en términos de la representación, ya que supuso una transformación en el proceso de abstracción, que quedaría evidenciado en las estatuas y la monumentalidad de la arquitectura de ese entonces, entre otros elementos ya mencionados.

La civilización urbana no fue trasplantada de un centro a otro, sino que en cada uno de ellos implicó una selección respecto de los conocimientos adquiridos y acumulados, por lo que se crean diferentes grados de civilización, en función de la jerarquización de los saberes aprendidos [Childe, 1997: 186].

De esta manera, se puede observar en esta suerte de génesis de las ciudades diferentes aspectos que prevalecen hasta hoy. Por un lado, la economía es fundamental para la creación y asentamiento de las ciudades, ya que a partir de la consolidación de mercados y estabilización del abasto en las urbes se van creando también interdependencias económicas entre los centros, y las poblaciones aledañas, constituyéndose así la supremacía de las ciudades, ya no sólo como lugares de mercado, sino como centros reguladores económicos, por otro lado la presencia de migrantes también es un factor fundamental para la consolidación de las

ciudades, así como la especialización y división del trabajo que dará paso a la creación de nuevas clases sociales, finalmente, la acumulación del conocimiento a partir de la escritura y nuevos sistemas de registro, darán a las urbes un lugar preponderante dentro de las poblaciones de todas las épocas, ya que desde esta primera etapa, las ciudades surgirán como lugares emblemáticos de vanguardia en todos los ámbitos de la vida social.

Milenios después de la aparición de Mesopotamia y otras ciudades de la región,

En el año 431 a.C. tuvo lugar en el mundo antiguo una guerra que enfrentó a las ciudades de Atenas y Esparta. Atenas entró en la guerra con una confianza absoluta y salió de la misma de 27 años más tarde tras sufrir una terrible derrota. Para Tucídides, el general ateniense que escribió su historia, la guerra del Peloponeso resultó tanto un conflicto social como militar, un enfrentamiento entre la vida militarizada de Esparta y la sociedad abierta de Atenas. Tucídides describió los valores del bando ateniense en una oración fúnebre pronunciada en el invierno de 431-430 a.C. por Pericles, el ciudadano más importante de Atenas, el recuerdo de las primeras víctimas de la guerra. [...] el discurso se ha convertido en un espejo de la época. “El poder no está en menos de una minoría, sino de todo el pueblo –declaró-, todos son iguales ante la ley”. En griego, la palabra *demokratia* [democracia] significa que el pueblo [demos] es el poder [kratos] en el estado. El pueblo ateniense es tolerante y cosmopolita; “nuestra ciudad está abierta al mundo”. Y a diferencia de los espartanos, que siguen órdenes de manera ciega y estúpida, los atenienses discuten y razonan entre sí; “no creemos -declara Pericles- que haya incompatibilidad entre las palabras y los hechos” [Sennett, 1994: 33-35].

Dentro de la historia occidental, la antigua Grecia es un hito para comprender la formación e imaginarios de las ciudades actuales, si bien, como explica Sennett [1994], el abuso en el ejercicio de poder y la soberbia de los atenienses terminaron con esta gran ciudad, existen varios elementos que inciden en los imaginarios político y social contemporáneos. La forma en cómo los atenienses construyeron su ciudad y su ciudadanía generó pautas cuyas huellas permanecen aún hoy. La planeación del espacio en términos arquitectónicos y su correlato en términos políticos y sociales supuso una división y jerarquización entre sujetos. El binomio sujeto-espacio se consolida en la antigua Grecia de una manera contundente, las características de los sujetos los emplazan en espacio distintos, las relaciones entre los sujetos se ponen en marcha en los diferentes espacios y estos a su vez “tiñen” de significado a las acciones y a los actores mismos.

La concepción griega del cuerpo humano sugería derechos diferentes, así como diferencias en los espacios urbanos, ya que los cuerpos tenían diversos grados de calor. Estas diferencias coincidían de manera muy especial con la división de los sexos, ya que se pensaba que **las mujeres eran versiones frías de los hombres**. Las mujeres no se mostraban desnudas por la ciudad; aún más, generalmente permanecían confinadas en el oscuro interior de las casas, como si este encajara mejor con su fisiología que los espacios abiertos al sol. En casa, llevaban túnicas

de material fino que llegaban hasta las rodillas; por la calle, sus túnicas se alargaban hasta los tobillos y eran de lino burdo y opaco. El tratamiento de los esclavos giraba de manera similar sobre la creencia de que las duras condiciones de la esclavitud reducían la temperatura corporal del esclavo [...]. La unidad de palabras y actos celebrada por Pericles sólo la experimentaban los ciudadanos varones cuya “naturaleza” les capacitaba para la misma. Por lo tanto, los griegos utilizaron la teoría del calor corporal para estatuir reglas de dominio y subordinación [Sennett, 1994: 36-37].¹

De acuerdo con esta teoría se emplaza a los varones y a las mujeres no sólo en espacios distintos, sino que se le atribuyen actividades y jerarquías diferentes que después de milenios siguen matizando las prácticas cotidianas de los sujetos. De tal manera que, a partir de esta organización de la sociedad griega, las diferencias entre varones y mujeres quedarían dispuestas de la siguiente forma:

TABLA 1. SOCIEDAD GRIEGA. DISTINCIONES ENTRE HOMBRES Y MUJERES

HOMBRES	Calor	Exposición	Claridad	Exterior [calle]	Público
MUJERES	Frío	Ocultamiento	Oscuridad	Interior [casa]	Privado

Asimismo, desde la ciudad griega se establecen las diferencias entre el campo y la urbe, no sólo se trata de espacios distintos, si no que en el imaginario empieza a concebirse la idea de apreciaciones simbólicas valorizadas de manera polarizada, a partir de los estilos de vida que suponen la sobrevivencia en uno y otro lugar, cuestiones que también con el tiempo marcarían la forma de ver lo urbano y lo rural desde el pensamiento occidental.

El campo de Atenas o jora proporcionaba plata y cuando por fin se concluyeron las murallas que brindaban seguridad a la ciudad, el campo comenzó a ser objeto de una explotación intensiva para extraer mármol. No obstante, la economía rural era fundamentalmente de pequeñas propiedades trabajadas por agricultores individuales con uno o dos esclavos. En conjunto, el mundo antiguo era abrumadoramente agrícola [...] eran necesarias más de diez personas dedicadas a la agricultura para permitir que una no viviera en el campo. Para Aristóteles, como para otros griegos y las elites de las sociedades... la lucha material por la existencia era degradante. [...] no existía una palabra para expresar la idea general de “trabajo” o el concepto de trabajo como función social general [...] esto quizá por la abrumadora necesidad de trabajar del pueblo, una condición tan ligada a su vida que el trabajo era la vida misma. [...] Esta, sobrecargada economía, posibilitaba la civilización de la ciudad. Incluso dio un giro mordaz al propio significado de los términos “urbano” y “rural”. En griego estas palabras, *asteios* y *agroikos* pueden traducirse también como “ingenioso” y “aburrido” [Sennett, 1994: 38-39].

¹ El subrayado es mío. La sociedad griega concebía como ciudadanos sólo a los varones en edad adulta, las mujeres eran consideradas en un segundo plano, igual que a los forasteros y esclavos. La división de sexos era muy marcada para los atenienses, incluso en términos simbólicos, las mujeres carecían de voz y no tomaban parte en las discusiones donde se dirimían los asuntos colectivos de la *polis*.

De esta forma, la sociedad griega marcaba diferencias no sólo entre sujetos, sino a partir del espacio en el que se encuentran, así la relación entre espacio y sujeto se va matizando, generando distintas jerarquías a partir de las características de los seres humanos y de los espacios donde se emplazan. Así el espacio dota de sentido a las acciones y a los sujetos mismos y de manera inversa también se da esta relación. Se construyen [en términos materiales y simbólicos] espacios diversos que perfilarán, en particular, la identidad de los sujetos, sus relaciones y, en general, la identidad colectiva de la sociedad griega de ese entonces. La relación con los espacios en términos de las edificaciones, lo material podemos llamarle, y las actividades y jerarquías de los sujetos, lo simbólico, adquieren matices importantes, por lo que, como bien maneja Sennett, la relación entre carne y piedra va dejando su impronta en unos y otros y va dando cuenta de la importancia de las actividades de la vida social, económica, política, religiosa y cívica para los atenienses.

[...] en el espacio abierto del ágora, los atenienses realizaban trueques y negocios, y se reunían con fines políticos y para rendir homenaje a los dioses. [...] la colina de la Acrópolis se había convertido exclusivamente en un territorio religioso, un recinto sagrado situado por encima de la vida más variada del ágora. [...] Aristóteles escribió. “Una acrópolis es propia de la oligarquía y de la monarquía; de la democracia, una llanura” [...] suponía que entre los ciudadanos existía un plano igualmente horizontal. [...] Para un ateniense como Pericles la palabra griega para ciudad, polis, significaba mucho más que un simple lugar en el mapa. Significaba el lugar donde las personas alcanzaban la unidad. [...] La ubicación del Partenón en la ciudad simbolizaba su valor cívico colectivo. Visible desde muchos lugares de la ciudad, desde los distritos nuevos o en expansión al igual que desde los barrios viejos, la imagen de la unidad resplandecía bajo el sol. [...] los edificios [...] proporcionaban a los atenienses un lugar donde exteriorizarse verbalmente [Sennett, 1994: 40-42].

La condición del ciudadano, reservada sólo a los varones adultos, implicaba, antes que nada, *filia* a la ciudad, una relación de ida y vuelta que construía a los sujetos y estos mismos construían a la polis. Esta relación se basaba también en reglas impuestas y en imaginarios puestos en marcha que convocaban a los sujetos para evidenciar sus acciones y decisiones rumbo a la edificación de una sociedad visiblemente monumental.

La obsesión por mostrar, exponer y revelar dejó su impronta en las piedras de Atenas. La mayor obra arquitectónica de la era de Pericles, el templo del Partenón, estaba situada en un promontorio de manera que fuera visible desde cualquier punto de la ciudad que yacía a sus pies. [...] En los espacios políticos democráticos que edificaron los atenienses, especialmente en el teatro construido en la colina de Pnyx donde se reunía la asamblea de todos los ciudadanos, la organización de la multitud y las reglas de votación tenían por objeto exponer a la vista de todos cómo votaban los individuos o los pequeños grupos [Sennett, 1994: 55-56].

Dicha exposición tenía como correlato, el control y el ejercicio de poder; así se creaban las bases para una supuesta transparencia en las decisiones colectivas, políticas, cuyo horizonte suponía una unidad y horizontalidad, pero que soslayaba las jerarquías y luchas por el poder.

En la antigua Grecia, las mismas palabras que se utilizaban para expresar el amor erótico a otro hombre podrían emplearse para expresar su vínculo con la ciudad. El político deseaba aparecer como amante o como guerrero [Sennett, 1994: 62].

Desafortunadamente, ese amante que suponían ser los gobernantes, cedieron ante los abusos de la retórica, la voz que se supone emanaría del pueblo, se diluyó en los tropos e ilusiones de la palabra, el amante-guerrero-político fue en pos de sus propios intereses, de la fijación de jerarquías, de usar su voz para representarse a sí mismo y echar por tierra, la democracia construida en el ágora en sus mejores tiempos. La sociedad ateniense tuvo que buscar nuevas formas de construir su ciudad y a ellos mismos. Sin embargo, varios de los elementos que hemos enfatizado quedaron como herencia para la sociedad occidental en su conjunto y la manera de cómo hacer ciudad.

Posteriormente en la Edad Media, las urbes se solidifican a partir de diferentes factores. La ciudad y sus alrededores mantienen una relación de intercambio a partir de la importación de productos alimenticios y la exportación de productos manufacturados, se crea así una relación de interdependencia, a partir del comercio y la industria, en donde existe una influencia mutua, no sólo en la vida económica, sino también en la vida política y cultural de los diferentes asentamientos. A partir de la expansión del comercio y las rutas comerciales se genera de manera paralela el movimiento urbano y las aglomeraciones urbanas, generando mapas que coinciden, en donde el establecimiento de puntos fijos de comercio de viajeros, se erigen como la base de la organización de la vida en las ciudades. Se privilegian los territorios bien comunicados y con protección para el mercado, así como el agua como un factor preponderante para la navegación y la subsistencia, por lo que se establecen rutas fluviales de manera paralela a la construcción de ciudades. Las ciudades se crean a partir de la solidificación de mercados permanentes y se convierten en centros de circulación económica, lugares de encuentro, intercambio, en donde se potencia la diversidad a partir del encuentro entre extraños y diferentes. Las ferias se vuelven ejemplos emblemáticos de dichas relaciones y así las ciudades se conforman como nudos del tránsito internacional [Pirenne, 1983: 50].

En la Edad Media existieron dos espacios específicos cuya existencia paralela creó un tipo particular de ciudad. Por un lado, los *burgos* eran fortalezas con perímetros delimitados, suburbios [burgo nuevo] que al principio se asentaban en la periferia de la urbe. Por otro lado, el *portus* [puerto] que fungía como almacén para mercancías de paso, y se constituía como plaza comercial permanente. Así la existencia del *portus* y del *bourgs* generaba conglomerados de mercaderes que por cuestiones de seguridad y protección erigen murallas alrededor del puerto creando así fortalezas, y los habitantes de estos nuevos asentamientos fueron llamados burgueses desde el siglo XI, el origen de estos habitantes se da a partir de la población inmigrante llegada ahí por el comercio. La naciente burguesía se conformaba por mercaderes viajeros, cuyas actividades como el desembarco y transporte de mercancías, aparejo y aprovisionamiento de barcos, confección de vehículos, toneles, cajas y accesorios para la práctica de negocios, entre otras, generaron el nacimiento y la diversidad de nuevos empleos, y por lo tanto, de nuevos sujetos de acuerdo a su lugar en el sistema de producción. De esta manera fue creciendo la necesidad de cantidad y variedad de personas con diferentes oficios, así como la fuerza de atracción de las ciudades. El comercio fomentaba la industria y se creaban diferentes puestos de trabajo asalariados, así como grandes centros manufactureros que ante la competencia pagaban salarios cada vez más bajos que posteriormente generarían conflictos sociales en los siglos XIII y XIV [Pirenne, 1983: 53].

La distinción entre campo y ciudad se acentúa drásticamente a partir de las actividades económicas de uno y otro lugar, la industria y el comercio vinculados a la vida urbana y la agricultura reservada al campo, la diversidad entre regímenes de la tierra va a ser fundamental, lo agrícola frente a lo inmobiliario establece profundas brechas en la condición de las personas, ya que se piensa a los comerciantes como “hombres libres” mientras a las clases rurales se les asocia con la servidumbre en tanto su relación de sujeción a la tierra que trabajan, por otro lado, los inmigrantes y artesanos oscilan entre una y otra condición y la burguesía avanza en la ciudad, mientras la nobleza retrocede en un éxodo al campo, generando así una nueva conformación social que marcará la pauta para la vida urbana [Pirenne, 1983: 62].

Siguiendo con el breve recorrido histórico sobre la ciudad, no se pueden omitir las reflexiones que sobre el tema hizo Max Weber, ya que sus reflexiones arrojan luz sobre la especificidad de la ciudad y la manera en cómo no sólo la economía forma parte fundamental

de la estructura de las urbes, sino también otros elementos que el autor destaca en su análisis y sirven de coordenadas para el estudio de las ciudades actuales. Weber enfatiza lo que llama “economía política urbana”, la cual

[...] se caracterizaba esencialmente, entonces, en el sentido específico del término, por intentar garantizar el abastecimiento regular de alimentos, y mantener la moderación de los precios, así como la estabilidad de la actividad de productores y comerciantes. Se caracterizaba, por tanto, por una reglamentación de la economía destinada a fijar determinadas condiciones económicas urbanas que en otro tiempo eran vistas generalmente como naturales [Weber, 1987: 13].

La importancia de la economía política urbana, también radica en que las ciudades, entonces, no sólo son centros económicos, sino que se convierten en centros reguladores de la economía no sólo hacia el interior, sino al exterior, creando una relación de interdependencia económica con las poblaciones que se encuentran alrededor de una metrópoli. Además de la cuestión económica, como ya se ha apuntado líneas arriba, la ciudad empieza a generar estructuras propias que se hagan cargo de la regulación interna de las ciudades y su vínculo con el exterior, por ello “... la ciudad debe ser considerada como una organización relativamente autónoma: un ‘ayuntamiento’ con dispositivos políticos y administrativos específicos” [Ibid: 14]. Estos dispositivos específicos se generaron a partir de la presencia de diferentes combinaciones de elementos de las ciudades de la Edad Media, que devinieron en estructuras que se institucionalizaron con el tiempo.

El castillo, con su proyección política y militar, y el mercado, con su función pacificadora, se refuerzan mutuamente y desempeñan, con frecuencia, indistintamente ambas funciones: explanada y lugar de reunión del ejército y de la asamblea de los burgueses, por una parte, espacio de mercado con funciones económicas y pacificadoras, por otra. [...] Está claro que allí donde hay un castillo se reúnen –o se les reúne– artesanos para satisfacer las necesidades de la casa señorial y de la tropa. Está claro también que el consumo potencial de una guarnición, así como la protección que implica, atraen a los comerciantes [Weber, 1987: 19-20].

Así se van creando relaciones de interdependencia hacia el interior de las ciudades, a partir de la presencia de sujetos determinados y actividades específicas que en conjunto van sentando las bases de la ciudad y sus diferentes elementos para ser considerada como tal.

La comunidad urbana en el sentido estricto del término es un fenómeno únicamente generalizable en Occidente. [...] De hecho las aglomeraciones para ser “comunales” debían de poseer un carácter industrial y comercial relativamente predominante y presentar las siguientes características:

- 1-Fortificaciones
- 2-Mercado
- 3-Tribunal propio y derecho propio aunque no estuviesen desarrollados

4-Formas de asociación en correspondencia con lo anterior

5-Autonomía, aunque fuese parcial, y autocéfala y, por tanto, una administración de poderes públicos constituidos con la participación de los ciudadanos [Weber, 1987: 23].

Para Weber, la ciudad implica mucho más que características puramente cuantitativas, la ciudad es “una gran concentración de casas colindantes que forman una aglomeración dotada de una identidad tan amplia que en ella no se produce la agrupación ordinaria y específica de la vecindad caracterizada por un conocimiento personal y recíproco entre sus habitantes” [Weber, 1987: 3]. Con esta definición, el autor hace énfasis en la diversidad, el anonimato y la identidad generada a partir de la vida urbana, si bien, no estudia a las ciudades modernas, deja varias reflexiones que aún hoy persisten entre los habitantes de las urbes.

Dentro de las reflexiones de Weber, cabe destacar el análisis que hace de la ciudad occidental y la ciudad oriental, ya que, para enriquecer el breve recuento histórico, vale la pena, revisar de manera sintética las coincidencias y diferencias entre ambas formas de construir ciudad². El autor maneja que existen semejanzas entre la ciudad occidental y la oriental, de manera condensada, serían las siguientes:

- Surgen a partir de mercados, centros de intercambio y de comercio.
- Se pueden encontrar comerciantes y artesanos.
- Se crean constituciones autónomas para los habitantes.
- Durante la Edad Media ambas tenían como protector importante u oficial a un señor político que ejercía varios grados de autoridad dentro de sus límites.
- La ley aplicada a la propiedad de la tierra urbana difería de la aplicada a la tierra agrícola, ya que la tierra urbana poseía un valor inmobiliario, mientras, el valor de la tierra campesina- rural estaba dado por la producción agrícola. De ahí que la propiedad territorial urbana es siempre enajenable [vendible] sin restricción, en tanto, la tierra agrícola se encuentra limitada de múltiples maneras, que favorecen a la aldea, a la comunidad del mercado o a ambas.

² Si bien, la mirada de esta tesis es sobre las ciudades de occidente, dada la hegemonía no sólo de los estudios, sino de las lógicas específicas que adquiere la vida urbana en nuestro país [contexto en el que se enmarca este análisis], me parece interesante dar cuenta de algunos elementos que Weber plantea a partir de sus estudios de ciudades orientales, además, hoy en día existen diferentes intentos por tratar de entender las sociedades orientales y la manera en cómo las tendencias globalizantes hacen que se puedan encontrar prácticas urbanas muy similares, en donde occidente y oriente es mera referencia geográfica, sin obviar las diferencias concretas y múltiples matices entre una y otra forma de hacer ciudad.

- La ciudad surgía como un asentamiento de un conjunto de inmigrantes provenientes del exterior. La ciudad fue, en sus orígenes, un reasentamiento de pueblos que con anterioridad habían sido extraños al lugar.
- La ciudad siempre ha estado formada por elementos de las más variadas situaciones sociales [diversidad], dicha mezcla de tipos sociales deriva, en parte, del arrendamiento de residencias de todo tipo.
- En la ciudad se acrecienta la división del trabajo, debido a la especialización de las actividades, generando un reparto y jerarquización de oficios. Ello conlleva a una diferenciación de status basado en las actividades económicas que obedecían a las oportunidades de mercado generadas en las metrópolis. Los sujetos empiezan a ser vistos como “inversiones”, debido a la lógica de mercado impuesta por la ciudad, así como la competencia cada vez más acendrada [Weber, 1988: 62-75].

Estas características son medulares hasta nuestros días para poder hacer un análisis de las ciudades, todas ellas presentan estos elementos y a partir de ellos se van generando lógicas propias en cada urbe, cuestiones que más adelante analizaremos con detalle. En cuanto a las diferencias que marca Weber [1988] entre ambas ciudades, se presenta la siguiente tabla para que la exposición sea más esquemática.

TABLA 2. CIUDAD OCCIDENTAL Y CIUDAD ORIENTAL³

Ciudad Occidental	Ciudad Oriental
<ul style="list-style-type: none"> ➤ La oportunidad de comprar la propia libertad intensificaba la actividad económica de los pequeños burgueses que no eran libres. Fueron desapareciendo las diferencias basadas en el rango libertad y esclavitud. ➤ La distinción fue en términos de status [como ciudadanos] no tomaba en cuenta su calidad de nobles o plebeyos. ➤ Los nobles rurales se radicaron en residencias urbanas. ➤ Asociación institucional de los burgueses, dotada de órganos característicos 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Eran varias las formaciones sociales que impedían la fusión de los habitantes urbanos en un grupo de status homogéneo [castas mágicas y animistas, restricciones impuestas por los parientes, entre otros elementos]. ➤ Ausencia de los atributos que implica el estatuto del ciudadano. ➤ En China, el residente urbano pertenecía, por norma, a su comunidad rural nativa. ➤ No surgieron derechos cívicos sino sólo una asociación de residentes de la ciudad,

³ Elaboración con base en reflexiones del curso de Abilio Vergara, ENAH, 2002.

especiales [noción de representación política en las ciudades].

cargados de deberes y de privilegios.

➤ La propiedad de la tierra generaba una comunidad política.

➤ La propiedad de la tierra generaba una comunidad religiosa.

En términos de la vida urbana, se plantean, entonces, diferentes características como la generación de redes sociales, la tensión marcada entre sujetos y sus relaciones, así como entre habitantes y gobierno, ya que se radicalizan cada una de las posiciones. La diversidad y la heterogeneidad se potencian y se “producen” en la ciudad, surge también la necesidad de una regulación estricta para dar cuenta de la socialidad en la diversidad debido a que, de la misma manera, están emergiendo nuevos sujetos sociales con distintos status y diferentes necesidades.

De esta manera, las relaciones entre los sujetos, que habitan las ciudades, se van complejizando cada vez más, asimismo, se van imbricando los ámbitos de la vida urbana, en donde lo económico incide en lo social, y lo político matiza a ambas y viceversa, se generan además correlatos entre dichas relaciones y los emplazamientos físicos de los sujetos. Los espacios ya no sólo “contienen” a los sujetos, sino que dotan de significado a los mismos, como se ha venido planteando a lo largo de este breve recorrido.

Muchas centurias después, durante el siglo XVIII, con la Revolución Industrial, se empiezan a concretar las ciudades modernas, algunas improntas de aquellos tiempos llegarán hasta hoy en día.

Sin duda, una ciudad europea se volvió emblemática de aquella época: París, y se erige como un referente obligado para comprender la vida urbana en occidente. Siguiendo con la analogía que revisa Sennett entre cuerpo y ciudad, en el París del siglo XVIII:

El limpiar de manera escrupulosa los excrementos del cuerpo se convirtió en una práctica específicamente urbana y de la clase media. [...] La propia repugnancia a los excrementos era un fenómeno urbano, cuyo origen estaba en las nuevas ideas médicas acerca de las impurezas que bloqueaban la piel. Además, quienes transmitían ese conocimiento médico vivían en la ciudad [Sennett, 1994: 281].

Así, la ciudad empieza a cambiar en términos materiales y simbólicos, si bien, la división de espacios de acuerdo a las características de los sujetos se había establecido desde hacía siglos,

es en esta época en donde varios de los elementos que mencionamos anteriormente adquieren fuerza y contundencia en la vida urbana de los ciudadanos.

La acumulación de conocimientos y saberes, como se había planteado siguiendo a Gordon Childe, en este momento de la historia alcanza gran importancia, ya que para este siglo se ha institucionalizado la transmisión del conocimiento, con el surgimiento de la escuela, aparecen nuevas formas de jerarquizar a los individuos, el conocimiento legitimado a partir de la escuela-institución empieza a convertirse en el discurso hegemónico para poder explicar la vida humana en todos sus ámbitos, esta hegemonía del discurso científico alcanzará su momento cúspide durante el siglo XIX y de ahí en adelante será la mejor manera de intentar explicar la experiencia humana.

Los avances médicos de mediados del siglo XVIII impregnan el imaginario urbano de la época, y el correlato cuerpo-ciudad se intenta casi de manera literal.

El deseo de poner en práctica las saludables virtudes de la respiración y de la circulación transformó el aspecto de las ciudades, así como las prácticas corporales que se daban en ellas. Desde mediados del siglo XVIII, en las ciudades europeas se empezó a limpiar la basura de las calles, y a drenar los hoyos y las depresiones encenagadas con orina y heces, llevando la suciedad hacia cloacas que discurrían por debajo de las calles. La propia superficie de la calle cambió a consecuencia de estas innovaciones. [...] Los planificadores ilustrados deseaban que la ciudad, ya en su diseño, funcionara como un cuerpo sano, fluyendo libremente y disfrutando de una piel limpia. [...] Así, los planificadores que intentaban organizar el tráfico según el sistema circulatorio del cuerpo aplicaron los términos “arteria” y “venas” a las calles de la ciudad en el siglo XVIII [Sennett, 1994: 281-283].

La circulación en la ciudad, no se trataba sólo del tráfico vial, sino que también en términos económicos les interesaba el libre paso de mercancías y productos y, con ello, de seres humanos, se empezaría a gestar el dominio del capitalismo y su incidencia en todas las esferas de la vida cotidiana.

Hablando de Francia, en términos políticos también va a ser un hito para la vida urbana, con la llamada Revolución Francesa a finales del siglo XVIII, cambiaría la relación entre gobernantes e individuos y adquiriría sentido la noción de ciudadanía. En términos del espacio, aquellas grandes avenidas y calles, pensadas y construidas con base en el orden y el control se volverían los espacios idóneos para la visibilización de las protestas y revueltas que continuarían durante los siglos venideros.

La Revolución Industrial y la Revolución Francesa se convierten en referentes obligados en la historia de occidente, ya que instauran lógicas contradictorias que harán que el capitalismo emerja de manera contundente y en permanente tensión con las promesas políticas de la noción de ciudadanía. Por un lado, la división del trabajo, la especialización y la economía como factor jerarquizante de los sujetos, como hemos venido apuntando líneas arriba, y por otro lado, la intención de reconocer al sujeto como ciudadano con derechos, obligaciones y demandas de equidad y justicia; son horizontes distintos que construyen a los sujetos [en los dos sentidos del término: sujeción e individuo] y ambas orientaciones serán el núcleo de la paradoja de la vida moderna.

La ciudad también será lugar de contrastes, en donde dicha paradoja se concreta de infinitas maneras, sin duda, la pobreza sería el primer legado de la Revolución Industrial y sería, también, motivo para la Revolución Francesa.

La desigualdad se convirtió en una provocación que la gente podía percibir cuando se desplazaba por la ciudad. Es una verdad social aceptada que la sensación de pobreza disminuye cuando las personas viven entre otros que son como ellas. [...] el viajero urbano habría visto grupos de casas miserables entre los palacios, cabañas, construidas al borde de sus jardines. Estas eran imprescindibles para las mansiones. Edificios paupérrimos semejantes rodeaban el palacio del rey en Louvre –sedimentos de pobreza en las grietas de la riqueza [Sennett, 1994: 296-297].

En distintas ciudades de Europa, la tensión entre gobernantes y habitantes, además de la lucha entre clases se vuelve visible, cuando las clases subordinadas deciden tomar la calle como escenario de la protesta.

La búsqueda de avenidas amplias responde una necesidad funcional: exhibirse en espacios abiertos donde la manifestación se haga visible, gozar de espacio suficiente para circular en grandes multitudes y no perder la movilidad por completo en caso de enfrentamiento. Irónicamente... estas grandes avenidas... tuvieron en su origen mucho que ver con una intención explícita de control sobre las arterias de la ciudad [Cruces, 1998: 67].

El espacio público de las ciudades se modifica y retorna a su dimensión política, recordando al ágora ateniense en donde se dirimían los asuntos colectivos en aquel entonces, en este momento al cancelarse el diálogo con los gobernantes, se instauran nuevas formas de protesta, y se radicalizan las posiciones políticas, generándose un abierto enfrentamiento entre las diferentes clases.

[...] [Existe] aquella descripción tópica de la masa obrera por parte de las élites inglesas de la primera revolución industrial: the mob - es decir, una chusma antojadiza, voluble, sugestionable y, por tanto, peligrosa. [...] la manifestación tal y como lo conocemos hoy, parece haberse fraguado, como forma de autopresentación organizada, precisamente en los albores de la sociedad industrial y en relación con las formas políticas representativas instauradas por la Revolución Francesa. [...] un periodista francés de mediados del siglo XIX aún podía escribir, con considerable sentido de novedad, a propósito de las primeras marchas obreras por la ciudad: Las manifestaciones van a volverse frecuentes: se llaman así a los paseos por la ciudad de una multitud considerable de obreros y de delegados de clubs marchando con música y banderas a la cabeza, normalmente en perfecto orden y con el fin de expresar un deseo, sea al alcalde de turno, sea al delegado gubernamental. Estas demostraciones son pacíficas, pero crean una profunda inquietud en la población, hacen imposible la vuelta de la confianza y el crédito y son además por sí mismas un síntoma inequívoco de anarquía. Mientras estén permitidas, no habrá orden público [En Robert, 1990:9] [Cruces, 1998: 33].

Las revueltas del siglo XVIII y el XIX hicieron que el espacio público se volviera un elemento emblemático en cuanto al ejercicio del poder, por lo que, a partir de ahí, aquellos que “ocuparan” el espacio público a través de protestas u otras formas de participación política o actividades fuera del control o de las reglas establecidas por el poder, serían asediados por el gobierno en turno y vistos como una amenaza para el orden social. De ahí que las plazas, parques, centros fueran altamente custodiados por quienes ejercen el poder y fuertemente disputados por las clases dominadas en un intento por ganarle al poder y subvertirlo, aunque sea momentáneamente.

[...] el giro ocurrido en la cultura pública a mediados del siglo XIX, con la aparición de un "nuevo repertorio de acción colectiva", en el que aún hoy nos seguimos reconociendo, y donde la manifestación callejera figura como un elemento más, junto con la huelga, el mitin, el desfile-manifestación de las campañas nacionales de opinión [[Cruces, 1998: 33].

Aquellos espacios que habían cambiado la faz de las ciudades y que habían sido construidos en aras del control y la supervisión –panóptico decimonónico– ahora albergaban la rebeldía y la tensión entre clases concretada en prácticas culturales convergentes y divergentes de las reglas establecidas por los gobernantes. La ciudad y lo urbano empezaban a mostrarse como palimpsesto infinito en donde los contrastes y lo diverso se daban cita en cada esquina.

El diseño urbano del siglo XIX facilitó el movimiento de un gran número de individuos en la ciudad y dificultó el movimiento de grupos, los amenazadores grupos que aparecieron en la Revolución Francesa. Los planificadores urbanos del siglo XIX se basaron en sus predecesores ilustrados, que concibieron la ciudad como arterias y venas de movimiento, pero dieron un nuevo uso a esas imágenes. El urbanista de la Ilustración había imaginado individuos estimulados por el movimiento de la muchedumbre de la ciudad. El urbanista del siglo XIX imaginó individuos protegidos por el movimiento de la muchedumbre [Sennett, 1994: 346].

A finales del siglo XIX se consolidan las llamadas ciudades modernas, después de la Revolución Industrial, con la implantación del capitalismo como sistema económico, las metrópolis adquieren nuevos matices y características que permearan a las ciudades durante el siglo XX e incluso del nuevo siglo XXI.

Los inicios del siglo XX están marcados por grandes cambios y revoluciones en distintas partes del mundo, la idea de progreso y modernidad se vuelven parte del discurso que domina el ambiente. La modernidad instituye a las metrópolis como lugares emblemáticos para el avance tecnológico, el desarrollo y las vanguardias en todos los ámbitos de la vida social. Con la Primera y Segunda guerras mundiales queda de manifiesto el avance del capitalismo, la interdependencia de las economías de los países del llamado “primer mundo” y la supremacía de Estados Unidos como eje económico rector de lo que hoy llamamos globalización. Al respecto, Ulrich Beck maneja, *grosso modo*, tres fases de desarrollo posterior a la Segunda Guerra Mundial y las implicaciones en términos del imaginario social que se intentan generar en cada etapa.

1] Se prolonga hasta entrados los años sesenta, la necesidad evidente de tener que reconstruir un mundo en ruinas, engrana con el miedo de que lo alcanzado se desplome nuevamente, [...] las virtudes clásicas, tales como disposición al sacrificio, diligencia, trabajo sin descanso, abnegación, subordinación y asistencia a los demás, se refuerzan mutuamente.

2] “El breve sueño de la prosperidad perpetua” [Burkart Lutz], se extiende hasta la década de los 80. La riqueza administrada es tenida por segura, los efectos secundarios [tales como la crisis ecológica y la individualización] que ponen en duda los fundamentos de la primera modernidad son negados pero, pese a la resistencia de los poderosos y de la mayoría, son elevados a la conciencia pública a través de diversos movimientos de protesta. Aquí se desarrollan libertades [políticas] que se esparcen por toda la sociedad.

3] Sociedad de riesgo mundial. Se produce el retorno de la incertidumbre, se pierde la confianza en las instituciones clave del mundo industrializado –economía, derecho y política– [...] se pierde también la confianza –respecto de las clases de ingresos– las biografías del bienestar se convierten en biografías de riesgo, que pierden la seguridad material futura y [se transforma] la identidad social [Beck, 2002: 21].

La década de los sesenta supuso una serie de importantes cambios a nivel mundial, como bien apunta Beck, la intención era reconstruir un mundo en ruinas, por lo que aquellos paradigmas que habían regido en el imaginario urbano empezaron a ser cuestionados. Sin duda, los jóvenes como sujetos emergentes en la sociedad de la posguerra, jugaron un papel importante en todos estos cambios. La ciencia y sus avances hicieron que cuestiones de la vida cotidiana fueran resueltas de otra manera y las relaciones en el núcleo familiar se fueran transformando también. La aparición del rock and roll como un género específico para la juventud, la guerra

de Estados Unidos contra Vietnam, la aparición de la píldora conceptiva, la guerra por los derechos civiles en Estados Unidos, la creación de la televisión y su introducción en millones de hogares en el mundo, el horror del holocausto y el paso del Nazismo por Europa, la Revolución Cubana, distintos elementos que, conjugados, supusieron la creación de diferentes espacios y prácticas culturales, que de manera tímida al principio y luego de manera contundente llevaron a cuestionar frontalmente el orden social establecido, el discurso hegemónico y los postulados del capitalismo, cuestión que fortaleció el pensamiento crítico de algunos sectores de la población y que, particularmente, en los sesenta se potenciaron y extendieron a distintos lugares del planeta.

El underground [...] es la tradición del pensamiento heterodoxo que corre paralela y subterránea a lo largo de toda la historia de Occidente, desde la aparición de los shamanes prehistóricos, la instauración del derecho de propiedad, la transición al patriarcado y la invención de la autoridad y la guerra, hasta nuestros días. En su dinámica actual esta Gran Tradición Underground se caracteriza por dos tendencias fundamentales: la búsqueda de una solidaridad mundial y el cortocircuitaje de las líneas de poder, distribución, producción e información de las organizaciones autoritarias. La tendencia a crear una solidaridad mundial implica que el underground favorece las posturas de ayuda mutua, asociación voluntaria, cooperación, descentralización y federalismo. Dentro de la consecución de una solidaridad mundial, está la necesidad de crear una mentalidad planetaria y, para ello, el underground considera todas las culturas y estilos de vida que en el mundo han sido como un archivo donde puedan escogerse aquellos elementos culturales y personales que más se adapten a los temperamentos y objetivos vitales de individuos y grupos. [...] la otra característica distintiva del underground es su tendencia a cortocircuitar los sistemas y organizaciones autoritarios, ensayando las comunas como medio de producción, las cooperativas como medio de distribución, la prensa y arte underground como medio de información [Racionero, 2000: 10].

Los movimientos sociales de los sesenta dejaron una impronta en el imaginario social, la ocupación de las calles a partir de la protesta le confirieron nuevo sentido a los espacios públicos de las grandes urbes. Ante la concreción y fortalecimiento del capitalismo como sistema económico, las revueltas se potenciaron, y el rostro de los Estado Nación cambiaba, ahí donde lo político había regido lo económico, se invirtió el orden y ahora lo económico empezaba a regir las estructuras políticas y las tomas de decisiones en torno a lo colectivo.

[...] el Estado totalitario. Nació a partir del momento en que una nación no se consideró ya como la creación de la soberanía popular sino como víctima de una economía desnacionalizada, sin patria. [...] Con el nazismo, este totalitarismo conoció su forma más agresiva, pero triunfó también con el despotismo estalinista al imponer la construcción de una sociedad homogénea, mediante la eliminación de la burguesía, los intelectuales "que defienden sus intereses" y los traidores "al servicio del extranjero" [Touraine, 2001: 17].

La desconfianza hacia las instituciones que otrora proveían una mediana certeza, generó que durante la década de los 70 y 80, la apuesta por lo colectivo se diluyera en las propias preocupaciones personales de los individuos. Cuestión que se enfatizó de manera dramática entre los habitantes de las ciudades. Aquí existe un matiz que afectaría la manera de ver y vivir lo cotidiano, ya que como apunta Touraine [2001] “Cultura y economía, mundo instrumental y mundo simbólico, se separan [...] Lo que denominábamos política, la gestión de los asuntos de la ciudad una nación, se transformó de la misma manera que el yo individual”.

¿Cómo podría hablarse aún de ciudadanía y de democracia representativa cuando los representantes electos miran hacia el mercado mundial y los electores hacia su vida privada? El espacio intermedio ya no está ocupado más que por llamamientos cada vez más conservadores a valores institucionales que son desbordados por nuestras prácticas [Touraine, 2001: 13].

Los años setenta estuvieron marcados por el abuso en el ejercicio del poder, la injerencia de Estados Unidos en diferentes países del mundo, reforzaba de manera contundente su supremacía económica y el debilitamiento de los Estado Nación respecto de sus obligaciones para con los ciudadanos. Particularmente, en América Latina, los regímenes autoritarios y la llamada “guerra sucia” marcaron la pauta de las nuevas “funciones” de los gobiernos en el mundo, “servil” con los dueños del capital y “ser vil” con los ciudadanos disidentes. La represión y el uso de la violencia se instalarían como formas de control y tal vez, como emblemática “función” del Estado Nación.

La década de los ochenta evidencia el desmantelamiento del Estado con la emergencia de un sinnúmero de organizaciones no gubernamentales, que empezaron a tomar en sus manos, una serie de demandas y asuntos de carácter social a los que el gobierno, desde hacía mucho, había dado la espalda. Como correlato de esta emergencia de una nueva agenda política y social, los movimientos sociales continuaron evidenciando las omisiones de los gobiernos locales, estatales y nacionales en diferentes partes del mundo. Nuevas formas de participación política por fuera de los espacios tradicionales hicieron de la protesta y la calle sus nuevas herramientas para alzar la voz. Como correlato de estos movimientos sociales, grandes sectores de la población optaron por el repliegue a lo privado, por establecer sus prácticas de la vida cotidiana en convergencia con los ideales del sistema capitalista, preocupados por la propiedad privada, la adquisición de bienes, sentados frente al televisor, consumiendo lo que las clases empresariales y los medios de comunicación masiva dictaban para cada sujeto.

Vivimos juntos, pero a la vez fusionados y separados, como en la “muchedumbre solitaria” evocada por David Riesman, y cada vez menos capaces de comunicación. Ciudadanos del mundo sin responsabilidades, derechos o deberes, por una parte, y, por la otra, defensores de un espacio privado que invade un espacio público sumergido por las olas de la cultura mundial [Touraine, 2001: 13].

Durante los noventa continúan los movimientos sociales, esta vez las demandas consisten en denunciar los efectos nocivos del capitalismo, ante la globalización surgen movimientos autodenominados “altermundistas” que paradójicamente se montan en los medios de comunicación generados a partir de la globalización, como internet, medio emblemático de la llamada globalización. La tensión con los gobiernos es evidente y los mecanismos de represión de los estados cada vez más burdos y cínicos. El espacio público se encuentra en una tensión entre la apuesta política, por un lado, y el consumismo y su contemplación, por otro lado. La jerarquización de los habitantes de la ciudad tiene, ya, como parámetro contundente, la capacidad de consumo. Las múltiples e infinitas aristas del ser, se ven reducidas a la métrica monetaria del tener, del poseer. El asedio al espacio público se generaliza, la norma es el orden y el control de los sujetos en los espacios que se supone “deben” ocupar.

En última instancia los objetivos de la arquitectura contemporánea y de la policía convergen de forma llamativa en el problema del control de la multitud. Como hemos visto, los diseñadores de centros comerciales y espacios seudopúblicos luchan contra la multitud intentando homogeneizarla. Imponen barreras arquitectónicas y semióticas para rechazar a los “indeseables”. Al resto los encierran, dirigiendo su circulación con ferocidad behaviorista. Los encandilan con estímulos visuales de todo tipo, los domestican con música e incluso los perfuman con aromatizadores invisibles. Esta orquestación a lo Skinner, si se hace bien, produce una auténtica sinfonía comercial con un enjambre de mónadas consumidoras moviéndose ordenadamente de una caja registradora a otra [Davis, 2003: 222].

Las ciudades en todo el mundo se vuelven lugares de contrastes, diversidad, desigualdad, anonimato, indiferencia. La evasión se vuelve la forma de relación por antonomasia en los espacios públicos de las urbes. Para finales de los noventa, Manuel Delgado, intenta definir a la ciudad como: “composición espacial definida por la alta densidad poblacional, asentamiento de un amplio conjunto de construcciones estables, colonia humana densa y heterogénea, conformada esencialmente por extraños entre sí” [Delgado, 1999: 23].

La metáfora interaccionista propuesta por Goffman [1997] a finales de los cincuenta, encuentra su concreción más nítida en las relaciones urbanas de finales del siglo XX, la multiplicidad de espacios en los que los habitantes de la ciudad se desenvuelven, implica

también distintas estrategias. La casa, el lugar de trabajo, las actividades de ocio, el tránsito entre uno y otro espacio suponen un viaje y una dimensión itinerante que involucra no sólo el desplazamiento físico de las personas, sino también una suerte de “itinerancia identitaria” con matices para cada ocasión.

Las metrópolis están conformadas por sociedades instantáneas, derivadas de lo público, casi microscópicas, entre desconocidos en relaciones transitorias, que se construyen a partir de pautas dramáticas o comediográficas, es decir, basadas en una cierta teatralidad, que resultan al mismo tiempo ritualizadas e impredecibles, protocolarias y espontáneas. [...] La vida urbana vista como un gran baile de disfraces, pero ningún disfraz aparece completamente acabado antes de su exhibición. Las máscaras, en efecto, se confeccionan por sus usuarios en función de los requerimientos de cada situación concreta, a partir de una lógica práctica en que se combinan las aproximaciones y distanciamientos con respecto a los otros [Delgado, 1999: 13 - 14].

En este ir “se” haciendo sobre la marcha, los habitantes de las ciudades llegan al inicio de un nuevo milenio, las postrimerías del siglo XXI llegan con infinitas formas de hacer y vivir ciudad, a escala mundial, es, particularmente, en las ciudades en dónde se disputan los espacios, el poder y la construcción de la identidad.

Si en los cincuenta fue la televisión quien cambió drásticamente las prácticas culturales de los ciudadanos, ahora muchos investigadores apuntan a la Internet como fuente de múltiples repertorios de acciones y formas de relacionarse con el otro, si bien el ciber espacio se ha convertido en todo un tema a debate, frente a la mirada apocalíptica que daba fin a las interacciones cara a cara, lo cierto es que el abanico de interacción se expande y se torna en manifestaciones variopintas que muestran las múltiples formas de relacionarse con el otro. En tanto, el espacio físico sigue siendo el continente-actor-escenario emblemático de los sujetos y el espacio público “se vuelve el ámbito por antonomasia del juego, de la alteridad generalizada” [Delgado, 1999: 13 - 14].

La calle vuelve a ser reivindicada como espacio para la creatividad y la emancipación, dimensión política del espacio público [la calle, la plaza] es crecientemente colocada en el centro de las discusiones en favor de una radicalización y una generalización de la democracia [Delgado, 1999: 19].

La ciudad, entonces, está compuesta de contrastes, de calles, plazas y también de viviendas, casas, donde lo público y lo privado se entretejen, donde los seres humanos día con día intentan darle sentido a la vida.

Hay una forma de experiencia vital – la experiencia del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida – que comparten hoy los hombres y mujeres de todo el mundo de hoy. Llamaré a este conjunto de experiencias la “modernidad”. Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los entornos y las experiencias modernos atraviesan todas las fronteras de la geografía y la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser modernos es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx, “todo lo sólido se desvanece en el aire” [Berman, 1989:1].

Sirva este primer apartado, para algunas reflexiones sobre lo que implica la vida en la ciudad, sabiendo, que sólo son aproximaciones y que el trabajo antropológico radica en ir a ras de suelo, acompañando a los sujetos y tratar de entender-los [nos], como ejercicio de ida y vuelta, porque como los primeros estudiosos de la Escuela de Chicago, entendieron que estudiar la ciudad y sus lógicas, es un intento por comprendernos a nosotros mismos y dilucidar aquello que desde inicios del siglo XX nos prometió la modernidad y aún ahora, un siglo después, continuamos con la sensación de que nos han timado, pero seguimos insistiendo y tratando de encontrar nuevas formas para que todas y todos podamos continuar viviendo en las ciudades.

1.2. De eso que llaman Antropología Urbana⁴

En los años veinte del siglo pasado, desde la llamada Escuela de Chicago y posteriormente durante finales de los treinta y hasta los sesenta, con la Escuela de Manchester se comenzó a pensar y a construir un andamiaje teórico metodológico para poder estudiar a los seres humanos que habitan la ciudad, por un lado, y las dinámicas que se generan en estos espacios. Con la creación de ambas escuelas se iniciaron los estudios de la hoy llamada, antropología urbana. Varios son las contribuciones de ambas escuelas rumbo a la comprensión de las ciudades.

A la luz de la distancia, si bien algunos aportes han sido rebasados en términos de la discusión antropológica, quedan varios elementos que hoy en día pueden ser retomados para el análisis de las ciudades.

⁴ Parafraseando el texto *De eso que llaman antropología mexicana* [1970] que supuso un hito en la antropología en México y también una postura política frente al debate de nuestra disciplina en esos años.

1.2.1. Los inicios. La Escuela de Chicago

El recuento hecho por Ulf Hannerz [1980], en su ya clásico, *Exploración de la ciudad*, sobre la Escuela de Chicago es un referente obligado para poder abordar los aportes de esta escuela, por lo que en este apartado se trabajará con el mencionado texto, además de las palabras mismas de los autores a los que refiere y algunas reflexiones más sobre el tema.

Desde la primera Guerra Mundial hasta los años treinta, los sociólogos de la Universidad de Chicago realizaron una serie de estudios basados en investigaciones de su propia ciudad, los cuales han sido reconocidos ampliamente como el inicio de los modernos estudios urbanos y como el cuerpo de investigación social más importante efectuado sobre cualquier ciudad particular en el mundo contemporáneo. Aunque se ha escrito antes sobre ellos, podemos recordarlos una vez más para incorporarlos explícitamente a la herencia de la antropología urbana [Hannerz, 1980: 30].

En un inicio, la antropología urbana nació a la par de la sociología urbana, varios autores coinciden en que los primeros esfuerzos de los investigadores de la Escuela de Chicago, reúnen herramientas propias de la antropología canónica y la sociología, además de otras disciplinas de las que aún ahora echamos mano para poder entender a las ciudades.

Existen varias revisiones sobre la antropología urbana, por lo que, en este apartado, para no ser reiterativa, se hará énfasis de manera esquemática en aquellos autores y cuyo andamiaje teórico- metodológico aportan elementos precisos para el análisis de esta investigación.

A la Escuela de Chicago se le atribuye el mérito de haber fundado la antropología urbana, la sociología urbana, quizás ambas. [...] La atribución más importante de esta escuela, es haber tematizado a la ciudad como tal. [...] Anteriormente dentro del análisis social europeo del siglo XIX, desde la sociología se ve a la ciudad, dentro de una perspectiva teórica más amplia, como producto del desarrollo, del choque o de la dialéctica por un lado de las fuerzas sociales, económicas y culturales; y por el otro lado, los factores demográficos y los poderes políticos y militares. En la perspectiva europea, los efectos de estas dinámicas eran urbanos; pero los factores eran considerados "históricos o humanos". [...] Los estudiosos de Chicago, por decirlo así, han emancipado a la ciudad. Promoviéndola de producto o lugar a factor determinante de las dinámicas sociales. Ellos afianzan la capacidad asimiladora, plasmadora y condicionadora de la metrópoli [Signorelli, 1999: 67-68].

Los investigadores de la Escuela de Chicago pusieron en marcha la aplicación de las herramientas clásicas de la antropología al servicio de la comprensión de su propio entorno, al preguntarse por la ciudad en donde vivían. La observación participante, la etnografía, la entrevista [en sus múltiples variantes], así como la inclusión de diarios, cartas, autobiografías

y otros materiales de índole personal, fueron algunos de los instrumentos de recolección de datos que utilizaron este grupo de investigadores. El matiz estaba puesto en la distancia reflexiva que suponía generar un efecto de extrañamiento ante el lugar que diariamente habitaban, buscar los pliegues, los contrastes, los matices, los puntos de vista diferenciados de los sujetos que compartían un mismo espacio. Poder encontrar las lógicas distintas que se generaban en lo que llaman universos autocontenidos, que suponían lugares en donde se daban cita los diferentes, aunque a simple vista se tratara de espacios homogéneos, en realidad se asistía al encuentro de sujetos provenientes de distintos lugares y con prácticas e imaginarios disímbolos. Si bien, como explicación inacabada, los investigadores de la Escuela de Chicago, calificaron a algunos sujetos y prácticas como anómicos y desorganización social, en realidad, estaban asistiendo a la transformación de estos frente a sus ojos; nuevas formas de socialización, nuevas formas de apropiación de espacios, nuevas maneras de construcción de la identidad y nuevas maneras de hacer y vivir la ciudad.

Un autor emblemático de esta época, es sin duda, Georg Simmel y su ya clásico texto *La metrópolis y la vida mental*, publicado en 1903, si bien, fue catalogado como un tanto psicologista, el caso es que las reflexiones vertidas sobre la vida en la ciudad, merece tomarse en cuenta hasta nuestros días, por el análisis contundente que el autor hace de los urbícolas y cómo hasta hoy pueden observarse las características que el autor propuso hace más de un siglo.

El tipo de individualidad propio de las metrópolis tiene bases sociológicas que se definen en torno de la intensificación del estímulo nervioso; la cual resulta de los cambios suaves e ininterrumpidos en la recepción de diferentes tipos de incitaciones para obrar interna y externamente. [...] Con el cruce de cada calle, con el ritmo y diversidad de las esferas económica, ocupacional y social, la ciudad logra un profundo contraste con la vida aldeana y rural, por lo que se refiere a los estímulos sensoriales de la vida síquica. [...] existe un carácter sofisticado de la vida síquica en las metrópolis, en contraposición con el de los pueblos y pequeñas ciudades, que descansa mucho más en las relaciones emocionales profundas. [...] la vida metropolitana resulta subyacente a este estado de alerta, consciente, así como al predominio de la inteligencia en el hombre metropolitano. La reacción a los fenómenos metropolitanos se maneja con esta capacidad que resulta ser la menos sensible y la más alejada de las profundidades de la personalidad. [...] La economía monetaria y el predominio del intelecto están intrínsecamente conectados. Ambos guardan una actitud casual respecto al trato con los hombres y las cosas [Simmel, 1988: 47 - 49].

Si bien, se ha enfatizado páginas arriba en la condición mercantilista de la ciudad y la importancia que tiene la economía para el surgimiento y consolidación de la misma, en la reflexión que hace Simmel sobre este elemento hace énfasis no sólo en la especialización y

división del trabajo, si no en la incidencia de esto en las relaciones entre sujetos y la misma construcción de sí mismos de los habitantes de la ciudad. Para este autor, el dinero en la ciudad se vuelve un elemento nivelador contundente que jerarquiza a los sujetos. Lo importante de este señalamiento es que ya no sólo es una cuestión de heteropercepción, sino también de autopercepción, los sujetos emplazan a los demás a partir de un interés pecuniario, y a la vez se autoemplazan a partir de este mismo parámetro. Cuestión que para Simmel va a matizar las relaciones sociales de manera contundente, ya que las relaciones sociales con el otro van a ser regidas por un cálculo de coste-beneficio que será una modalidad importante de la forma de socializar en la ciudad. El cálculo será un nuevo eje de organización de la acción de los sujetos en las urbes.

- [...] las relaciones entre todos los elementos componentes de la vida del hombre adquieren:
- 1- una nueva precisión
 - 2- una certeza en la definición de las identidades y de las diferencias
 - 3- una falta de ambigüedad en los pactos, tratos, compromisos y contratos [Simmel, 1988: 50].

Sin embargo, pese a toda esta supuesta precisión en las acciones, relaciones y horarios; la realidad es que Simmel empieza a hablar del vacío en las personas, de cómo la capacidad de sorpresa va disminuyendo poco a poco y cómo ante la cantidad de estímulos recibidos en la ciudad, el urbícola va generando mecanismos de sobrevivencia que tienen que ver con la indiferencia y la reserva como formas de seleccionar los estímulos y sus posibles respuestas, de tal suerte que las “distancias y aversiones: se vuelven formas de jerarquizar los estímulos y las personas en las ciudades” [Simmel, 1988: 54].

Asimismo, hace énfasis en lo que él denomina fenómeno *Blasée*, una suerte de hastío que tiene como base la apatía [Simmel, 1988: 51], lo sugerente del término es la incapacidad del ser humano para jerarquizar los estímulos y responder a ellos, este tipo de actitudes se consideran emblemáticamente urbanas, la ciudad no sólo genera, sino que potencia nuevas actitudes y formas distintas de la “vida mental”. Esta diversidad se encuentra en tensión con la homogeneidad estatuida desde quienes ejercen el poder, por otro lado, la diversidad se encuentra en tensión consigo misma, ya que como bien reflexiona Simmel, es en la ciudad en donde se pueden encontrar las formas y estilos de vida más singulares, “el hombre se ve tentado a adoptar las peculiaridades más tendenciosas; esto es, las extravagancias específicamente metropolitanas de manierismos, caprichos y preciosismos” [Simmel, 1988:

58]. De tal forma, que la ciudad para Simmel se vuelve un espacio en donde predomina el cálculo, la reserva, la indiferencia, la diversidad, los contrastes y las relaciones efímeras. Varias de estas características se siguen repitiendo en la vida urbana de hoy en día, lo importante es ver cómo cada uno de estos elementos puede convivir con su opuesto en la ciudad y cómo estas relaciones alcanzan un precario equilibrio momentáneo que es también una particularidad de la vida en las ciudades.

Hablando de equilibrio y siguiendo con los autores clásicos de la Escuela de Chicago, existe una mirada sobre la ciudad que intentaba, a partir de una analogía biológica, poder explicar la vida urbana. La apuesta es partir del equilibrio y la manera en cómo este, se alcanza en los organismos vivos y sólo así se asegura su funcionamiento. El recurso de echar mano de préstamos de otras disciplinas, efectivamente, no es nuevo, lo atractivo de este caso es la manera en cómo el investigador Robert Ezra Park generó toda una comparación entre ciudad y hábitat, entre ciudad y organismo, en donde la explicación biológica intenta esclarecer la forma de vida en las ciudades y de pronto, las similitudes, tan contundentes, son motivos de reflexión. Para comenzar el análisis, Ezra Park intenta explicar a la sociedad, comparándola con lo que él llama “retículo de vida”:

Están coligados todos los organismos vivos, plantas y animales semejantes en un vasto sistema de vidas intervenculadas e independientes. [...] Las huestes de organismos vivos no son [...] criaturas aisladas, pues todo retazo de vida está entretreído con los otros en una compleja urdimbre [...] Del mismo modo que hay una correlación de órganos y cuerpo, hay en el mundo de la vida una correlación de organismos. Cuando conocemos la acción y reacción entre organismos [...] comenzamos a percibir atisbos de una vasta organización autorreguladora [Ezra Park, 1988: 92].

Para Ezra Park la interdependencia de organismos era lo que generaba una suerte de simbiosis que hacía que la sociedad en su conjunto funcionara. Sin duda, la ley del más apto, de corte Darwinista también explicaba la competencia y la división de trabajo en las grandes urbes. La analogía biologicista suponía que había una interrelación e interdependencia mutua de las especies, en donde las relaciones están matizadas por la lucha por la existencia. De esa manera se generaba una cooperación competitiva y / o simbiosis [Ezra Park, 1988: 93]. Los cambios generan la dinámica social y permiten crear nuevas formas y nuevos órdenes de vida, estos cambios podían ser sutiles o bruscos y podían ser un invento o avance tecnológico o un evento de carácter catastrófico que cambiaría distintos aspectos del hábitat y sus organismos, en este caso de la sociedad en su conjunto. Esto tendría incidencia en la competencia [vista en

un nivel biótico] y el conflicto [que se da a un nivel social]. La apuesta de Ezra Park era tratar de entender lo que denominó “economía biológica” como un “conjunto de relaciones e intercambios y presiones mutuas de especies que viven en el mismo hábitat” [Ezra Park, 1988: 101]. El interés estaba puesto en la manera en cómo se realiza la subsistencia social y la satisfacción de necesidades de los sujetos en todos los ámbitos, así como la relación con el hábitat de cada grupo. La analogía de carácter biológico explicaba algunas cosas, como sociedad simbiótica, pero era necesario analizar la dimensión simbólica de la existencia del organismo y hábitat estudiados, por lo que a la sociedad simbiótica se le añadió la sociedad cultural como ejes para el análisis [Ezra Park, 1988: 102-103].

Un elemento a resaltar en esta analogía es aquel que tiene que ver con el espacio y la distribución de los sujetos dentro del hábitat. Ya que como resultado de la lucha entre diferentes especies se dará un dominio de unas sobre otras, esto tiene un correlato espacial, en el que se establecen “áreas naturales o funcionales” en donde por un lado la predominancia de la actividad económica las va a caracterizar o la dominación de unos sujetos sobre otros, de tal suerte que:

[...] la lucha de actividades e instituciones comerciales por un emplazamiento estratégico determina los rasgos fundamentales de la comunidad urbana. [...] La distribución de la población, así como la ubicación y límites de las zonas residenciales que esta población ocupa, están determinadas por un sistema de fuerzas semejantes, pero subordinadas [Ezra Park, 1988: 98].

Esta preocupación por el emplazamiento de los sujetos y sus actividades van a ser una constante en los estudios de la Escuela de Chicago, ya que el correlato sujeto- espacio es el núcleo de análisis no sólo de la antropología urbana, sino de la antropología social en su conjunto. Desde los años 20, ya se encontraban tendencias similares de ocupación del espacio y las lógicas específicas que ello genera en las ciudades.

El área de dominación de cualquier comunidad es ordinariamente la de precios de suelo más elevados. Comúnmente, los más elevados son: distrito comercial central y el área central bancaria. Los precios del suelo declinan a partir de aquí hasta la periferia urbana. Estos valores del suelo determinan el emplazamiento de instituciones sociales y empresas comerciales. Encerradas en una especie de Complejo territorial, en cuyo seno son a un tiempo unidades competidoras e interdependientes. [...] A medida que la comunidad metropolitana crece, la demanda de espacio en el centro aumenta [...] esta presión sobre el centro se transmite y difunde a las restantes partes de la ciudad, a medida que se define el perfil de los valores del suelo [Ezra Park, 1988: 98].

Lo que para Simmel se conseguía a través del dinero como elemento jerarquizante y la división del trabajo como especialización de las actividades, para Ezra Park tenía un correlato espacial cuya importancia radicaba en trastocar a toda la ciudad y la manera en cómo funcionaba, ya que “el principio de dominación tiende a determinar el modelo ecológico general de la ciudad y la relación funcional de cada una de las diferentes zonas de la ciudad para con las otras” [Ezra Park, 1988: 99].

Esta mirada, la va a compartir, otro integrante de la Escuela de Chicago, Ernest Burgess [1988] en su texto “El crecimiento de la ciudad: Introducción a un proyecto de investigación”, el autor hace otra analogía de carácter biológico, pero esta vez a partir de procesos metabólicos y la manera en cómo la energía es “procesada” por la sociedad en las ciudades. Como bien lo anuncia en su título, Burgess está interesado en explicar los mecanismos de expansión de la ciudad y las implicaciones que ello tiene en su estructura social y el planteamiento de nuevos problemas de organización social. De esta idea de expansión de la ciudad, surgió su, también ya clásica, explicación de los círculos concéntricos. “Quizá el proceso típico de expansión de la ciudad podría ser preferentemente ilustrado por una serie de círculos concéntricos numerables, que designarían tanto las zonas sucesivas de expansión urbana como los tipos de áreas diferenciadas en el proceso de expansión” [Burgess, 1988: 120].

La zona I que comenzaba con el primer círculo del centro, era la zona nuclear, en donde se ubicaba el distrito comercial central, con los precios del suelo más elevados como lo hemos visto con Ezra Park. El siguiente círculo era la zona industrial, así como de industria ligera y ahí mismo se localizaba la zona de transición, considerada como un área de deterioro que “es esencialmente, además de una zona de degeneración, con población estacionaria o declinante, una zona de regeneración, como testimonian la misión o la colonia de artistas, fermentos radicalmente obsesionados por la visión de un mundo mejor” [Burgess, 1988: 124].

La zona III estaba compuesta por viviendas de obreros industriales, dependientes de comercio, trabajadores cualificados y de “vida ordenada” que habían huido del área de deterioro y que deseaban vivir cerca de su trabajo. Esta zona, dice el autor, es “tierra de promisión, en la que sus habitantes miran hacia las zonas de chalets residenciales, la zona de apartamentos, los anillos nucleares satelitales y las zonas modernas y luminosas” [Burgess,

1988: 124]. El siguiente círculo era la zona residencial, con edificios de apartamentos de la clase alta o de distritos “restringidos” con viviendas familiares independientes.

Finalmente, la zona V o zona exterior eran las áreas suburbanas del cinturón o ciudades satelitales [Burgess, 1988: 120-122]. Como bien explica el autor, ninguna ciudad, ni la misma Chicago de ese entonces, se adapta a este esquema “ideal”, sin embargo, el esquema pueda ayudar a trazar tendencias de expansión en distintas ciudades del mundo. Lo interesante, además, es el tono con el que Burgess va explicando su esquema ideal y la manera en cómo naturaliza procesos de exclusión social como parte de las lógicas urbanas.

La expansión de la ciudad comporta un proceso de distribución que reorienta, distribuye y reinstala individuos y grupos por residencia y ocupación, esto resulta en una diferenciación de la ciudad en áreas. [...] La segregación asigna al grupo y a los individuos que lo componen, un lugar y un papel en la organización global de la vida ciudadana. Limita el desarrollo en determinadas direcciones, pero le da cauce libre en otras. [...] Estas áreas tienden a acentuar determinados rasgos, a atraerse y desarrollar sus tipos de individuo, a hacerse, por tanto, cada vez más diferenciadas [Burgess, 1988: 124 -125].

Ante tal “arraigo” de los sujetos hacia el espacio, se analiza ya como un factor determinante que marcará las trayectorias de vida de los sujetos, por lo que para Burgess, “la movilidad puede ser concebida como el pulso de la comunidad, proceso que acusa y refleja todos los cambios que ocurren en la comunidad, siendo susceptible de análisis por elementos definibles numéricamente” [Burgess, 1988: 127]. Para él, la movilidad estaría basada en tres elementos:

- 1) Posibilidades de mutabilidad del individuo: varía en razón de la composición de sexos y edades, y del grado de independencia del individuo respecto a la familia y otros grupos.
- 2) Número y tipo de contactos y estímulos en el medio: los nuevos estímulos a los que responde una población pueden ser mediados en términos de cambios de movimiento o incrementos de contactos.
- 3) Valores del suelo: uno de los índices más sensibles de la movilidad [Burgess, 1988: 127-128].

La noción de movilidad ha sido fundamental para comprender la construcción de las ciudades a lo largo de la historia, así como para poder analizar en términos de la vida urbana, las lógicas de disputa por el espacio, entre otros elementos importantes. En la actualidad, veremos más adelante, cómo la movilidad para diferentes autores constituye la piedra de toque para poder entender la itinerancia de los sujetos entre continentes, países, ciudades y barrios.

En la actualidad, la noción de movilidad estaría atravesada por diferentes categorías que para algunos autores apuntan hacia nuevas formas de estratificación social. Como se verá más adelante, la disputa por los espacios estaría teñida por las diferencias en cuanto a capitales sociales [Bourdieu, 1990], el acceso a los espacios mismos [Bauman, 2001], así como estigmas conjugados [Wacquant, 2000], entre otras propuestas que evidencian la manera en cómo estos elementos se han visto acentuados de manera contundente por el capitalismo contemporáneo. En esta investigación se hace énfasis en la movilidad de los sujetos, por un lado, jóvenes indígenas que migran de sus comunidades de origen a la ciudad de México y por otro, sujetos que conllevan el estigma de la marginalidad y su lucha por apropiarse de algunos espacios de la ciudad, como la Alameda Central.

1.2.2. Sociedad Comunal vs Ciudad

La Sociedad comunal y la ciudad, han sido vistas como diferentes y opuestas formas de construir relaciones sociales e identidades dentro de cada grupo social, es importante mencionar que las fronteras entre una y otra, en ocasiones se desdibujan y otras veces se radicalizan de acuerdo a la actuación de los sujetos y sus múltiples estrategias de sobrevivencia cotidiana. Al respecto, y siguiendo con el recorrido de las reflexiones de la antropología urbana, es necesario mencionar a dos autores, Robert Redfield [1988] y Louis Wirth [1988] que intentan, definir a la comunidad y a la ciudad como antípodas en cuanto a la organización social y que actualmente reviste importancia para poder reflexionar sobre las propuestas de ambos autores y generar un análisis de aquellos elementos que aún persisten en uno y otro lugar y la manera en cómo se van modificando de acuerdo a la movilidad de los actores, las condiciones de cada grupo social y las influencias de las migraciones, las políticas públicas, los medios de comunicación masiva y la incidencia de las llamadas, nuevas tecnologías de información.

Considero importante hacer énfasis en la modalidad que adquiere la noción de *relación social* y las formas en cómo se tejen en la sociedad comunal y en la ciudad, ya que ahí podría estar un núcleo de análisis muy importante en términos antropológicos. La distinción estaría dada a partir de las condiciones de interacción de los sujetos en uno y otro contexto, ya que, como se ha apuntado anteriormente, en la ciudad el anonimato y lo efímero constituirían dos elementos estructurantes de las interacciones sociales, así como de la construcción de

identidades y pertenencias territoriales, por lo que las relaciones sociales estarían basadas, no sólo en el cálculo, como apuntó Simmel [1988] sino también en una condición biográfica segmentada que se puede ver como una dimensión estratégica de la puesta en escena de la identidad en términos goffmanianos.

De esta manera se trata de entender la distancia entre el *vínculo social* [Vergara, 2013] y el *contacto social*, en donde la mayoría de relaciones ciudadinas estarían enmarcadas en la noción de contacto social, una dimensión casi utilitaria del contacto con el otro, contacto, que por otro lado estaría marcado por el “evitamiento” del otro; y en la sociedad comunal se hablaría más de relaciones que implican un vínculo social, aquello que no sólo une al otro y crea comunidad, sino que también compromete e implica a la biografía casi en su totalidad.

Estas diferencias en cuanto a la construcción de relaciones sociales se encuentran inscritas en diferentes contextos y características específicas de los grupos sociales como han apuntado Redfield [1988] y Wirth [1988]. A continuación, se presenta en la Tabla 3, una comparación realizada a partir de las propuestas de ambos autores.⁵

TABLA 3. SOCIEDAD COMUNAL Y CIUDAD

Sociedad Comunal [anticiudad] Robert Redfield [1988]	Ciudad Louis Wirth [1988]
“La sociedad comunal ideal sería todo lo opuesto a lo que se encuentra en la ciudad moderna”.	Ciudad: “un asentamiento relativamente grande, denso y permanente de individuos socialmente heterogéneos”.
<ul style="list-style-type: none"> ➤ Sociedad aislada con un mínimo de contactos exteriores. ➤ Sus miembros están en íntima comunicación entre sí. ➤ Las relaciones no son sólo personales sino familiares, se basan en los lazos de parentesco. ➤ Limitada división del trabajo. ➤ Autosuficiencia [producción y consumo]. 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Vuelve difícil o imposible conocer a todos los demás personalmente. ➤ Urbícolas tiene papeles altamente segmentarios, dependen de más personas, se asocian a un mayor número de grupos organizados. Sus contactos son más secundarios que primarios. Contactos superficiales, impersonales, transitorios y segmentarios. ➤ Marcada división del trabajo, variedad de ocupaciones especializadas.

⁵ El cuadro presentado fue realizado por Abilio Vergara [2011] para el curso Teoría Antropológica II de La Maestría en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Materia que impartimos de manera conjunta.

- | | |
|--|---|
| <ul style="list-style-type: none"> ➤ Fuerte sentido de unidad y pertenencia. ➤ Homogeneidad entre la población [aprenden, viven y comparten lo mismo]. ➤ Cultura de una pieza [normas, valores y creencias iguales para todos]. ➤ Coherencia general de las acciones y los entendimientos. ➤ Lo moral se vincula a las formas de pensar y actuar. | <ul style="list-style-type: none"> ➤ Variación en el grado de compromiso con los asuntos de la comunidad en su conjunto. El urbícola está más expuesto a la heterogeneidad. ➤ Mecanismos de protección de la vida en las ciudades: reserva, indiferencia, actitud hastiada. ➤ Los intereses se articulan por delegación. Los representantes tienen mayor peso en función del número de personas representadas. El comportamiento colectivo en las ciudades suele tornarse impredecible. |
|--|---|

Si bien, a la luz de la distancia, algunos aspectos marcados por los autores resultan un tanto idílicos para un caso, y exagerados para otro. Lo cierto es que el ejercicio de comparación de propuestas genera una polarización entre comunidad y ciudad que sirven como herramienta metodológica para contemplar en extremos algunas características que con el correr de los años se recorren y funden en espacios donde lo comunal se ensaya en la ciudad y lo urbano se configura en la comunidad, generando una multiplicidad de matices que, hoy en día, se convierten en la mayor apuesta de la comprensión antropológica.

1.2.3. “Un urbícola africano es un urbícola”. La Escuela de Manchester

Al finalizar la década de los 30, los antropólogos seguían intentando comprender a las ciudades y poder conformar un cuerpo teórico – metodológico que sirviera para analizar y entender la serie de cambios, que para ese entonces preocupaban a los investigadores.

Aparte de la obra de la primera escuela de Chicago, tal vez ningún otro cuerpo localizado y diferenciado de etnografía urbana pueda igualarse a los estudios que durante varios años se realizaron en el África central. Ese conjunto de investigaciones fue producto del Rhodes-Livingstone Institute, fundado en 1937 y transformado, a raíz del triunfo de la independencia de Zambia, en 1964, en el Instituto de Investigación Social de la nueva Universidad de Zambia. En su conjunto, sigue siendo la más importante excursión de la antropología social británica en un medio urbano. Aunque sus estudios no ofrecen la riqueza de detalles descriptivos sobre una variedad de grupos y escenarios que se encuentra en los de sus colegas chicaguenses, son también importantes por su percepción de problemas del método, conceptualización y análisis. [Hannerz, 1986: 138].

Los investigadores de la Escuela de Manchester durante su estancia en el continente africano, pudieron atestiguar una serie de cambios en los países colonizados por Europa, si bien, hasta ahora su inicial presencia se sigue considerando polémica en términos de una supuesta legitimación de la colonización desde el discurso académico, lo cierto es que el cuerpo de investigaciones legadas desde esos años, constituyen un método de análisis que hasta ahora forma parte de las herramientas canónicas de la antropología social y coadyuvaron a establecer parte del oficio metodológico de la disciplina. Por ello, en este breve apartado, se enfatiza la propuesta de análisis de la Escuela de Manchester, dividida en tres rubros: Teoría de la aproximación de lo urbano, espacios analizados y metodología.

1.2.3.1. Teoría de aproximación de lo urbano

Los estudiosos de la Escuela de Manchester llevaron a cabo sus investigaciones en África bajo diferentes circunstancias que los obligaron a “poner a prueba” el andamiaje teórico – metodológico con que contaba la antropología social, así como aventurarse a crear nuevas formas de abordar la serie de transformaciones que se daban en los lugares de estudio. Para muchos, los Manchesterianos tuvieron la oportunidad de presenciar la creación de ciudades conformadas por trabajadores migrantes africanos, ciudades incipientes que constituían todo un desafío para poder dar cuenta de su comprensión y entendimiento.

En un principio, como manera de acercamiento a lo urbano, se preocuparon por la caracterización de las ciudades de acuerdo a elementos de corte cuantitativo y cualitativo, dando cuenta de las modificaciones culturales, así como de la rápida o lenta expansión de los asentamientos y haciendo énfasis en las actividades económicas [Hannerz, 1986].

La ciudad para esta escuela estaba dividida entre colonizadores y colonizados, haciendo mayor énfasis en estos últimos, y dejando a veces, de lado la influencia de los colonizadores y sus propias prácticas y otras veces, exagerando la incidencia de los colonizadores como parámetro de comprensión para las prácticas de los indígenas africanos.

Sin duda, una parte medular del núcleo problemático de la Escuela de Manchester, lo constituyó la tensión entre lo que ellos llamaron “tribalización” y urbanización, ya que fueron

prácticas estudiadas con particular énfasis y de manera un tanto sesgada⁶. Para estos investigadores existía una gran tirantez entre la vida en las ciudades y las comunidades de origen de los trabajadores africanos, cuestión importante para los estudios actuales, como es el caso de esta investigación, cuya apuesta es por la comprensión y explicación acerca de las transformaciones generadas a partir de la migración a la ciudad⁷.

La noción de “tribalización” da cuenta de las prácticas de los sujetos que llevan la impronta de su comunidad de origen y la manera en cómo los investigadores veían que en la ciudad estas prácticas podían seguirse llevando a cabo, a través de la “re-edición” de fiestas y rituales, así como en la vida cotidiana. Dichas prácticas se veían “amenazadas” por la forma de vida urbana, por lo que, para adaptarse al entorno citadino, los sujetos sufrían una suerte de “destribalización – urbanización” y al volver a sus comunidades de origen, se generaba el proceso inverso de “tribalización – desurbanización”.

La categoría de “tribalismo urbano” aplicada por los estudiosos de la Escuela de Manchester, podría trabajarse ahora como una suerte de “etnicidad urbana” ya que el núcleo del estudio se encuentra en las múltiples transformaciones que los sujetos oriundos de diferentes comunidades realizan a su llegada a los lugares de acogida, como sería el caso de la ciudad de México, en donde, día con día llegan miles de migrantes provenientes de diferentes partes del interior de la República e incluso de otros países y en su estrategia para lograr integrarse al nuevo lugar realizarán una serie de cambios dentro de la vida cotidiana urbana.

La migración es un elemento constitutivo de las grandes ciudades, y ya desde los estudios de las ciudades africanas, se hacía énfasis en distintas características que moldeaban la vida urbana, como su capacidad concentradora, innovadora y transformadora en aspectos como la cultura, la religión, los procesos industriales y comerciales, lo que llevaba a un rápido crecimiento de las ciudades.

Asimismo, el surgimiento de pautas de comportamiento distintas, llevó a los llamados *Estudios de cambio social* [Mitchell, 1999], en los que se hacían dos grandes diferencias

⁶ “Sesgada” en el sentido, de que, como bien se apuntó anteriormente, la tensión percibida por los investigadores, impedía en algunos casos, analizar de manera más clara, las múltiples variables que hacían de los cambios en las prácticas de los sujetos, mecanismos de sobrevivencia y adaptación, que en algunos de los casos no eran vividos como polarización, si no como parte de modificaciones estratégicas para garantizar su estancia tanto en sus comunidades de origen, como en los ámbitos urbanos.

⁷ Cuestión que será abordada de manera detallada más adelante.

respecto de la densidad simbólica de las transformaciones en las conductas de los sujetos y sus marcos de significado. Por un lado, se encontraban, los *cambios históricos o procesuales*, los cuales se daban de manera paulatina y comprometían la transformación de las instituciones, cambios de larga duración y que implicaban modificar los marcos de percepción de significado de los comportamientos y relaciones de los sujetos, en una escala macro y un nivel diacrónico de análisis. Por otro lado, se encuentran los llamados *cambios situacionales* que obedecían, como su nombre lo indica, al contexto inmediato del sujeto y las múltiples variaciones que realizan para poder relacionarse, estos cambios se dan de manera inmediata, táctica y en ocasiones efímera. Estos cambios se dan en una escala micro y a un nivel sincrónico para el análisis. Ambos cambios, suponen el análisis de los sujetos y sus relaciones, con lo que se van generando “mapas simbólicos” entre sujetos, entre sujetos e instituciones, entre instituciones y estructuras que van delineando el carácter específico de las sociedades analizadas. Debido a esto, los estudios de Manchester también hicieron énfasis en la manera en cómo los habitantes de la ciudad poco a poco, crean instituciones para hacer frente a sus necesidades. Al inicio se trata de relaciones sociales de carácter táctico, creando estructuras precarias que con el tiempo se van solidificando y pueden llegar a crear incluso instituciones. En este sentido, sería analizar la manera en cómo, diría Castoriadis [1983] la fuerza de lo instituyente va transformando lo instituido y cómo esa potencia instituyente se institucionaliza dando paso a nuevas formas instituyentes que invariablemente estarán en pugna, creando así un dinamismo cultural que se potencia en la vida cotidiana en las ciudades.

1.2.3.2. Los espacios analizados

Los teóricos de la Escuela de Manchester incursionaron en el análisis de una serie de espacios de la vida cotidiana y sugirieron un entrecruzamiento de categorías para poder dar cuenta de aquellos “universos autocontenidos” [Hannerz, 1986] que intentaban comprender.

De esta manera, si bien, el cuerpo de estudios se centra en una escala *macro* en las ciudades mineras del llamado Cinturón de cobre en África, en términos *meso* el interés estuvo puesto en los vecindarios, los clubes y lugares de reunión de los trabajadores africanos, así como los espacios rituales, las fiestas y danzas de los migrantes trabajadores de esos años. Asimismo, en términos *micro*, los estudios se recorrieron hacia los espacios cotidianos y las maneras en cómo se iban construyendo y transformando como la casa, el trabajo y distintas

formas emergentes de organización, ejemplificadas en la creación de sindicatos, cajas de ahorro, patrones de afiliación étnica y laboral en la constitución en los vecindarios, formas de segregación residencial y jerarquizaciones varias hacia dentro de los vecindarios mismos. Si bien existía una tendencia hacia la homogeneización de los grupos, al dar cuenta de las relaciones intergrupales se iban delineando las diferencias entre tribus y hacia dentro de ellas mismas, basadas ya no sólo en la condición étnica, sino en las actividades laborales, ubicación de vecindarios y nuevas habilidades que la ciudad hacía emerger en cada individuo [Hannerz, 1986].

El aporte de estas investigaciones da cuenta de las múltiples estrategias de los sujetos para poder vivir en las ciudades de reciente creación, los investigadores tenían ante sus ojos una serie de transformaciones y creación de nuevas formas de relacionarse y organizarse dentro de la vida urbana. Es importante hacer énfasis en las modalidades de relación social que iban creando diferencias, jerarquías, nuevas formas de solidaridad, cuyo correlato era la configuración en estos espacios de análisis y la manera en cómo los abordaban para intentar comprenderlos.

1.2.3.3. Los aportes metodológicos

La perspectiva de análisis de la Escuela de Manchester dejó como legado a la antropología social, y a las ciencias sociales en su conjunto, una serie de herramientas metodológicas que no han perdido vigencia y siguen siendo piedra de toque para el análisis de los grupos sociales.

Los Manchesterianos propusieron que existían una serie de elementos que determinan el contexto en que interactúan los habitantes de la ciudad: densidad de población, movilidad, heterogeneidad, desproporción demográfica, diferenciación económica y limitaciones políticas y administrativas [Mitchell, 1966]. El entrecruzamiento de estas variables hacía énfasis en la relación entre los datos duros y las modalidades, en términos cualitativos, que estos factores adquieren en la transformación de las relaciones sociales en la ciudad. Elementos que se potencian y acendran en los contextos urbanos. Asimismo, dieron cuenta de la importancia de las Encuestas sociales en gran escala, ya que estas servían para obtener datos sociales de carácter general con fines de administración o planificación,

disponer de datos de una muestra representativa para complementar investigaciones a profundidad [Mitchell, 1966].

Si bien las encuestas sociales siguen siendo un elemento básico en toda investigación, la realidad es que los estudios antropológicos se caracterizan por un enfoque “a ras de suelo”, se hace trabajo de campo en términos micro y a partir de ahí, a modo de metonimia, se intenta comprender a los grupos sociales en su conjunto. Para lograr esto, los teóricos de la Escuela de Manchester utilizaron el llamado *Análisis Situacional*, se trata de un estudio de un acontecimiento único, casi naturalmente delimitado y de importancia social sintética [Mitchell, 1966]. Cuyos elementos constitutivos serían el espacio etnográfico, la hermenéutica y el contexto sociopolítico. Además de la imperiosa triangulación de métodos que permita acercar la distancia entre: Sistema y mundo de vida, subjetividad y objetividad, lo local y lo global, para poder lograr una mayor comprensión a partir de la perspectiva de los distintos actores que forman parte de la investigación [Tamayo, 2012]. De esta manera, el análisis tiene tres referentes:

- Espacio [situacional –evento situado-, etnográfico y relacional –espacio – actor y actor-actor]
- Actores [interpretación y preinterpretación de la situación]
- Contexto [determinaciones históricas, estructurales y sistémicas][Tamayo, 2012]

Otra cuestión básica en la que también hicieron énfasis los estudios de la Escuela de Manchester fue las relaciones sociales, y las clasificaron de acuerdo a la posición del sujeto: relaciones estructurales; sus características: relaciones categoriales y ámbitos o dominios: personales [egocéntricas] [Hannerz, 1986]. Asimismo, de las relaciones personales se desprende el estudio de las redes sociales, divididas a su vez en red real y red amplia [Hannerz, 1986], cuestión que reviste gran importancia para los estudios urbanos, ya que a partir del registro de tipos de redes se podía analizar la transformación no sólo en las formas de socialización, si no el correlato en términos espaciales y temporales, constituyéndose a la par los campos sociales y roles de los sujetos en la vida urbana.

1.2.4. La Antropología Urbana en México y los desafíos del capitalismo

Durante la década de los 50 del siglo XX, la expansión y consolidación del capitalismo a nivel mundial, trajo consigo la supremacía de las ciudades como enclaves centrales para las

directrices no sólo de la economía mundial, sino como centros de atracción y vanguardia en todos los aspectos. A la par se consolidaba el llamado Estado de Bienestar, cuyas promesas durarían poco y a pesar de la ilusión de mejores niveles de vida en los diferentes países, la dura realidad de los excluidos de dicho estado de bienestar y víctimas del capitalismo, *Los Olvidados* de Buñuel [1950], saltaron a y de la pantalla e irrumpieron en las calles de las ciudades a nivel mundial.

La vida en las ciudades se iba modificando y con ello las preguntas desde la antropología urbana, el sistema de producción capitalista y sus múltiples cambios y facturas obligaban a repensar las condiciones de los “invisibles” en las capitales a nivel mundial. La emergencia de nuevos sujetos como jóvenes, mujeres trabajadoras, migrantes, entre otros, poblaban las ciudades de nuevas lógicas y significados que implicaban formas distintas de entender lo urbano y las lógicas culturales que de ellos se desprendían.

En la década de los cincuenta se inició en México el interés por analizar la ciudad desde la perspectiva específica de barrios, colonias y vecindades. El precursor de este enfoque fue Oscar Lewis, quien propuso una metodología y una aproximación teórica particulares. Con miras a analizar los microprocesos de habitar la ciudad de México. [...] Con esta mirada se fundaba una importante tradición de la antropología urbana en México que partió del análisis y descripción de los procesos de urbanización. En un principio el interés central que guió a Lewis fue el de analizar las consecuencias culturales de las migraciones del campo a la ciudad. [...] Es importante destacar que entre 1950 y 1970 alrededor de cinco millones de mexicanos migraron del campo a la ciudad [Unikel, 1978]. Es también el momento de la más clara expansión territorial de la capital. En 1950 el Distrito Federal ocupaba un área de 14 650 hectáreas, lo cual representaba 47.5% más de lo que ocupaba en 1941 [Espinosa, 1991] [Portal y Safa, 2005: 31-32].

Lewis [1961] con su polémica noción de “antropología de la pobreza” [cuya edición en inglés fue en 1959 y en 1961 es cuando se publica en español] hizo énfasis en distintos temas que serían retomados en los estudios posteriores: migración, pobreza y marginalidad [Portal y Ramírez, 2010: 211], como la otra cara de la promesa de abundancia del estado de bienestar y del capitalismo en las urbes.

Posteriormente, durante las décadas de los 60 y 70 las ciudades a nivel mundial, continúan con cambios vertiginosos, la emergencia de movimientos sociales que sacudieron la historia contemporánea y se convirtieron en hitos emblemáticos, a la par de la creación de asentamientos periféricos de las urbes, y otros factores que visibilizaban las nuevas condiciones de vida en las ciudades y las nuevas apuestas para la antropología urbana.

El año de 1968 fue un parteaguas social y teórico. El movimiento estudiantil y la crisis económica llevaron a replanteamientos profundos de la antropología mexicana, de su papel frente al Estado-nación y frente a los nuevos sujetos sociales que entraban en escenarios cada vez más complejos. Es cuando se empieza a cuestionar el indigenismo para tener en consideración a otros sujetos sociales: obreros, colonos, campesinos, burguesía, estudiantes. Entre los pioneros de este nuevo escenario social de la antropología se encontraba Ángel Palerm, quien desde la Universidad Iberoamericana primero y luego desde el CISINAH promovió proyectos de investigación de lo urbano.

En el marco de esta propuesta de Palerm, en 1969 Larissa Lomnitz inicia una investigación en una vecindad –la Cerrada del Cóndor– ubicada en una colonia popular del Distrito Federal, que daría como resultado el ya clásico libro *Cómo sobreviven los marginados* [1975] [Portal y Sifa, 2005: 33-34].

Lomnitz [1975] enfatiza la distinción entre pobreza, por un lado, como un elemento de orden cuantitativo que tiene que ver con la precariedad de recursos, y marginalidad, por otro lado, como un aspecto cualitativo en tanto emplazamiento estructural de los sujetos, por lo que la suma de las dos creaba condiciones difíciles en términos de la vida cotidiana de los sujetos analizados. La respuesta a la pregunta del título del libro fue la identificación de creación de redes de intercambio entre los sujetos, que fungían como un soporte y mecanismo de sobrevivencia ante la precariedad e inestabilidad económica en las ciudades. Redes construidas básicamente por mujeres dentro de la vecindad y durante sus labores domésticas y cotidianas. Asimismo, Lomnitz analiza las formas y patrones de residencia en la ciudad a partir del lugar de origen de los migrantes, y el patrón en cuanto a oficios desempeñados en la ciudad. Otro hallazgo importante es lo que ella denomina “acumulación de pobreza transgeneracional” en donde la suma de factores como pobreza, marginalidad, falta de instrucción educativa, inestabilidad en el desempleo, entre otros, hace que las condiciones para las distintas generaciones vayan en franca decadencia en lugar de poder lograr una movilidad social ascendente, por lo que se heredan los oficios, la incertidumbre, la precariedad, la pobreza y la marginalidad generación tras generación⁸.

En ese mismo año, se edita el libro de Lourdes Arizpe [1975], *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las “Marías”*. Investigación que, en sus etapas preliminares, fue sugerida por Gonzalo Aguirre Beltrán, dirigida por Guillermo Bonfil y con aportaciones de Rodolfo Stavenhagen, entre otros. Arizpe menciona que:

⁸ Este tema será retomado más adelante, ya que en el caso de algunos asistentes a la Alameda Central y particularmente en los jóvenes indígenas migrantes esta acumulación de pobreza transgeneracional se agudiza y 40 años después, el concepto sigue ayudando a comprender las condiciones específicas de estos sujetos. Cuestión que, sin duda, sigue hablando de racismo, discriminación, inequidad, injusticia social, así como de ineficacia y corrupción de la clase política que gobierna en México.

En la actualidad, la migración interna constituye uno de los temas de mayor interés en la investigación social en América Latina. La mayor parte de los trabajos recientes sobre este aspecto, realizados por sociólogos, demógrafos y urbanistas, enfocan el fenómeno a nivel macrosociológico, buscan sus características con base en proyecciones estadísticas e intentan su explicación a través de los vínculos que lo ligan al sistema político-económico de cada país. Un parámetro muy distinto es el que utiliza el antropólogo. A causa de la naturaleza de su método, generalmente confina su investigación a pequeños grupos o comunidades que conoce de primera mano. Sus materiales son estudios de caso, microhistorias y un conocimiento profundo del medio inmediato del migrante [Arizpe, 1975: 7].

El estudio ya clásico de Arizpe, además de ser una mirada respecto al tema de la migración a las urbes, daba cuenta de las vicisitudes de las mujeres mazahuas y otomíes al configurar su vida en la metrópoli mexicana, así como los distintos factores que habían obligado a ellas y a sus familias a dejar sus comunidades de origen para intentar lograr una mejor calidad de vida en la ciudad.

El presente trabajo de antropología social describe y analiza las características del movimiento migratorio de indígenas mazahuas y otomíes de cuatro comunidades hacia la ciudad de México. Este estudio se proyectó inicialmente como investigación de un fenómeno muy específico: a fines de la década de los sesentas, como resurrección de un pasado que muchos creían muerto, invadió las calles de la moderna ciudad de México una cantidad creciente de mujeres indígenas, que se dedicaban a vender fruta en las aceras. Causaron sorpresa por su identidad étnica y por su ubicuidad y suscitaron la preocupación de funcionarios y del gran público por la extrema pobreza que mostraban [Arizpe, 1975: 8].

Asimismo, Arizpe daba cuenta de la manera en cómo algunos de estos migrantes iban creando, a partir de sus ingresos económicos, la posibilidad de establecerse en las “nuevas” colonias que en ese momento se estaban formando. “Si el migrante logra obtener un empleo fijo, se cambia entonces a colonias nuevas como la Federal, cerca del Aeropuerto o a Ciudad Netzahualcóyotl, donde empieza a fincar su casa en terreno propio” [Arizpe, 1975: 128]. Lourdes y su equipo de investigación, creaban un incipiente e importante “mapa de residencia” de los indígenas, a partir de dos grandes modalidades: aquellos que optan por el alquiler en vecindades y otros que apuestan por una casa propia en que habitar.

A los migrantes de Santiago Mezquititlán se les encuentra agrupados en las colonias cercanas al puente de Nonoalco; en el Cuadrante de San Francisco, sobre la avenida Taxqueña en Coyoacán; en Mixcoac en las colonias Alfonso XIII, Molino de Rosas y Olivar del Conde, 1era Sección; y en Santa Cruz Atoyac y Jamaica. En algunos lugares, como el Cuadrante de San Francisco, las familias indígenas que vienen por cortas temporadas pagan \$1.50 por noche por dormir. Actualmente las que ya quieren establecerse en la ciudad han empezado a irse de paracaidistas a las colonias nuevas que han surgido en las cercanías del estadio Azteca [Arizpe, 1975: 128 - 129].

De esta manera, la presencia de migrantes iba cambiando el paisaje mismo de la ciudad, estos sujetos iban *construyendo* en términos simbólicos y literales el nuevo perfil de la urbe mexicana y con ello se abrían nuevas vetas de investigación y múltiples interrogantes para la antropología urbana.

La antropología [...] se interesó en el estudio de los movimientos urbanos que permitieron la formación de las colonias populares y que, por lo mismo, fue posible seguir considerándolas como comunidades con límites y fronteras definidas, como lo hicieron las primeras investigaciones en las ciudades. La preocupación por estudiar las condiciones de pobreza y la organización social para sobrevivir en las grandes ciudades fue una de las herencias de los primeros estudios desde la antropología urbana, aunque el tipo de problemas a los que se quiso responder habían cambiado: de una teoría del cambio social se pasó al problema del poder y las desigualdades sociales y urbanas [Portal y Safa, 2005: 37].

La década de los 80 presenta una serie de acontecimientos importantes que también incidieron en nuevo perfil de la ciudad, a partir de la emergencia de movimientos sociales, grupos organizados para demandar no sólo infraestructura en sus barrios y colonias, sino también demandas laborales y políticas ante la cada vez más profunda desigualdad en las ciudades que se vivía ya desde horizontes polarizados.

También la visibilidad mayor de algunos sujetos como los jóvenes por ejemplo, quienes en sus agrupaciones conocidas en esos años como bandas, llenaron miles de páginas desde las ciencias sociales en un intento por comprender a estos jóvenes con fachas hiperbolizadas que gritaban al sistema el “No hay futuro” importado del movimiento punk de Inglaterra de la década anterior⁹. Asimismo, la emergencia a nivel mundial de las llamadas Organizaciones No Gubernamentales quienes con sus múltiples demandas y preocupaciones construían agendas sociales y políticas alternas a la agenda estatal. En el caso de la Ciudad de México, el sismo de 1985 puso en evidencia la corrupción del Estado en los proyectos urbanísticos y a la par demostró la posibilidad de nuevas formas de solidaridad y organización entre los capitalinos, cuyo legado se concretaría, entre otras modalidades, en organizaciones populares en demanda de la vivienda y la defensa de espacios en la ciudad.

Era necesario elaborar un perfil más preciso del *sujeto de interés para la antropología urbana* y los problemas y temáticas pertinentes a esa definición. La propuesta que elaboró sintetiza la que comenzaba a perfilarse como una nueva tendencia en la antropología urbana: “Una propuesta en este sentido consistiría en tratar de recuperar la perspectiva de la ciudad como forma espacial

⁹ Este tema se profundizará más adelante, así como la importancia de los estudios sobre juventud entendida como “metáfora del cambio social” [Feixa, 1998] para poder comprender las realidades de México y el mundo.

dominante y hegemónica en el modo de producción capitalista, y como resultado de la concentración de las actividades productivas, además de las condiciones de la producción, la política y las actividades ideológicas” [Sariego *et al.*, 1980: 231]. Nuevamente, a partir de estas consideraciones se abrieron otros campos de reflexión, entre ellos destaca la mirada que se dirigió a la ciudad como objeto de investigación, en este punto, *la ciudad* comenzó a ser concebida no sólo como contexto en el que ocurrían diversos eventos, sino además como productora de significados [Portal y Ramírez, 2010: 247].

Con la llegada de los 90 la multiplicidad de temas para la antropología urbana se desborda de una manera inabarcable, la suma de tópicos anteriores aunados a las realidades implica un desafío en términos metodológicos, por lo que se abren distintos puntos de vista a partir de la condición interdisciplinaria, ya no sólo como recurso, sino como una necesidad ante las cada vez más complejas formas de habitar, consumir, construir y pensar la ciudad. La voz de los sujetos mismos contando sus historias de manera directa, jóvenes, indígenas, militantes, mujeres, entre muchos otros, con las herramientas de la antropología creando sus propios discursos y miradas para engrosar la apuesta por la comprensión de la ciudad.

La globalización ya vista como proceso y efecto en términos no sólo de las tendencias a nivel mundial, sino haciendo énfasis en las formas que adquiere a nivel local, el ejercicio del poder como eje transversal de todos los estudios y elemento fundamental para comprender las tensiones entre sujetos, grupos, colectivos, movimientos sociales, instituciones, barrios, vecindarios, espacios públicos y privados, todos desde su propia trinchera conteniendo, evidenciando, luchando contra los efectos del capitalismo voraz de fin del siglo XX y principios del siglo XXI.

Una característica de finales de siglo e inicio del nuevo es precisamente la ruptura de las fronteras territoriales, sociales y culturales de las regiones, naciones y localidades. Es decir, es una época que ha logrado romper con las certezas que permitían distinguir los barrios, pueblos y vecindarios no hace mucho pensados como autocontenidos y aislados. La interdependencia define al mundo contemporáneo. Por lo mismo, algunos pronostican de manera dramática y fatalista la homogeneidad como el destino irreversible de la humanidad. Sin embargo, como han señalado varios autores [Castells, 1997; Hannerz, 1992 y 1998; Hobsbawn y Ranger, 1993, entre otros] en la globalización la *tradición y sus espacios* no sólo no desaparecen, sino que se revitalizan. [...] Esta experiencia cotidiana de *estar juntos* también confirma las diferencias y desigualdades que persisten. La cercanía tiene el efecto de hacer más visibles los contrastes, lo que distingue a unos y otros [Portal y Safa, 2005: 50].

Se privilegia entonces la dimensión contextual de las experiencias de los sujetos, sin obviar las relaciones en una escala macro, es a partir de lo micro en donde emerge con claridad la diferencia entre los sujetos, vista desde dos grandes vertientes: por un lado, la diferencia

vivida como diversidad, pluralidad, heterogeneidad, potencia y oportunidad; y por otro, la diferencia traducida en desigualdad, jerarquización, estigma, dominación, exclusión y cárcel.

En este sentido, es necesario mencionar la importancia de los estudios de género, decolonialidad, subalternidad, resistencia, violencia, imaginarios sociales y consumo cultural, así como aquellas investigaciones sobre los efectos de la reproducción ideológica de los medios de comunicación masiva, como vertientes urgentes y necesarias de los estudios de la antropología urbana, que si bien, todos ellos tienen raíces en épocas anteriores, es en estas décadas cuando se solidifican como propuestas para entender las múltiples aristas de las cotidianidades de los sujetos en la ciudad y sus múltiples estrategias para seguir habitándolas y construyéndolas.

En las ciudades del nuevo siglo permanecen las desigualdades y asimetrías. Son territorios interconectados, pero también más inequitativos y ordenados por el poder [Garretón, 1999]. Esta nueva geografía social no se ordena con base en las fronteras acostumbradas, sino de acuerdo con la posición y el papel que se juegue en estas *múltiples ciudades* que coexisten en una megalópolis [Castells, 1986]. Por la exclusión, las grandes ciudades son un contexto propicio para los movimientos sociales por la marginalidad que engendran las nuevas centralidades de la economía y la política [Portal y Safa, 2005: 53].

En cada época histórica, si la ciudad representa una oportunidad, lo es para algunos más que para otros; si representa un riesgo, tal riesgo es para algunos marginal, para otros, amenazador. Nos tenemos que preguntar entonces si no existe un nexo interno entre las dos caras de la desigualdad: es decir, si la ciudad es instrumento de libertad y creatividad para algunos, en cuanto que es sede e instrumento de opresión y de explotación de unos sobre otros [Signorelli, 1999: 39].

Por todo lo anterior la antropología urbana en la actualidad representa una necesidad vital de cara a las condiciones de este siglo XXI, más allá de los fatalismos, la apuesta estaría dada en poder ofrecer una visión crítica y con ello pensar en un andamiaje teórico metodológico que pueda dar cuenta no sólo de las fracturas, discontinuidades, rupturas y tensiones en la ciudad, sino que a la par como propuesta y obligación de la antropología, la comprensión de la realidad permita construir en conjunto nuevas formas de poder ser, estar, imaginar y habitar la ciudad, ya que como menciona Abilio Vergara [2013]:

[...] los mapas mentales a pesar de parecer haberse tornado en predominante consonancia con redes y flujos, los que, supuestamente, en vertiginoso ritmo, han logrado extirpar el *lugar*; este aún genera imaginarios, demarca representaciones, posibilita prácticas, estimula posicionamientos y contiendas, y permite vislumbrar horizontes: hasta para sufrir o alegrarse, muchos aún necesitamos reiterar, lo que, a su vez intensifica el placer de crear o reinventar y, también, permanecer [Vergara, 2013: 13].

1.3. Reflexión capitular: La vida urbana

Después del periplo realizado, en este último apartado presento una reflexión a manera de propuesta analítica, retomando los diferentes elementos que se han ido enfatizando en el intento por comprender la vida en las ciudades.

Sugiero un entrecruzamiento de categorías para poder entender la multiplicidad de formas que adquiere la vida urbana. Por un lado, hay que hacer énfasis en las *características de la vida en las ciudades* y pensarlas de manera transversal, si bien cada sujeto de acuerdo a sus *capitales* [Bourdieu, 1990] va generando múltiples estrategias, lo cierto es que hay una serie de elementos que todos los que habitamos en la ciudad compartimos. Estos elementos son: *diversidad, fragmentación, división del trabajo, consumo cultural, poder y conflicto, polarización, anonimato y lo íntimo como valor social*, por pensar sólo en las especificidades más evidentes. Éstas a su vez, tienen como correlato emplazamientos característicos que “moldean” y “modulan” los *espacios*, así como maneras específicas respecto al tiempo, creando diversos *tiempos*, la correlación de estos tres elementos: *características, espacios y tiempos* adquieren su expresión más tangible en las *relaciones sociales* entre urbícolas, el resultado de este entrecruzamiento es la construcción de los *sujetos*, la conformación de las identidades, su reconocimiento en distintas facetas o su reducción a una mera relación categorial¹⁰ o función. Todo esto en conjunto hace que, en términos del análisis, pueda ser una propuesta para intentar comprender la especificidad que adquiere la vida urbana.

Dentro de esta investigación se enfatizan dos elementos fundamentales, por un lado, el espacio público, y por otro, la presencia de jóvenes indígenas. La relación sujeto – espacio que se construye entre estos dos, implica complejizar cada una de las características propuestas para el análisis de la vida urbana.

De esta manera, pensando en la *diversidad* como condición de la vida urbana, podemos plantear que existen dos grandes vertientes; por un lado la construcción de sujetos como actores sociales organizados a partir de relaciones de reconocimiento y solidaridad que

¹⁰ Hannerz [1986] retomando a los teóricos de la Escuela de Chicago, como se planteó en apartados anteriores, propone que las relaciones llamadas categoriales, están basadas en características específicas de los sujetos que hace que sean emplazados a partir de ellas y los sujetos devienen en “etiquetas” [Giménez, 2005 b], así, un sujeto puede ser catalogado sólo en su condición de migrante, obrero, indígena, joven, etc., obviando las demás características que lo conforman y “reduciéndolo” sólo a eso.

pueden reivindicar su identidad y crear no sólo demandas, sino incluso movimientos sociales, cuyo emplazamiento estaría dado en el espacio público visto desde su dimensión política y también su dimensión instrumental [Vergara, 2003] en cuanto a las posibilidades de protesta social y visibilización, así como en su relación con las instituciones, donde el horizonte temporal está puesto en el futuro, en tanto la apuesta es por el cambio social.

Por otro lado, la diversidad estaría dada a partir de la posibilidad de encontrarnos con el “otro” en cualquier lugar de la ciudad, principalmente en los espacios de tránsito, donde las relaciones y manejo del tiempo están marcados por lo efímero, y la relación social sería a través del evitamiento y el sujeto entonces es visto sólo como transeúnte, un desconocido, alguien anónimo, con quien sólo se comparte el trayecto o a veces ni siquiera eso, ya que las formas de “obviar” al otro se multiplican cada vez más en la ciudad. En este punto, la diversidad será analizada a partir de dos enclaves específicos: la Alameda Central y el Rodeo Revillagigedo, como se verá en los siguientes acápite. Hay que acotar que esta “cierta” diversidad será analizada a partir de una territorialización a “ras de tierra”, desde abajo, acompañando a quienes se dan cita en estos espacios y sus múltiples formas de socialización. Asimismo, esta diversidad puede verse desde distintas escalas, en una escala macro, desde fuera, las características “más finas” pueden diluirse y verse como grupos homogéneos que también pueden ser sujetos de estigmas y estereotipos, y hacia adentro en una escala micro, las diferencias son visibles y pueden operar para crear jerarquizaciones, en donde el estigma se recorre hacia los más vulnerables.

La *fragmentación* como cualidad de la vida urbana enfatiza la condición en tanto personaje, dependiendo del papel social que le toque desarrollar, inscribiéndose en distintos dominios¹¹ y relacionándose a partir del emplazamiento estructural generado por las instituciones, los tiempos se desarrollan a partir de los ritmos contextuales en que se encuentre cada personaje. Asimismo la relación estará matizada por la normatividad de cada papel y también es como se crean las redes sociales específicas de los sujetos a partir de los distintos dominios en que se desenvuelve, así se pueden tener amigos del trabajo, de la escuela, además de la familia, pero esta división hace que en la mayoría de ocasiones estas redes no se toquen, salvo entre aquellos sujetos que dada la confianza y cercanía puedan

¹¹ Hannerz [1986] distingue cinco ámbitos o dominios dentro de la vida urbana: 1] doméstico y de parentesco, 2] de aprovisionamiento, 3] de recreación, 4] de vecindad y 5] de tránsito. Si bien, esta tipología puede ser debatida y modificada, la intención es dar cuenta de los múltiples espacios en los que se desarrolla la vida urbana y las lógicas y estrategias que conllevan uno y otro dominio para el urbícola.

superar dicha fragmentación y conozcan los distintos ámbitos y relaciones sociales que pueda tener un sujeto en la ciudad. En el caso de los lugares y sujetos del presente estudio, la fragmentación, aunada al anonimato, potencian e inhiben cualidades identitarias dependiendo de lo que Goffman [1997] propuso como “definición de la situación” y la actuación en cada escenario, así se pueden mostrar distintos rostros, nombres, gustos, emociones y formas de habitar el espacio, como también se abordará más adelante.

Respecto de la *división del trabajo*, como ya se ha apuntado en páginas anteriores, resalta la actividad económica de cada sujeto en la ciudad, en la que en una especie de “sinécdoque económica” las personas son reducidas a la actividad laboral que desempeñan. La biografía que puede traer a cuevas el sujeto emplazada en comunidades pequeñas, en la ciudad se diluye y sólo queda el trabajo como elemento dominante de la jerarquización de los sujetos, se privilegian las relaciones de carácter estructural generadas a partir del emplazamiento entre trabajadores y jefes a distintas escalas.

Los espacios se organizan en función de los itinerarios de casa al trabajo, en donde la noción de no lugar emerge en relación al tránsito, aquí es necesario enfatizar los trabajadores que hacen de los no lugares su lugar laboral como los aeropuertos, medios de transporte [metro, autobuses, trolebuses, “peseros”, taxis, entre otros]. El tiempo presente se modula a partir de la velocidad en todos los trabajos, producto de la lógica capitalista, la rapidez se convierte en un elemento que no sólo estructura las actividades, sino que sirve de elemento jerarquizante y clasificatorio para los trabajadores en todos los ámbitos de ocupación.

La separación entre tiempo laboral y tiempo libre, decanta en otro elemento fundamental de la vida urbana, el *consumo cultural*, en donde las personas son catalogadas en función de las clases de consumo cultural que realizan, son *consumidores sujetos* en los dos sentidos del término, es en función del consumo como adquieren visibilidad como sujetos y es el consumo el que los ata y sujeta en los usos del tiempo libre. Así existe una oferta cultural que delinea estándares de consumo y a la vez jerarquiza a los sujetos, creando una cartografía simbólica en cuanto a espacios y actividades de ocio y diversión que emplazan a los actores dentro del imaginario social. En el caso de la Alameda Central y el Rodeo Revillagigedo lo que se privilegia a partir de la presencia de los sujetos, es el uso del tiempo libre y la manera en cómo crean y re-crean su identidad en esos espacios. Si bien, la noción de tiempo libre tiene

que matizarse ya que algunos sujetos son desempleados o subempleados, lo cierto es que en esos lugares los actores pueden realizar distintas actividades de esparcimiento o simplemente dedicarse al “difícil arte de no hacer nada” [Veitía, 2018].

Dentro de estos espacios las relaciones sociales se modulan en dos grandes vertientes: evitamiento y grupal. El evitamiento está dado por el derecho a la indiferencia del otro y poder esparcirse y disfrutar del tiempo libre sin la mirada insistente del otro y hacia el otro. Asimismo los espacios de ocio y diversión convocan a los sujetos en grupo, aquellos que ven en la diversión una forma de pasar el tiempo y también una oportunidad para la puesta en escena de la identidad y reforzar la dimensión de pertenencia a un colectivo, trabajando la diferencia a partir de la actividad de ocio y sobre todo en la dimensión tangible de la identidad de los sujetos en una suerte de hiperbolización estética que configura al cuerpo-sujeto y lo inscribe en diferentes grupos y colectividades. Estos elementos son muy importantes en la presente investigación, ya que, en términos de espacio de ocio y diversión, no es lo mismo asistir a un concierto en el Palacio de Bellas Artes, que ir a pasear a la Alameda Central o ir a bailar al Rodeo Revillagigedo. Si bien los tres espacios se encuentran a metros de distancia, dentro del imaginario social la distancia se polariza y se traduce en abismos entre clases sociales y capitales culturales, como se verá en los siguientes capítulos de esta investigación. Es por ello, que no se puede soslayar el papel que juega la clase social, el capital económico, la edad, el sexo, la condición étnica, así como los capitales cultural y simbólico de los sujetos para la “elección” en el consumo cultural, en suma, se trata del ejercicio del poder que clasifica a los sujetos en este y otros elementos de la vida urbana.

El *poder* entendido como relación asimétrica, transformación del campo de acción del subordinado y conflicto entre sujetos [Foucault, 1988] es un elemento que, si bien se propone como una característica de la vida urbana, se tendría que privilegiar como elemento transversal de la socialización humana, ya que va incidiendo y expresándose de múltiples formas en cuanto a las relaciones sociales de todos los sujetos en cualquier tiempo y espacio. Si se enfatiza el ejercicio de poder dentro de la vida urbana, se puede proponer que el sujeto deviene en aquellos capitales que posee y puede poner en marcha en la relación con el otro, el sujeto es reducido *a fuerza*, en los dos sentidos del término, a la fuerza que puede poseer en cada campo de socialización y como sujeto doblegado ante el intento de dominación del otro.

La relación social que se puede establecer estaría matizada por la condición individual y colectiva del sujeto. En donde, siguiendo a Foucault [1988], frente al ejercicio del poder se establece la obediencia o la resistencia y ambos movimientos pueden traducirse en la configuración de redes sociales que devienen en ocasiones en movimientos sociales que denuncian e intentan contener los abusos de quienes ejercen el poder. Si bien es en el presente donde se ejerce el poder, la consecuencia de la relación de este se vislumbra en la modificación del horizonte de la acción de los sujetos, por lo que en términos de tiempo el futuro aparece, sobre todo en todos los ejercicios de resistencia en una escala micro y en los movimientos sociales en escalas meso y macro. Esto últimos actúan en el presente apostándole al futuro, lo que los diferencia de aquellos que optan por la obediencia en donde el horizonte temporal es más inmediato en cuanto al interés por la posible gratificación del acto y la relación social.

En este sentido, una de las múltiples consecuencias del ejercicio del poder es la *polarización* como relación antagónica entre sujetos y sus condiciones de existencia, si bien la diversidad abona también como un elemento de polarización es importante resaltar la condición del emplazamiento estructural de los sujetos en relación con las instituciones, en donde se puede analizar a partir de dos grandes condiciones en las que devienen los sujetos: *incluidos* o *excluidos* del sistema. Si bien existirían infinitos matices, la condición marcaría, si bien no de manera fatal, las posibilidades de trayectorias de vida e itinerarios de los sujetos dentro de la vida urbana. En esta investigación se piensa el ejercicio de poder como una suerte de marco “macro” y se analizan las prácticas “micro” de sujetos específicos situados en lugares característicos, cuya presencia y actividades pueden contravenir o ser consecuentes con el ejercicio de poder, como se analizará más adelante.

Es importante mencionar que, en México, a pesar de los “optimistas” discursos de la clase política que administra el país, la posibilidad de movilidad social ascendente está siendo cada vez más reducida y polarizada, en donde la riqueza y pobreza son elementos transgeneracionales que se heredan como sino de los sujetos y las diferencias se van abismando cada día más, por lo que, en términos de los tiempos de la polarización, se conjugan pasado, presente y futuro. A este respecto es interesante retomar la reflexión que hace Vergara [2013] sobre cómo la gente puede o no hacer planes, la manera en cómo la presencia o ausencia de recursos económicos modula el horizonte temporal de las personas,

quienes viven “al día” tienen poco espacio de maniobra para hacer planes, quizás el único plan sea el de la sobrevivencia cotidiana; frente a aquellos que lo “tienen todo” para quienes el espacio y el tiempo se expanden a escalas inusitadas, siendo el mundo [literalmente hablando] la zona a explorar y varias generaciones la medida para poder planear el futuro¹².

Frente a estas condiciones de polarización las relaciones sociales se pueden analizar a partir de la solidaridad y una especie de *comunidad imposible* que se genera entre incluidos y excluidos, hacia dentro y hacia afuera. Wacquant [2000] establece que, a partir del estigma social, las diferencias y jerarquías se recorren hacia dentro de los grupos, haciendo prácticamente imposible el pensarse en términos grupales o comunales, estableciendo una guerra hacia el interior de los barrios, vecindarios y comunidades, por lo que utiliza el término comunidad imposible para dar cuenta de la fractura de las relaciones sociales y la atomización de los sujetos, ya de por sí, expulsados del sistema. Es importante insistir en cómo la solidaridad se vuelve un elemento muy importante entre los excluidos, elemento que en una escala micro se vuelve un valor ante la incertidumbre cotidiana y en una escala macro enfrenta e intenta corroer el poder, por lo que quienes lo ejercen pretenden estigmatizar y reprimir las múltiples formas de solidaridad y organización entre los distintos grupos¹³.

El correlato de la solidaridad sería la comunidad imposible, ya que la condición de exclusión de los sujetos, no sólo los polariza hacia afuera, también hacia dentro, y en lugar de la solidaridad emerge la jerarquización entre ellos mismos, como mecanismo que fragmenta y atomiza a los sujetos, contribuyendo a una mayor invisibilización y una condición de sujetos “desechables” [Reguillo 2000], los anónimos, los *nadie*.

¹² Basta recordar los excesos de quienes pertenecen a la clase política y empresarial de este país, quienes se transportan en helicópteros y aviones particulares evitando la pérdida de tiempo que supone trasladarse de un lugar a otro, así como los gastos en lujos y los onerosos viajes que realizan los jóvenes vástagos de estas élites, frente a la sujeción que viven millones de mexicanos en condiciones de pobreza, para quienes la migración misma supone una puesta en marcha de capital económico, social y simbólico que no todos poseen, lo que hace que algunos terminen viviendo en una suerte de “arraigo territorial”, de tal suerte que la movilidad en tiempo y espacio se vuelven nociones para analizar la clase social de los sujetos, tal como han estudiado Wacquant [2000] y Bauman [2001], entre otros investigadores.

¹³ En México se libra una batalla en defensa de la educación pública y por la derogación de la llamada Reforma Educativa aprobada en el pleno de las cámaras legislativas y puesta en marcha por el Gobierno Federal, durante el sexenio de Peña Nieto. Las manifestaciones de protesta social fueron múltiples y el Gobierno Federal respondió bajo la lógica de represión y aniquilamiento de los movimientos sociales, el asesinato a manos de las fuerzas federales de al menos ocho personas en una protesta en Nochixtlán, Oaxaca el 19 de junio de 2016, se volvió un caso emblemático, a los que sumaron muchos otros casos más, mientras los medios de comunicación hegemónicos enfatizaban no la desproporción de la represión, sino que cuestionaban la unión de múltiples sectores y movimientos sociales a la lucha magisterial, en donde la solidaridad con el otro supone un motivo de sospecha y descalificación.

El *anonimato* es un elemento característico de la vida en las ciudades [como se ha revisado a partir de los investigadores de la Escuela de Chicago], que se potencia con la densidad poblacional en una escala macro y se encarna en la multiplicidad de encuentros y desencuentros en la ciudad en una escala micro. El anonimato vuelve a todos los sujetos de la vida urbana en *nadie*, fantasmas que comparten un recorrido, un tiempo, un no lugar y sólo se corporeizan ante la mirada intrusiva del otro o cuando suponen un obstáculo para su paso.

El anonimato se vuelve un derecho en la ciudad, como apunta Cruces [1998] se trata de una “cortés indiferencia” que protege a los urbícolas en su tránsito y estancia en lugares públicos, en donde la modulación del tiempo es la velocidad, la economía del tiempo adquiere aquí su más grande expresión, llegar pronto, apurarse, hacer las cosas rápido, despachar pronto, por lo que la lentitud de los sujetos encarna el desprecio y la anomia en la ciudad¹⁴. Las biografías de los sujetos desaparecen para dar paso a la habilidad de ser rápido y no detener las miríadas de gente que intentan circular por la ciudad, en donde el *evitar* al otro se entrona como recurso y arte de los sujetos de la vida urbana.

Por otro lado, el anonimato potencia a la vez las formas de configuración de la identidad, a través de estrategias múltiples e infinitas que despliegan los sujetos en su habitar la ciudad, ello mismo hace que el espacio público se pueble de diversidad – homogeneidad, en un ir y venir que depende de los capitales, intereses y apuestas de los actores mismos, asimismo potencia las actividades y posibilidades de disputar, compartir, negociar el espacio público e incluso los espacios privados e íntimos que conforman la condición urbana. En el caso de los asiduos a la Alameda Central y al Rodeo Revillegigedo, y específicamente en los jóvenes indígenas que ahí se dan cita, se analizará la forma en cómo el anonimato se vuelve una condición que libera o condena la configuración identitaria y la socialización en espacios “concretos”.

Pese a todo, la vida en las ciudades está fundamentada en las relaciones sociales duraderas, en aquellos vínculos que se pueden entablar y proveen de certeza ante la incertidumbre epocal, por lo que lo *íntimo* se vuelve un valor social, es en donde efectivamente se construyen los sujetos en tanto personas, a partir de la pertenencia a grupos

¹⁴ Sería interesante dar cuenta de cómo la práctica de hacer fila en México, supone una forma de organizar y volver eficiente el tiempo, pero en el imaginario supone una tortura y da cuenta de la falta de atención y pericia de las personas, como dijo una señora mientras esperaba le asignaran turno para la consulta en una clínica del Issste, “los mexicanos hasta para morirnos tenemos que hacer fila”.

específicos y redes sociales, la apropiación de espacios significados que devienen en territorios cuya función primordial es fungir como matriz de sentido.

Se piensa en lo íntimo como modalidad del espacio-tiempo, en tanto que la división entre público y privado puede ser remodulada a partir de lo íntimo como esfera de acción y relación social. En este sentido, la casa transformada en hogar [y a la vez subdividida en espacios íntimos], el barrio, el lugar de origen, la calle misma, transformados en espacios simbólicos de intimidad en donde se construyen y tejen las biografías, la historia, la memoria colectiva como modalidad del tiempo, un tiempo también simbólico que conjuga presente, pasado y futuro y hace emerger cartografías temporales en donde las demarcaciones están hechas a partir de acciones, relaciones, vivencias, recuerdos, sueños, proyectos y *emosignificaciones*¹⁵ [Vergara, 2013] de los sujetos expresados aquí como personas.

Lo íntimo como aquello que se opone al espacio de tránsito en donde priva el anonimato y lo efímero. Es en el territorio como espacio íntimo de pertenencia que incluso se puede llevar a cuestras en los itinerarios por la ciudad y en las trayectorias de vida, en donde se encuentra la elaboración del ser. Lo íntimo como región anterior [Goffman, 1997] indispensable para la construcción ya no sólo del urbícola, sino del *ser* mismo, en la más extensa connotación del término.

La propuesta es ir reflexionando sobre cada uno de estos elementos y sus relaciones, si bien existen muchos matices y formas inesperadas, el resultado de este primer acercamiento quedaría de la manera en cómo se expone en la Tabla 4.

¹⁵ Vergara [2013] hace énfasis en cómo el proceso simbólico siempre se encuentra atravesado por las emociones y sentimientos de los sujetos, así los espacios se vuelven luminosos y grandes si alguien está enamorado, o por el contrario se constriñen y se vuelven asfixiantes si alguien está triste o deprimido, entre otras muchas formas de vivir el espacio a partir de su vinculación con los sentimientos y estados de ánimo, por lo que es un elemento indispensable para la comprensión de los significados atribuidos por las personas a la vida misma en su conjunto.

TABLA 4. LA VIDA URBANA

Características de la vida urbana	Sujetos	Espacios	Tiempos	Relaciones sociales
Diversidad	Transeúntes Actores sociales	Tránsito Espacio público en su dimensión política Instituciones	Efímero Futuro / cambio social	Contactos efímeros Evitamiento Reconocimiento Solidaridad
Fragmentación	Personajes	Dominios Instituciones	Ritmos	Papeles Redes sociales
División del trabajo	Actividad laboral	Dominios Lugares / No lugares	Presente Velocidad	Relaciones estructurales
Consumo cultural	Consumidores Sujetos	Espacios de ocio y diversión	Tiempo libre	Evitamiento Grupal / Colectiva
Poder / Conflicto	Capitales sociales / Fuerzas	Dominios	Presente Futuro	Obediencia Resistencia Redes sociales
Polarización	Incluidos Excluidos	Instituciones Dominios	Pasado Presente Futuro	Solidaridad Comunidad Imposible
Anonimato	Nadie	Tránsito Espacio público No Lugar	Velocidad	Evitamiento
Íntimo como valor social	Personas	Territorios [espacios significados, de pertenencia] Espacio apropiado	Pasado Presente Futuro Historia / biografía	Vínculo social Redes egocéntricas

CAPÍTULO 2

LA ALAMEDA CENTRAL:

BREVE HISTORIA, GENTRIFICACIÓN Y TENSION ENTRE LO GLOBAL Y LO LOCAL

*Podría decirte de cuántos peldaños son sus calles en escalera,
de qué tipo los arcos de sus soportales, qué chapas de zinc cubren los tejados;
pero ya sé que sería como no decirte nada.
La ciudad no está hecha de esto,
sino de relaciones entre las medidas de su espacio
y los acontecimientos de su pasado [...]
En esta ola de recuerdos que refluye la ciudad
se embebe como una esponja y se dilata.
[...] Pero la ciudad no cuenta su pasado, lo contiene como líneas de una mano,
escrito en las esquinas de las calles, en las rejas de las ventanas,
en los pasamanos de las escaleras, en las antenas de los pararrayos,
en las astas de las banderas, cada segmento surcado a su vez
por arañazos, muescas, incisiones, comas [Calvino, 1994].*

El presente capítulo tiene como objetivo mostrar de manera breve la historia de la Alameda Central, si bien no pretende ser exhaustiva se enfatizan los momentos de quiebre y cambio en el espacio. En este sentido se hace un análisis transversal del espacio de la Alameda Central, el espacio mismo visto como piedra de toque del análisis de lo urbano y las tensiones que se generan en la disputa por los espacios entre los distintos grupos que intentan apropiárselo a través de la historia.

En un segundo momento, se analiza el proceso de remodelación y gentrificación¹⁶ que ha tenido la zona de la Alameda Central, ante el avance de las lógicas capitalistas que suponen un asedio constante a la forma en cómo se articulan lugares y espacios en todos los asentamientos humanos, pero que, particularmente en esta zona de la ciudad adquiere formas más drásticas y evidencia las luchas y relaciones de poder en distintas escalas. Asimismo, se hace énfasis en los distintos sectores de la sociedad y de los gobiernos en turno que se dan cita en la Alameda Central y la manera en cómo cada grupo va dejando su huella en el espacio.

¹⁶ Si bien se retoma de manera cronológica el proceso de remodelación de la Alameda Central, para efectos del análisis, se propone insertar la renovación misma del lugar dentro de un proceso de gentrificación, para poder comprender el lugar desde dónde los ejecutores de la remodelación piensan el nuevo espacio, visto no sólo a partir de la concepción física y restaurada del lugar, sino a partir de un emplazamiento simbólico de los usuarios de la Alameda Central, antes y después de ser reinaugurada en 2012.

El tercer apartado de este capítulo contiene una reflexión sobre los diferentes procesos por los que los espacios se hallan en disputa y jerarquizados, estos elementos son: la expulsión, la exclusión social y la marginalidad.

2.1. Breve historia de la Alameda Central

Las siguientes páginas son un breve recorrido de la historia de la Alameda Central de la Ciudad de México. Hacer una revisión exhaustiva de la historia de este emblemático lugar implicaría una investigación en sí, además de los esfuerzos que ya se han hecho sobre el tema con resultados muy interesantes y que han sido retomados para este estudio¹⁷. Se hace un recorrido desde el siglo XVI hasta el siglo XX, dejando el siglo XXI para un apartado posterior en donde de manera más profunda se revisan las condiciones de la remodelación de la Alameda Central llevada a cabo en el año 2012.

La Alameda Central se crea a finales del siglo XVI, pero existe un antecedente que es importante para tomarse en cuenta y poder comprender la historia de este significativo espacio, que cuatro siglos después continúa siendo parte del corazón de la Ciudad de México.

Los lugares de la ciudad esconden en su origen un destino muy diferente del que se les impuso en su creación. El parque más antiguo de la ciudad existe porque los españoles fincaron el miedo en la ciudad conquistada. Las parcelas divididas por acequias sobre las cuales Cortés decidió levantar la Ciudad de México dificultaban la defensa en el caso de una rebelión indígena. Se necesitaban espacios abiertos para el movimiento de caballos y el uso de la ballesta. Entre La Mariscal y el Convento de Santa Isabel –para más señas, donde hoy se encuentra Bellas Artes–, las autoridades se negaron durante años a construir. En su lugar apareció con la fuerza de la costumbre el tianguis de San Hipólito.

Así quedó durante el siglo XVI aquel terreno húmedo, albañal de olores fétidos hasta el 11 de enero de 1592 en que Luis de Velasco *inventó un pedazo de tiempo libre en la ciudad*¹⁸. El virrey citó a cabildo “para tratar de nombrar personas que asistan a hacer la Alameda”. Velasco Ordenó una Alameda adelante del tianguis de San Hipólito, donde estaba la casa y tenería de Morcillo, “para que se pusiese una fuente y árboles y sirviera de ornato a la ciudad, y de recreación a los

¹⁷ Existen varias investigaciones sobre el tema de la Alameda Central que han sido elaboradas desde distintas disciplinas como la antropología, la sociología, la historia, la geografía humana y el desarrollo urbano, entre otras. Ver Pasquel [1980], Orozco y Berra [1995], Castro [2001], Novo [2005], Hernández [2006], Delgadillo [2011], López [2012], Giglia [2013], Meneses [2016], por mencionar a los que se acercan más a esta investigación.

¹⁸ El subrayado es mío. Esta idea de “inventar un pedazo de tiempo libre” va a ser la característica más importante de la Alameda Central, cuestión que se verá acendrada con el correr de los siglos y la presencia de distintos grupos en el lugar. Es importante resaltar que si bien el parque va a tener distintos cambios a lo largo de toda su historia, va a ser el lugar preferido de las clases subalternas, en tanto supone un espacio que si bien va a cuestionar la noción misma de lo “público” como acceso irrestricto, será sede de las actividades de uso de tiempo libre, sobre todo de aquellos grupos cuyo acceso a otros espacios de ocio de la Ciudad de México se vuelve difícil en tanto la precariedad económica de los sujetos. Por lo que la noción de paseo, “día de campo”, pasatiempo y lugar de encuentro van a marcar a este emblemático espacio.

vecinos”. Así, del miedo a la invasión surgió el parque más antiguo de la ciudad [Pérez Gay, 2013: 112 – 115].

2.1.1. Siglo XVI. La creación de la Alameda Central

Para Leonardo Pasquel “uno de los momentos cruciales en el desarrollo citadino fue el nacer de la Alameda, el primer paseo público concebido en 1592 por Don Luis de Velasco II, octavo virrey de la Nueva España” [Pasquel, 1980:13].

En la traza formada por los conquistadores para fundar al México moderno, se señalaban solares para todo, no se olvidaron la horca y la picota, pero se olvidó un paseo. El virrey don Luis de Velasco propuso al Cabildo, el 11 de enero de 1592, que para ennoblecimiento de la ciudad y desahogo de los habitantes hiciera de sus propios un paseo; accedió el Ayuntamiento y se señaló al efecto el Tianguis de San Hipólito. Así tuvo principio la Alameda. El espacio señalado formaba casi un cuadrado; ocupaba el mismo trecho que hoy tiene en el lado menor, y terminaba frente a lo que son ahora San Juan de Dios y Corpus Christi: siempre al Oeste seguía la terrible plaza del Quemadero, que debía recrear poco a los paseantes. El terreno se sembró de álamos, y de aquí tomó el paseo el nombre de Alameda. Si no me engaño, los conquistadores tenían marcada predilección por los álamos para formar sus paseos, y los usaron sin falta alguna [Orozco y Berra, 1995: 63].

Si bien durante del siglo XVI existía la intención de “hacer” dos ciudades, la república de españoles y la de indios, en términos de usos y apropiación del espacio, esto nunca se logró, aún con las fronteras de por medio, la gente tendía a mezclarse en lo público y en lo privado, no sin batallas y reticencias de ambos lados.

La Alameda fue el primer estirón de la ciudad virreinal hacia el poniente, más allá de la traza [Novo, 2005:27]; fungió como la avanzada de los conquistadores para urbanizar paulatinamente territorios occidentales. En tanto vanguardia y lugar de paseo, dirigido naturalmente a las clases hidalgas, la Alameda se enfrentó a infinidad de vicisitudes para ser un espacio noble. El hecho decisivo que impidió el uso de los privilegiados fue el entorno en que se construyó: un arrabal.

[...] Adyacente al paseo, el caserío era escaso, sitio húmedo y malsano; acogía un número significativo de instituciones de beneficencia como el hospital psiquiátrico para hombres, manejado por los Hermanos de la Caridad junto a la iglesia de San Hipólito. Más al centro ubicamos la cofradía de la Santa Veracruz fundada en 1582; a su lado estaba el hospital destinado a indigentes negros, mulatos y mestizos pobres. Además, las enfermas mentales eran atendidas en el Hospital de San Juan de Dios, contaban también con el orfanato llamado de los Desamparados. Asimismo, los Dieguinos en la plazoleta de su monasterio tenían uno de los dos quemaderos de la Santa Inquisición. Al otro extremo –en el terreno actual del Palacio de Bellas Artes-, en 1600 edificaron el convento de Santa Isabel [Hernández Cordero, 2006: 68].

El lugar de edificación de la Alameda supuso una serie de obstáculos para la concurrencia de las clases altas de la ciudad, por un lado, el inminente encuentro con los indios, los de abajo,

además de la falta de drenaje y alumbrado, las acequias como pudrideros, hacían aumentar la pestilencia del lugar, aunque pese a todo, las frecuentes visitas de unos y otros iban condensando simbólicamente el parque de la ciudad.

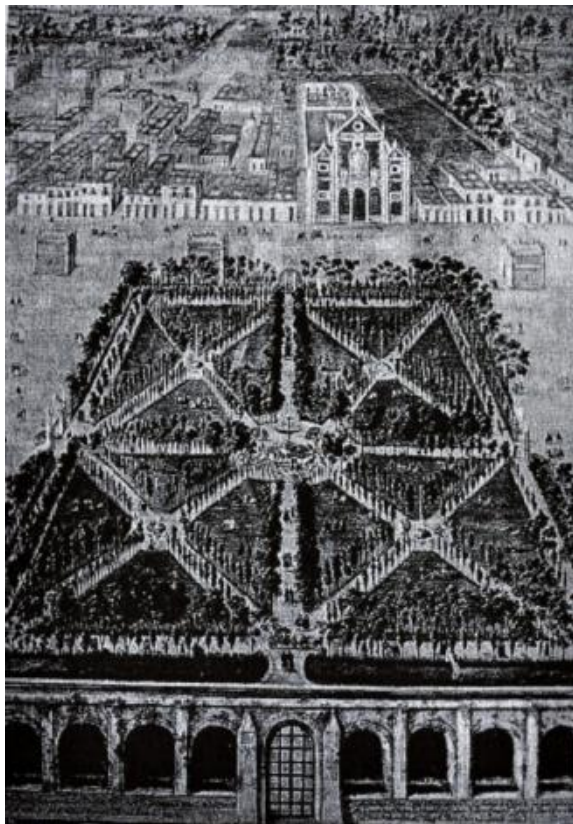


Imagen 1. Alameda Central Antigua [<http://mxcity.mx/alameda-central-antigua.jpg>]

La partida del país del Virrey de Velasco fue contraproducente, el estrenado jardín fue abandonado por las autoridades. Tres fueron los factores de agravio del paseo: 1] La apropiación del espacio público por segmentos marginales, precisamente: vagabundos, mestizos y mulatos; 2] El tránsito constante de compradores y vendedores del tianguis; y 3] La presencia de animales de carga que entraban a pastar destrozando la acequia, en este tenor contribuían al azolve de la misma. Conjugados los elementos produjeron graves daños rompiendo con el orden y la imagen proyectada desde el principio detonando el amurallamiento del jardín en 1598 [Hernández Cordero, 2006: 71].

2.1.2. Siglo XVII. Del paseo, la inundación y la Alameda como emblema de la ciudad

La Alameda desde su creación supuso un lugar en disputa entre los diferentes sectores sociales, si bien, desde su construcción fue pensada sólo para uso de las clases altas; esto no fue así del todo, ya que había una tensión frente a la presencia de sujetos pertenecientes a los sectores dominados. Este conflicto intentó contenerse a partir de la disposición arquitectónica

de la Alameda, así como la importancia simbólica de las prácticas que ahí se realizaban, que por sí mismas generaban mecanismos de exclusión y selección entre los paseantes. En este sentido, es importante enfatizar la manera en cómo a través de la historia, la Alameda se yergue como espacio emblemático de la ciudad en disputa por los distintos grupos que de él se han ido apropiando a través de los siglos.

En una crónica de 1625, el fraile inglés Thomas Gage describe: “Los galanes de la ciudad se van a divertir todos los días, sobre las cuatro de la tarde, unos a caballo y otros en coche, a un paseo delicioso que llaman la alameda, donde hay muchas calles de árboles que no penetran los rayos del sol. Vense ordinariamente cerca de dos mil coches llenos de hidalgos, de damas y de gente acomodada de la ciudad” [Castro Morales, 2001].

Es importante mencionar un pasaje de la historia de la Ciudad de México que aconteció durante este periodo: la inundación que sufrió en el año de 1629, y que para muchos supuso la casi extinción del lugar.

En septiembre de 1629 una tromba azotó a la capital durante treinta y seis horas. La lluvia “caía del cielo con tanta abundancia cuanta jamás se había visto en Nueva España”, escribió un testigo. El ingeniero Enrico Martínez, maestro mayor del desagüe, tomó la decisión de segar la entrada del canal de Huehuetoca para evitar que la crecida de las aguas destruyera las reparaciones que, por orden del virrey, se estaban realizando. Fue una decisión funesta: el 21 de septiembre, día de San Mateo, un torrente embravecido descendió por los montes. En los barrios, las frágiles casas de los indios se deshicieron. Según el arzobispo Francisco de Manso y Zúñiga, durante la crecida murieron treinta mil indios. De veinte mil familias que habitaban la ciudad antes de la inundación, sólo quedaron cuatrocientas: los sobrevivientes habían iniciado un éxodo masivo. Era el comienzo de un desastre que marcó a una generación entera. El agua lamía los balcones de los pisos altos. Miles de cadáveres flotaban entre los animales muertos. Techos, muebles, árboles, carruajes, todo ondulaba en la corriente turbia [Pérez Gay, 2013: 73].¹⁹

Una vez que la lluvia cesó intentaron buscar formas para vaciar la cuenca, iniciaron búsquedas de desagües “secretos” pero todo de manera infructuosa, con el pasar de los días, los estragos de la lluvia seguían aumentando, las reservas de granos se perdieron, el pueblo enfermó a causa de beber agua contaminada [Pérez Gay, 2013].

Dos años después de la inundación, una cédula real le ordenó al virrey “mudar la ciudad a sitio mejor y más cercano”: Tacuba, Tacubaya, Coyoacán o San Agustín de las Cuevas. El cabildo discutió la idea y concluyó que era imposible abandonar a su suerte a la antigua soberana de los lagos. Se habían invertido en ella más de cincuenta millones de pesos: había veintidós conventos, veintidós templos, ocho hospitales, seis colegios, una catedral, dos parroquias, Casas Reales, un

¹⁹ El autor también hace referencia a un mascarón con rasgos felinos que pervive en la actualidad y se encuentra en la esquina que conforman las calles de Madero y Motolinía. “El mascarón se encuentra a más de dos metros de altura: según una leyenda narrada por Salvador Novo, aquella piedra fue empotrada en ese sitio en recuerdo del nivel que alcanzaron las aguas el día que se desató la tromba de San Mateo, la peor tragedia en la historia de la ciudad [Pérez Gay, 2013: 72].

arzobispado, una Universidad, un Santo Oficio, varias cárceles y otras obras públicas [Pérez Gay, 2013: 74-75].

Pese a la desgracia ocurrida, la ciudad y sus habitantes remontaron la experiencia, quedando consignada en la historia y también, como menciona el autor: “de ese modo nos quedamos atados para siempre al destino incierto de la Muy Noble y Muy Insigne y Muy Leal Ciudad de México. De esa forma se nos uncía a un futuro de inundaciones cíclicas, hundimientos continuos y desastres inevitables” [Pérez Gay, 2013: 75].

Continuando con el recorrido histórico, hacia mediados del siglo XVII, la Alameda se consolidaba como un lugar emblemático de la ciudad, “era un plus para los habitantes que deseaban instalarse cerca de ella por su belleza e igualmente por la proliferación de Iglesias. Así, crearon un importante barrio llamado de la Santa Veracruz”. La Alameda para esas fechas, continuaba siendo un lugar elitista, “además, aparece un elemento fundamental en el jardín y su contorno: el agua. Al norte de la Alameda se encontraba el gran acueducto de San Cosme [1620] que llevaba agua al centro de la ciudad” [Hernández Cordero, 2006: 73].

En el siglo XVII la Alameda tenía un cercado con puertas en la mitad de los lados, y algunas fuentes. Poco a poco se hizo un lugar frecuentado, y entonces desapareció el Quemadero, ensanchándose el paseo. En junio de 1730 contaba cuatro mil álamos y sauces, cinco fuentes, una circunferencia de mil ciento cuarenta y cuatro varas y catorce calles bien formadas y derechas. El virrey Conde de Revilla Gígedo, que extendió su mano protectora sobre todas las cosas, mejoró mucho la Alameda en su sembrado y distribución, mandó ponerle un enrejado de madera alrededor, y para estimular el trabajo a las clases pobres, se prohibió la entrada a toda persona rota, sucia, vestida de manta o frazada y descalza [Orozco y Berra, 1995: 63].

Con el ascenso de los Borbones a la corona española, reorganizaron el imperio a través de múltiples reformas. En este contexto, la ciudad de México y la Alameda no se rezagaron, esta última como bastión reflejante del progreso de la ciudad, que buscaba ser de abolengo. Las alamedas y los espacios públicos, además de proyectarse como espacios de ocio y recreación, fueron concebidos igualmente a modo de elementos embellecedores de las ciudades latinoamericanas, ejemplos son: México, Guatemala, Antigua y Lima [Hernández Cordero, 2006: 74].

Es importante enfatizar el lugar preponderante que va adquiriendo la Alameda como espacio significativo para la ciudad de México y para el país en general, en este sentido, podemos constatar la dimensión simbólica del espacio, en tanto, emblema de la ciudad, y cómo las transformaciones de la Alameda van realizándose de manera paralela a las políticas públicas de los gobiernos en turno, mismas que consolidan este espacio como representación y cristalización de los imaginarios urbanos de los habitantes de la ciudad.

La actuación reformista se focalizó en el orden y la seguridad, también fomentaron el cuidado de la salud en los espacios públicos. Al mismo tiempo, los cambios involucraron algunos imaginarios *contraurbanos* como el regreso a la naturaleza materializado en la Alameda²⁰. [...] En conjunción con las mejoras físicas, la Alameda adquirió mayor relevancia debido a que los virreyes fueron sus asiduos paseantes, elemento atrayente del resto de la población haciéndolo un hito urbano. [...] Por tal razón se decidió transformar la traza de la alameda, aumentaron las calzadas para carruajes y dividieron los jardines reservados a los peatones en avenidas pequeñas conectadas con las puertas. Incluso el mismo rey Felipe V dispuso la creación de un Alcalde de la Alameda [Hernández Cordero, 2006:74- 75].

2.1.3. Siglo XVIII. Las esculturas monumentales de la Alameda Central

Para inicios del siglo XVIII, “la Alameda es situada como escenario de la emergencia de castas y del incipiente surgimiento de un nuevo segmento social; se puede hablar de un espacio un poco más democrático en comparación con sus inicios, propicio para la *visibilidad* de la mixtura social” [Hernández Cordero, 2006: 75].

Fue uno de sus periodos más festivos, con festejos multitudinarios, tanto civiles como religiosos a los que muchas veces asistían el virrey y su esposa, y los altos funcionarios. En la fiesta de Carnestolendas o de carnaval, la multitud se arrojaba cascarnes de huevos llenos de agua teñida o perfumada, harina o papel pintado y desmenuzado, ocultando muchos el rostro con antifaces o máscaras, a pesar de las prohibiciones [Castro Morales, 2001].

Ya bien entrado el siglo XVIII, en la avenida San Francisco – ahora Juárez- situaron el convento de Corpus Christi [1724] para indias nobles, y el Hospicio de Pobres [1744] la institución de beneficencia pública más grande de la colonia. A la par se edificó el Tribunal de la Acordada que incluía una prisión pública [Hernández Cordero, 2006: 75].

El templo de Corpus Christi se erige en la actualidad como el único edificio virreinal de la Avenida Juárez. Sobre la historia de su edificación existen distintos relatos que dan cuenta de cómo el virrey Baltasar de Zúñiga ordenó su construcción. Cuenta un relato que:

[...] una tarde de 1718, al regresar de la procesión del día de Corpus, el virrey don Baltasar de Zúñiga sufrió un atentado: un joven militar lo despojó de su espadín e intentó atravesarlo de una estocada. El alférez de guardia, el caballerizo mayor y varios soldados detuvieron al atacante, e impidieron que el virrey fuera asesinado. [...] Cuenta la leyenda que en acción de gracias por haber salvado la vida cuando volvía de la procesión de Corpus, don Baltasar hizo construir un convento que se llamaría Corpus Christi [Pérez Gay, 2013: 101].

El arquitecto Pedro de Arrieta, quien también edificó La Profesa, el Templo de Santo Domingo y el Palacio de la Inquisición, fue el encargado de construir Corpus Christi, lugar destinado a

²⁰ Este tema va a ser retomado en el capítulo 3 de esta investigación, ya que varios testimonios de la gente entrevistada dan cuenta de cómo la Alameda es vista como un espacio natural enclavado en el centro de la ciudad, la noción de paseo, escape y tranquilidad, así como la evocación al ámbito rural por los árboles y jardines son constantes en el imaginario respecto del lugar en la actualidad.

albergar a las “indias cacicas”, las hijas de los principales señores indígenas, ya que, en ese entonces, sólo podían acceder como criadas en los conventos [Pérez Gay: 2013]. “Aunque la determinación del marqués causó revuelo en el virreinato [los jesuitas argumentaron que, por su ‘escasa razón’, las indias estaban incapacitadas para tomar los hábitos], las cuatro primeras fundadoras tomaron posesión del edificio el 13 de julio de 1724 [Pérez Gay, 2013: 103]²¹.

Este imaginario que clasifica y divide a los sujetos a partir del emplazamiento espacial, con su correlato simbólico, coincide con la mirada que existe en esa época también sobre el espacio, en donde lo cuadrulado, regular y rectilíneo se asocia con lo civilizado, mientras los barrios con trazo irregular se relacionan con los vicios y degradación de sus ocupantes. Esta idea hará que la ciudad de México tienda a una traza geométrica delineando cuadrículas y la creación de grandes avenidas [Hernández Cordero, 2006: 78].

Con esta idea, es cuando la Alameda es remodelada por primera vez, por orden del virrey Carlos Francisco de Croix, cuyos trabajos concluyeron en el periodo de Antonio María de Bucareli y Ursúa.

[...] En 1769 el marqués de Croix, por decisión unilateral extendió el paseo hasta las plazuelas de Santa Isabel y San Diego. La pequeña Alameda se convertiría en un rectángulo atravesado por avenidas diagonales y caminitos rectos aumentando la cantidad de fuentes. También fue encerrada con un muro de piedra [Hernández Cordero, 2006: 76].

Fue en ese tiempo cuando se duplicó el tamaño de la Alameda Central, para conservar el espacio que ocupa hasta ahora. Es importante mencionar que, en esos años, el clima en la Nueva España era de un creciente descontento entre los criollos y los españoles quienes habían sido desplazados para instrumentar las Reformas impulsadas por la casa Borbón, quien tenía el control del imperio español desde inicios del siglo XVIII, en aras de un mayor dominio en la Nueva España. Las reformas supusieron una reconfiguración de las élites en el poder, la expulsión de los jesuitas en 1767, las medidas para desarticular monopolios comerciales, asimismo, “se intentó ordenar, hermohear y mantener limpio el espacio público. Se expidieron ordenanzas para que los particulares sufragaran obras en su calle, por ejemplo,

²¹ Es importante la manera en cómo, parafraseando a Sennett, se van construyendo paralelamente, la carne y la piedra, ya que, a partir de este recorrido histórico queda de manifiesto cómo la zona de la Alameda Central sigue siendo un espacio que no fue pensado para indígenas, pero a través de las apropiaciones, ellos continúan asistiendo y reivindicando su derecho a la ciudad en esta zona en particular. También es necesario enfatizar la condición de servidumbre de los indígenas, particularmente el empleo de las mujeres como criadas y hoy como trabajadoras domésticas, ambos fenómenos se abordarán en los capítulos siguientes de esta investigación.

y se prohibió ensuciar” [Jiménez y Alcalá en Ruvalcaba, 2012]. De acuerdo con Jiménez, el mensaje implícito en esas acciones era: ‘Vamos a recordarles [a los habitantes de las colonias] quién es España y quiénes son ellos’ [Jiménez y Alcalá en Ruvalcaba, 2012].

Por otro lado, un elemento que se sumaba al desequilibrio de la Corona Española, es la guerra de independencia iniciado en 1775, en el país del norte, ahora Estados Unidos, que culminaría en 1883 y del cual se tenían noticias en la Nueva España por medio de la *Gazeta de México*.

A la Corona Española, explica Jiménez, le interesaba que los territorios del norte se independizaran de Inglaterra para poder, tal vez, anexarlos, pero también le preocupaba que Nueva España se contaminara de las ideas libertarias. De ahí que la publicación de la *Gazeta* se suspendiera por un tiempo, que al parecer coincide con la inauguración de las esculturas [en la Alameda Central] y que la publicación no lo registrase [Jiménez y Alcalá en Ruvalcaba, 2012].

Dadas las condiciones sociales y políticas de ese periodo, es muy interesante saber que los trabajos realizados en la Alameda Central tuvieran un trasfondo político insoslayable, práctica que continúa hasta nuestros días, en donde el espacio de la Alameda funge como un hito en la historia cotidiana de la ciudad. Esta construcción del poder hecho piedra y la necesidad de mostrarlo emplazado en edificaciones que den cuenta de él va a ser una constante que acompaña el espacio de la Alameda Central. Es así que, en el año de 1775, la Corona Española se tambaleaba y

Para enviar un mensaje político de firmeza, se instalaron en La Alameda —el espacio público “más netamente colonial” de la principal ciudad novohispana—, cinco esculturas de seres de la mitología clásica alusivas al poderío, la nobleza y la sapiencia de la familia real. Vino el derrumbe del Virreinato, y las piezas fueron retiradas. Aunque incompletas, cuatro de ellas, restauradas, se resguardan en el Museo del Templo Mayor. De 1775 a ca. 1826, las cinco fuentes que tenía La Alameda estuvieron decoradas con sendas esculturas de personajes mitológicos: Glauco en la central, y en las cuatro que la rodeaban, Arión, montado en un delfín; Hércules, sobre un toro y un león; Ganimedes, sobre un águila, y Tritón. Se trata del primer conjunto escultórico monumental que ostentara la Alameda Central. Si la factura y colocación de las piezas fue una demostración de poderío, su abandono y su posterior retiro simbolizaron el derrumbe de un orden político, social y estético, así como el surgimiento de una nación independiente, explica la arqueóloga María Teresa Jiménez, quien junto a su colega Enrique Alcalá halló las piezas el 6 de febrero de 2003, en el cruce de 16 de Septiembre y Gante [Jiménez y Alcalá en Ruvalcaba, 2012].

En este sentido es muy pertinente la pregunta que se hacen los arqueólogos Jiménez y Alcalá: ¿Por qué hacer un grupo escultórico monumental con tema grecolatino en un espacio público civil de una ciudad donde el tema dominante de la escultura pública era el religioso?

La adición, en 1770, de cuatro fuentes y la decoración, en 1775, con cinco esculturas grecolatinas de basalto, plantean Jiménez y Alcalá como una hipótesis, debió inscribirse en esa serie de mensajes políticos —éste sería permanente y “dirigido a la élite criolla y española”— sobre la supuesta fortaleza de la Corona. La elección de La Alameda respondería a su peculiar calidad simbólica: era “una creación netamente colonial, española. El Zócalo, no, [pues] tiene raíces prehispánicas, su origen es prehispánico”, explica Jiménez. No lo han comprobado, pero los arqueólogos creen que el proyecto fue encabezado por Joaquín Velázquez de León [1732-1786], un criollo erudito —humanista, geógrafo, matemático, astrónomo y astrólogo— a quien solían encargarle el diseño de arcos triunfales. Los arcos se hacían para celebrar la llegada de un virrey, el nacimiento de un príncipe, la coronación de un rey, etc., y se acostumbraba contar con un orador que explicaba los acontecimientos [Jiménez y Alcalá en Ruvalcaba, 2012].

Siguiendo con el recorrido histórico, para finales del siglo XVIII, la Alameda Central ya no se consideraba suficiente para alojar el ocio de los habitantes capitalinos, por tal motivo se construyó otro paseo en el mismo lado poniente de la ciudad, que sería inaugurado en el año de 1778.

El Paseo de Bucareli o el Nuevo paseo, *afuera* de la ciudad ofrecerían nuevamente el encuentro con la naturaleza. La Alameda pasó a ser considerada *dentro* de la ciudad, su condición periférica había cambiado. Dicho contexto reforzó su posición como una de las mejores zonas de la ciudad, la calle de Plateros [Hidalgo] y San Francisco [Juárez] se posicionaban como vías concurridas y de abolengo, razón suficiente para ser procuradas por la administración local. El jardín continuaba como sitio favorito de los paseos dominicales y urbanos, debido al efímero éxito del Paseo de Bucareli [Hernández Cordero, 2006: 80].

2.1.4. Siglo XIX. De movimientos sociales y paseos elegantes

Pese a los esfuerzos de la Corona Española por proveer de espacios de ocio y mostrar su languideciente poder, comenzó la guerra de Independencia y con ello, en 1821, al consumarse esta, las personas de la Ciudad de México, sin planearlo, se reunieron en la Alameda Central para celebrar el hecho. Un año después, cuando las tropas de Vicente Guerrero, en 1822, estuvieron en el parque “metían los caballos en las fuentes; de la de Glauco, ya de por sí deteriorada, desprendieron algunos elementos decorativos, por lo que es probable que las figuras humanas se hayan perdido durante este tipo de incursiones” [Jiménez y Alcalá en Ruvalcaba, 2012]. Asimismo, se cree que las esculturas grecolatinas instaladas en 1775, como se mencionó anteriormente, hayan sido removidas cerca de 1826, “cuando por decreto queda abolido todo lo que recuerde en poder de España” [Jiménez y Alcalá en Ruvalcaba, 2012].

La importancia del espacio en términos simbólicos quedaba manifiesta, además de los usos que la gente asidua iba concediéndole al lugar, a través de sus prácticas cotidianas, entre

las que sobresalía el paseo dominical dejando impregnadas sus lógicas en el parque hasta nuestros días, asimismo, el uso del tiempo libre como escenario de la distinción entre grupos también se va delineando de manera tajante en este espacio.

Posteriormente, durante la guerra de independencia, la Alameda sufrió de abandono los primeros años y luego la ocupación del Ejército Trigarante; los soldados se bañaban, lavaban la ropa y daban de beber a sus caballos en las fuentes y acequias. Tendían la ropa en los árboles y con muchos de ellos hicieron leña. Otras fuentes mencionan que la Alameda también fue escenario del arribo de las tropas norteamericanas en 1846, que acamparon allí y prácticamente destruyeron los jardines²².

Otro hecho histórico que aconteció en la Alameda Central, durante ese periodo, es la llamada firma del Acta de la Alameda, realizada el 13 de agosto de 1855 [Tapia, 2010]. El suceso tiene como antecedente la firma del Plan de Ayutla del 1º de marzo de 1854, en donde se desconocía el gobierno de Santa Anna, quien, en agosto mismo del siguiente año, ante la caída inminente de su dictadura, envió a su familia de avanzada a Veracruz, huyendo el 9 de agosto de 1855. Durante esos tiempos se vivieron “días sin gobierno”.

El 13 de agosto, es decir, cuatro días después de la salida de Santa Anna, por un lado, la guarnición de México, parte del ejército permanente, durante la madrugada emitió un plan de adhesión a Ayutla. Por otro lado, el pueblo de México, a mitad del día, se reunió en la Alameda de la capital para adherirse al plan sureño y pronunciar un Acta con sus propias peticiones [Tapia, 2010: 56].

Este hecho histórico si bien fue ampliamente difundido en la prensa de ese entonces, con el paso del tiempo fue diluyéndose e incluso llegó a omitirse en posteriores fuentes historiográficas. Sin embargo, se tiene conocimiento de él, gracias a los periódicos *El Ómnibus*, *El Monitor Republicano*, *El Siglo XIX*, entre otros de esa época. Respecto de los hechos

²² En este periodo también existe el relato sobre un hecho, que, si bien no es constatado por ninguna fuente historiográfica, pervive en el imaginario sobre la Alameda. Se trata del día en que Santa Anna llenó las fuentes de la Alameda con ponche para festejar y que todos los presentes saciaran su sed. Este hecho se encuentra referido a manera de anécdota entre los años de 1846 y 1847, periodo que coincide con la guerra contra Estados Unidos por el territorio de Texas y las intenciones expansionistas del país del norte, época en la que se sumaron distintas derrotas frente al ejército estadounidense. Por ello, como hipótesis, puede considerarse que el relato se nutre a partir de dos elementos importantes en el imaginario social. Uno, el festejo frente a las derrotas, además de tomar como sede el parque emblemático de la Ciudad de México, y por otro, los excesos cometidos por Santa Anna quien para esas fechas era repudiado por sus malos manejos y erráticas decisiones. El tema es que el relato persiste, incluso algunos entrevistados durante el trabajo de campo, como se verá más adelante, refieren al suceso como una gran anécdota del espacio.

acontecidos durante el 13 de agosto en la Alameda Central, la nota del periódico *El Ómnibus* en su edición del 15 de agosto de 1855, refiere:

El lunes a las once y media de la mañana [el pueblo] se comenzó a reunir pacíficamente en la glorieta grande de la Alameda, para proclamar el Plan de Ayutla, y firmar un acta [*sic.*] que contenía esa proclamación y la petición de las armas para formar la guardia nacional. A las dos de la tarde, el número de los ciudadanos había aumentado extraordinariamente, y se agolpaba a la mesa donde se estaba firmando la petición esperando [...] para emprender la marcha a la plaza de la Constitución. A las tres, ya era innumerable la multitud, la cual vitoreaba sin cesar al general Álvarez, a Comonfort, al general Vega, al plan de Ayutla y a la guardia nacional. La comisión [...] estuvo recibiendo firmas de los individuos de ese pueblo tantas veces vejado, y que si sabe sufrir, también sabe hacer justicia [Tapia, 2010: 109].

Este suceso del día 13 de agosto, para la historiadora Regina Tapia [2010], fue decisivo para los acontecimientos de los días posteriores, ya que la presencia de miles de personas que se dieron cita en la Alameda Central dejó en claro el hartazgo de la sociedad de esa época, así como la posibilidad de ejercer su derecho ciudadano al buscar la libertad.

La “multitud” de la Alameda, después de la firma del Acta, se dirigió a la casa de Rómulo Díaz de la Vega, vitoreándolo, y cuando los ciudadanos no lo encontraron ahí, se encaminaron al Palacio Nacional y después a las Casas Consistoriales donde, finalmente, Díaz de la Vega los recibió en la sala de cabildos. Dice *El Siglo XIX* que entraron “cuantos en ella cupieron, quedando llenas las otras salas, las escaleras y la plaza entera” [Tapia, 2010: 116].²³

Pese a los aires de renovada libertad, durante los años venideros se instaura el conocido Segundo Imperio, con el arribo de los franceses a México. En la década de los sesenta del siglo XIX, la llegada de Maximiliano y Carlota al país supuso también nuevas formas de regular y vivir el espacio, particularmente, la Ciudad de México seguía siendo transformada de acuerdo a los gustos e intereses de las élites de aquella época.

A la llegada de los emperadores, la ciudad de México, capital del nuevo Imperio, tenía una población que oscilaba entre los 200,000 o 220,000 habitantes, si tomamos en cuenta los suburbios que estaban ya conectados a la capital; por lo tanto, era la concentración más grande de todo el país, pues otras ciudades, como Guadalajara o Puebla, no llegaban a una población superior a 100,000 [Aguilar Ochoa, 2012: 109].

A pesar de la concentración de habitantes, la ciudad mantenía casi los mismos límites que cuarenta años atrás, una vez consumada la lucha de Independencia, por lo que la inminente

²³ Es interesante enfatizar la manera en cómo la protesta social va delineando itinerarios no sólo geográficos, sino también históricos y simbólicos como diría Cruces [1998], la similitud de recorridos con las protestas en la actualidad si bien surge a partir del emplazamiento físico de las casas de gobierno, también dialoga con protestas y luchas del pasado.

expansión de la ciudad era parte de un proceso urbano que vaticinaba la multiplicidad de cambios que habrían de desarrollarse durante los siglos venideros.

Los límites [de la ciudad, se establecían] al norte con los barrios de La lagunilla y Tepito, y la garita de Peralvillo; al sur con la garita de San Antonio Abad y la calzada de la Piedad [en donde ahora estaría el Viaducto Miguel Alemán y Tlalpan]; al oeste el Paseo de Bucareli y la Ciudadela, y al este con el barrio de San Lázaro y la garita del mismo nombre. Sin embargo, era un hecho que la ciudad empezaba a crecer por todos estos límites y, por una extraña circunstancia, que rige la historia de la casi todas las urbes modernas, el crecimiento de las zonas elegantes se realizaba en México, al igual que en Londres y París, en dirección hacia el oeste. Era hacia el convento de San Fernando, la calle de puente de Alvarado o los barrios arbolados de San Cosme, y Santa María la Rivera, donde algunos fraccionadores habían delimitado nuevos barrios, además que empezaban a construirse algunos palacetes o casas modernas, junto a las que ya existían como el Palacio de Buenavista, regalado ahora al mariscal Bazaine [hoy Museo de San Carlos]. También era hacia esta zona donde se habían creado sitios de recreo como el amplio parque conocido como El Tívoli del Eliseo [hoy esquina de Puente de Alvarado e Insurgentes] con restaurantes, sala de boliches, cascadas y quioscos de diversos tamaños. Muy cerca se encontraba la llamada Alberca Pane [Reforma y Avenida Morelos], que atraía multitud de personas, sobre todo en época de calor o en el día de San Juan [Aguilar Ochoa, 2012: 109].

La ciudad se va transformando creando un correlato entre las clases sociales y su emplazamiento físico, si bien, es el área del centro de la ciudad la que alberga más atracciones para ser erigida como la zona preferida por las clases altas, tampoco se cancela el poblamiento de otras zonas que también van a ser elegidas por las élites. La vida se regía entonces por la cercanía a lugares comerciales y de ocio, cuestión importante que entrará en tensión durante los siglos XX y XXI ya que el emplazamiento de las zonas residenciales tenderá a acercarse a la vorágine de los centros urbanos o alejarse de ellos lo más posible.

No obstante, la mayoría de los ricos mexicanos vivían en el centro de la ciudad, en las calles más cercanas al zócalo como la de Plateros y San Francisco [Madero], Alcaicería [Palma], La Cadena y Capuchinas [Venustiano Carranza], Chavarría [Donceles y Justo Sierra], Tacuba, o incluso a las calles aledañas a la Alameda central, como las calles del Calvario [Av. Juárez] o la Santa Veracruz [Av. Hidalgo]. Las mansiones por tanto estaban dispersas y bien podemos decir que no existía un barrio exclusivo para los ricos, como sucederá después en el Porfiriato con las colonias Juárez o Roma; o como sucedía entonces en Londres con los barrios de Belgravia o Mayfair, que concentraban a la aristocracia, explicable por lo grande de la metrópoli con más de 2 millones de habitantes. En la ciudad de México con una concentración más pequeña, la buena ubicación la señalaban la cercanía al comercio del lujo, las plazas más importantes o incluso los conventos más destacados de la ciudad como el de San Francisco o el de las Capuchinas en la calle del mismo nombre, pero desde luego no era una regla [Aguilar Ochoa, 2012: 110].

Arturo Aguilar [2012] en el artículo “La vida elegante en la capital imperial 1864 – 1867” hace un interesante y minucioso recorrido por la vida cotidiana de las élites del siglo XIX y la influencia de la llegada de Maximiliano y Carlota en las actividades, espacios y la moda que los

mexicanos y sobre todo las mexicanas querían emular en ese entonces. Dentro de las actividades cotidianas de las clases altas, Aguilar refiere que una vez tomado un “desayuno ligero”,

[...] cada quien decidía sobre las diferentes actividades, ya sea que se asista a la Alameda Central, en donde una banda de música compuesta de soldados franceses tocaba de las 8 a las 10 de la mañana de ciertos días, y en otros una banda de soldados austriacos [Aguilar Ochoa, 2012: 116].

A pesar de que la Alameda Central era un referente para las actividades cotidianas, no era el lugar predilecto de las clases altas, debido a la presencia de otras clases sociales en el lugar, además, la influencia de los gustos de la emperatriz también incidía en las elecciones de los habitantes de la ciudad.

Carlota tenía especial predilección por el Bosque de Chapultepec, mientras la Alameda le parecía de mal gusto. Tratando de mejorarla y adecuarla a los principios europeos de todo buen paseo público se esmeró en darle algunos retoques, insistió en la desecación de la acequia limítrofe. [...] El aporte más significativo de Maximiliano para la ciudad fue la construcción de otro paseo prolongado, también hacia el poniente. Partía del Palacio de Chapultepec hasta el Caballito, para de allí encaminarse al Palacio Nacional, fue conocido como Paseo de la Emperatriz, vino a tomar el lugar del paseo de Bucareli que se encontraba en estado de abandono [Hernández Cordero, 2006: 81].

El efímero imperio daba fin, con el fusilamiento de Maximiliano el 19 de junio de 1867, y una Carlota que le sobreviviría sesenta años, quien a pesar de la riqueza y la elegancia moriría confinada en un castillo en Bélgica, afectada de sus facultades mentales en 1927. Sin embargo, “[...] la gran influencia que dejó la Intervención Francesa y el Segundo Imperio en la vida cotidiana de la alta sociedad será importante y su impacto como oleadas en el tiempo llegará hasta el porfiriato y pocos serán conscientes de esto” [Aguilar Ochoa, 2012: 127].

Las huestes encabezadas por Benito Juárez vencían, y nuevamente el espacio de la Alameda Central también fue testigo de la entrada triunfal de Benito Juárez a la Ciudad de México, el 15 de julio de 1867, por la avenida que ahora lleva su nombre. Esa misma noche, su llegada se celebró con un banquete popular en la Alameda [Castro Morales, 2001].

En el curso del siglo XIX llegaron a la Alameda la iluminación eléctrica, el riego, las bancas de fierro y las esculturas de las fuentes de Mercurio, Neptuno, Venus y las Ninfas que se ubicaron en las glorietas. También los circos, los juegos, el teatro, los conciertos, la venta de juguetes y el tren infantil que circulaban por las cuatro calzadas exteriores [Castro Morales, 2001].

Si bien las primeras luces públicas llegaron a la ciudad en 1857, año en que Ignacio Comonfort las inauguraba en las calles de Plateros y San Francisco, es en 1872 cuando

[...] los habitantes de la Ciudad de México asistieron a la inauguración del alumbrado de gas en la Alameda Central; la perplejidad de esa mirada descubrió, en 1876, cuatro grandes candelabros de bronce que le quitaron al zócalo el aspecto lóbrego de sus noches. México salía de las tinieblas, al menos en un sentido figurado, cuarenta años después de que las grandes ciudades se iluminaban: la luz de gas llegó a Londres en 1807, a Baltimore en 1816, a París en 1819, a Berlín en 1816 [Pérez Gay, 2013: 94 - 95]²⁴.

Las farolas encendidas de la Alameda Central aluzaban quedamente, la llegada de un nuevo siglo, el lugar había sobrevivido ya 300 años y seguía enarbolándose [en los dos sentidos del término] como el paseo emblemático de la Ciudad de México y lugar de disputa política y social para los distintos grupos habitantes de la urbe.



Fotografía 1. "Alameda a finales del siglo XIX". Fotografía estereoscópica [comoeneltianguis.com.mx]

2.1.5. Siglo XX. Las vertiginosas transformaciones de la Ciudad de México

Durante el régimen de Porfirio Díaz la transformación de la ciudad de México fue evidente, el gusto del gobernante, y su contagio a la sociedad aristocrática, por lo francés dejó su huella no

²⁴ Sobre el tema de la luz en Ciudad de México, también pueden consultarse los trabajos de Carranza [1984] y Briseño [2008], entre otros.

sólo en la Alameda, sino también en el Paseo de la Reforma y el Ángel de la Independencia. La ciudad crecía y su población aumenta a más del doble: pasa de 200, 000 a 470, 000 habitantes, mientras la superficie es quintuplicada [Hernández Cordero, 2006: 81-82]. La Alameda continúa siendo utilizada como escaparate de la sociedad porfiriana, quienes no escatiman recursos para la puesta en escena durante los paseos por el lugar.

Cuenta Ciro B. Ceballos que durante el porfirismo triunfante paseaban por el parque con sus levitones largos, “ni muy limpios ni muy nuevos”, Manuel Gutiérrez Nájera, Ignacio Ramírez, Guillermo Prieto, Ignacio Manuel Altamirano, José María Iglesias. El jardín central se había vuelto un lugar de reunión, un escenario.

Aún es posible imaginar a Amado Nervo caminando con María durante el atardecer. Frente a la fuente, Nervo le presentó a los escritores de la *Revista Moderna* a un hombre de estatura baja y cara de ratón: Ángel del Campo, *Micrós*. Al cruzar la calle, los personajes del parque se adentraban en el bar La América, donde pasaban la noche y el tiempo hasta convertirse en fantasmas de una época desaparecida [Pérez Gay, 2013: 117].

En esas fechas, la zona misma cambiaba su rostro, ya que Porfirio Díaz trazaba la nueva ciudad y el área entera se transformaba. En 1901 Díaz hizo demoler el Teatro Nacional para prolongar la avenida Cinco de Mayo²⁵ del zócalo a la Alameda y posteriormente sustituir el derruido teatro por uno nuevo: el Palacio de Bellas Artes.

[...] una de las razones que esgrimieron los arquitectos porfirianos para derribar el Teatro Nacional: no existen ciudades modernas sin grandes avenidas. Los franceses le llamaron “embellecimiento estratégico”, llevado a cabo por el Barón Haussmann en el París del siglo XIX, el hombre a quien Napoleón encargó las grandes reformas de la ciudad de París. [...] Haussmann se llamaba a sí mismo “Artista Demoledor”: destruyó el París viejo y construyó el nuevo.

[...] “El ideal urbanístico de Haussmann”, escribió Walter Benjamin “eran las vistas en perspectiva a través de largas series de calles. La verdadera finalidad de los trabajos haussmannianos era asegurar la ciudad contra la guerra civil. Quería imposibilitar cualquier levantamiento de barricadas en París [...]”

El ancho de las calles volvería imposible ese instrumento de rebelión”. Por estas razones, los contemporáneos de Haussmann bautizaron la empresa como “*l’embellissement strategique*” [Pérez Gay, 2013: 124].

En 1903 el arquitecto Adamo Boari, quien se encontraba realizando la construcción del Palacio Postal [terminado en 1907], también fue el encargado de comenzar los trabajos de

²⁵ Según Pérez Gay, la calle Cinco de Mayo surgió en 1861, “cuando la Reforma suprimió las corporaciones religiosas y los muros de los conventos fueron deshechos a golpes de marro” [Pérez Gay, 2013: 89]. En 1862 cuando ocurre la derrota de los franceses en la Batalla de Puebla, el ayuntamiento acordó conmemorar el hecho y mandó colocar en aquella calle una placa que decía: “Calle del Cinco de Mayo”. Seis años después, “El cinco de mayo de 1868 se conmemoró en esa calle, por primera vez, el triunfo de las armas mexicanas, y a partir de entonces se procuró embellecerla” [Pérez Gay, 2013: 90].

realización del Palacio de Bellas Artes, el cual sería inaugurado hasta treinta años después en 1934. Como consecuencia de las demoliciones para construir el nuevo teatro nacional, quedó un baldío en la esquina que forman en la actualidad, Eje Central Lázaro Cárdenas y Madero, dicho terreno sería adquirido por la compañía de seguros Latinoamericana, fundada en 1906, lugar que medio siglo después albergaría a la famosa Torre Latinoamericana.

Con el paso del tiempo y el desgaste de la dictadura, incluso de un atentado contra el autócrata en la Alameda [1897], esta tuvo un carácter más abierto. Parece contradictorio, pero fue en este periodo cuando se apropiaron de la Alameda las clases medias y algunos desposeídos. Mujeres y niños se hacían del espacio patentando la *liberalización de las costumbres*; todo tipo de espectáculos albergaba el jardín, instalaban desde carpas hasta circos, pasando por juegos mecánicos. [...] El perímetro de la Alameda continuaba cambiando, el régimen tenía gusto por la monumentalidad de la obra pública, estirpe del progreso materializado. La gran muestra es el Palacio de Bellas Artes diseñado por Adamo Boari en 1903, el arquitecto pretendió fusionar el teatro y la Alameda para reabrir el paseo a los carruajes motorizados cada vez más en la ciudad [Hernández Cordero, 2006: 83].

Años más tarde, pasando la Alameda Central, sobre la ya ahora Avenida Juárez, también veía a la luz, el edificio del emblemático Hotel Regis [ahora extinto], construido de 1908 a 1910, inauguraba sus puertas como sede del periódico *El Imparcial*.

El edificio, situado a un costado de la Alameda Central, se construyó para albergar el periódico *El Imparcial*, de Rafael Reyes Spíndola, quien tras sufrir problemas económicos lo vendió. Para 1914, Rodolfo Montes adquirió la propiedad con el nombre de Hotel Regis, que sobrevivió hasta 1985. Hacia 1944 pasó a manos de Anacarsis Carcho Peralta Díaz Ceballos. Desde entonces, recuerda Sergio Peralta, lo empieza a modificar, lo transforma; ahí nace El Capri, el restaurante Paolo, y la taberna El Greco y estableció una de las primeras fuentes de sodas que hubo en México [Reyes, *La Jornada*, 2015].

También en ese mismo año, la Alameda Central vuelve a tener todos los reflectores de la ciudad, ya que “en 1910 el Hemiciclo a Juárez fue solemnemente inaugurado por el presidente Díaz, pronunciando entonces el hermoso discurso don Justo Sierra, llamado Maestro de América” [Pasquel, 1980: 38]. A un siglo de la lucha de Independencia, vuelve a estallar el descontento social y sobrevienen los años de la Revolución Mexicana, por lo que algunas obras iniciadas por Porfirio Díaz fueron suspendidas y retomadas hasta décadas después. El arquitecto Adamo Boari regresa a Europa en 1916 y la realización del Palacio de Bellas Artes se suspende. Pasados los tiempos revolucionarios y con la llegada de distintos presidentes al poder, es hasta 1930 bajo la presidencia de Pascual Ortiz Rubio que el arquitecto Federico E. Mariscal es designado para la conclusión del proyecto.

[...] sin embargo, no es sino hasta 1932, con el apoyo del secretario de Hacienda, Alberto J. Pani, que la obra fue revitalizada con las instrucciones precisas de concebir un edificio "asiento de una institución nacional de carácter artístico", que albergara varios museos, de ahí que por primera vez en 30 años se cambiara el nombre del edificio, de Teatro Nacional al de Palacio de Bellas Artes. Debido a la fuerte inversión que se requería para acabar el recinto, éste debía responder a una necesidad social y ser de utilidad pública. Así, el Palacio de Bellas Artes fue concluido por el arquitecto Mariscal el 10 de marzo de 1934 [<http://www.palacio.bellasartes.gob.mx>, 2010].

Así, el 29 de septiembre de 1934 con el presidente Abelardo Rodríguez en el gobierno, el Palacio de Bellas Artes se inauguró ante la reticencia del pueblo mexicano, en tanto lo calificaban como un "derroche suntuario" y acusaban la posibilidad de que el lugar sirviera sólo para las clases pudientes, a lo que los gobernantes y administrativos del recién estrenado Palacio se negaron y comprometieron para que el Palacio llegará a ser la casa de las "masas populares"²⁶.

El perímetro de la Alameda fue revalorizado con la culminación del Palacio de Bellas Artes, este se complementó con las construcciones verticales propias de la modernidad; edificaciones representantes de un nuevo modelo socio-espacial y económico a escala global y nacional. La Torre Latinoamericana fue la estirpe del nuevo modelo social; un poco antes se construyó el edificio de la Nacional Provincial –primer rascacielos, erigido en 1934-, el Banco de México [1938] y la Torre de la Lotería [1942], un poco más alejado el monumento a la Revolución [1938] [Hernández Cordero, 2006: 87].

El Palacio de Bellas Artes desde Avenida Juárez, hacia 1940. A la izquierda se aprecia la pérgola de la Alameda, que originalmente formaría parte de un gran jardín diseñado por Adamo Boari. Uno de los kioscos se destinó a exposiciones de pintura y escultura, y el kiosco sur, a partir de 1939, albergó a la llamada Librería de Cristal, nombrada así por su primer director Rafael Giménez Siles, que para acondicionarla se inspiró en el Palacio de Cristal del Parque del Retiro en Madrid [Pérez Gay, 2013]. Esta pérgola inaugurada en 1934, también fue diseñada por Adamo Boari, pero no alcanzó a concluirse, la obra fue terminada y modificada por el arquitecto Federico Mariscal. Finalmente, la pérgola sería demolida en 1973 [Castro Morales, 2001].

²⁶ Es importante enfatizar la manera en cómo, si bien actualmente en el Palacio de Bellas Artes se pueden encontrar distintas actividades gratuitas o a costos muy bajos, la tendencia es que el espacio está caracterizado por tener un halo de "alta cultura" que hace que desaparezca del imaginario de las clases populares como lugar de recreación, como se verá más adelante. Los jardines frente al Palacio de Bellas Artes pueden ser un punto de encuentro para jóvenes y paseantes de la Alameda Central, pero la entrada misma del lugar se convierte en una frontera simbólica que muchos ni siquiera piensan en atravesar.



Fotografía 2. “La Alameda Central”, 1940 [Archivo fotográfico Carlos Villasana]

Durante la década de los cuarenta, la avenida Juárez recibió otro famoso edificio, el Hotel del Prado, cuya construcción inició en 1946, a la par del gobierno del presidente Miguel Alemán Valdés, y sería inaugurado 1º de junio de 1948.

Cuando el gobierno de Miguel Alemán terminó la autopista México-Laredo, el empresario hotelero Luis Osio y Torres Rivas comprendió que la Ciudad de México había quedado *conectada con los Estados Unidos de un modo distinto*²⁷. Supo que el ferrocarril iba a perder el monopolio que explotaba desde el Porfiriato y que empezaba una nueva forma de turismo: el turismo automovilístico. De ese modo ideó la construcción de un hotel que ofreciera lo que no existía en ningún otro: un amplio estacionamiento [Pérez Gay, 2013: 136].

Con esta idea como supuesto, se inician los trabajos de construcción del hotel, que contemplaba un sistema de torres y escalinatas que poco tiempo después de inaugurado le

²⁷ El subrayado es mío. Esta mirada respecto de la conexión con Estados Unidos y la modernización supuesta del país, va a ser característica de la época, y ya en la década de los cincuenta, el llamado *american way of life* va a permear el imaginario de los mexicanos de ese entonces. Un ejemplo de ello es el polémico libro de Lewis [1959], *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, en el que, particularmente el caso de la Familia Castro retrata la convergencia de distintos procesos de la época, empresarios que prosperan después de la revolución, con escaso capital cultural y recién llegados a la zona de Polanco, por los recursos económicos obtenidos, quienes en su vida cotidiana miran hacia el país del norte intentando emular aquella forma de vida en el día a día.

haría sombra al que hasta entonces había sido el habitante más ilustre de la Avenida Juárez: el Hotel Regis.

El hotel Regis reunió en la fuente de sodas a actores como Jorge Negrete, Antonio Badú y Rubén Rojo; al compositor de tango Mariano Mores; a intelectuales y muchas personas de la época y muchísimas historias. Los baños de vapor del Regis fueron súper conocidos por famosos quienes llegaban. Todos los políticos, toreros; ahí se cerraron diputaciones, senadurías. Arreglos políticos y económicos. Muchísimas personas tomaban el Regis como oficina o extensión de su casa [...]. La época de esplendor del Regis ocurrió a la par del de la ciudad de México. Estaba en el corazón y eso le permitió vivir una serie de acontecimientos: desfiles revolucionarios, manifestaciones de todo tipo, quizás algunas similares a las que vivimos ahora [Reyes, 2015].

De esta manera, ambas construcciones aledañas a la Alameda Central, se erigían como símbolos de distintas épocas, el Hotel Regis quedaba como el predilecto de la era posrevolucionaria en la ciudad y si bien compartiría con el Hotel del Prado las glorias de las décadas de los cuarenta y de los cincuenta, lo cierto es que el Hotel de Prado se convertiría en emblema del periodo de la “Modernización” en la capital del país. Pese a estos emblemas, la realidad misma se encargaba de recordar que aquella “modernización”, se alojaba más como deseo y promesa en la mente de la clase política y empresarial que en la vida diaria de los habitantes no sólo de la capital, sino del país entero.

La verdadera fama del Hotel de Prado comenzó, sin embargo, cuatro días después de su inauguración, el 5 de junio de 1948, exactamente a las 19:15. En la ciudad corría toda clase de rumores desde que el arzobispo Luis María Martínez se había negado a bendecir el hotel, en protesta por la frase “Dios no existe”, que Diego Rivera había pintado en un extremo del “Sueño de una tarde dominical en la Alameda Central” [mural que albergaba el hotel en el salón Versalles]. Poco antes de las siete, un grupo de damas católicas, “de la buena sociedad capitalina”, ingresó en el Salón Versalles y se colocó en sitios estratégicos. Minutos después, repartidos en grupos de diez, irrumpieron varios estudiantes de ingeniería que derribaron al detective del hotel y rasparon la frase de Diego con cuchillos recogidos en las propias mesas. Las damas los incitaban con gritos: “¡Adelante, por la religión!” y “¡Lo que buscan está debajo de Juárez!, ¡ráspenlo!”.

A esa hora, los pintores Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros y Juan O’Gorman, acompañaban a Fernando Gamboa en una cena servida en su honor en la Fonda Santa Anita. Cuando supieron lo que estaba sucediendo, Siqueiros lanzó una arenga en defensa del arte y la libertad de expresión. Los ánimos se incendiaron. Setenta artistas salieron de la fonda y marcharon al Del Prado. La entrada de Siqueiros fue teatral: “¡Se ha cometido una infamia!”, gritó. Diego Rivera subió a una mesa y repintó la frase con crayón [“Otro alarde de ateísmo”, dirían los diarios]. Ante la amenaza de un mural que podía poner a la ciudad en llamas, Luis Osio y Torres Rivas, el dueño del hotel, decidió tapiar el comedor para sustraer la obra de la vista del público. El histórico mural quedó oculto durante nueve años [Pérez Gay, 2013: 139-140].

Los años cincuenta fueron también época de cambio en la Ciudad de México, las incipientes oleadas de migrantes empiezan a transformar al entonces, Distrito Federal, la promesa del

Estado benefactor no se cumple para la gran mayoría de los mexicanos, por lo que miles de migrantes empiezan a llegar a la ciudad de México.

En la segunda mitad del siglo XX se consolidó la salida de las élites del centro, generando el arribo de desposeídos, inmigrantes internos e indígenas, que se adueñaron de la Alameda. Esto le imprimió un tinte popular dejando su esencia hidalga y aristocrática [Hernández Cordero, 2006: 88].

En la esquina formada por las calles de Madero y Eje Central, en 1948 inician los trabajos de construcción, encabezados por el ingeniero Adolfo Zeevaert y los arquitectos Augusto H. Álvarez y Manuel de la Colina, para realizar el edificio más alto de la Ciudad de México de esa época: La Torre Latinoamericana.

La Torre se inauguró en 1956, en la nueva ciudad ruizcortinista y bajo el mando del entonces regente de la ciudad: Ernesto P. Uruchurtu. Los que nacimos en la parte alta de los años cincuenta crecimos oyendo la letanía de que *a la Torre Latinoamericana nunca la derrumbaría un sismo*²⁸. [...] el sistema de rieles de la Torre la vuelve un portento de equilibrio y fortaleza. [...] Una oficina en la Torre Latinoamericana era sinónimo de éxito y prestigio [Pérez Gay, 2013: 46-49].

Los hechos demostrarían que efectivamente la construcción de la Torre la hacía invulnerable a los temblores, ya que el edificio pervive en la actualidad, cincuenta años después de su inauguración, ha sobrevivido a los sismos más intensos que ha sufrido la capital. En esa época, a tan sólo un año de su inauguración:

La madrugada del domingo 28 de julio de 1957, exactamente a las 2:44am, los habitantes de la Ciudad de México despertarían sorprendidos y presurosos por un temblor de 7.7 grados en la escala de Richter, cuyo epicentro en esa ocasión se ubicó en Acapulco, Guerrero, con el resultado de 700 personas muertas y 2,500 heridas. Un año antes, en el ánimo de modernidad de aquella época, se había levantado el primer rascacielos del país: la Torre Latinoamericana, diseñada por el arquitecto Augusto H. Álvarez [44 pisos y 188 metros de altura incluyendo la antena], así que los días posteriores, en los medios y círculos especializados, se procuraba saber *“si era peligroso crecer hacia arriba”*.

Aquel movimiento telúrico llegó a conocerse como *“El temblor del ángel”*, porque también cayó al suelo la emblemática figura de la *Victoria Alada* que coronaba la Columna de la Independencia [...]. El ángel tuvo que ser reconstruido a lo largo de un año por un grupo de técnicos, bajo la dirección del escultor José María Fernández Urbina, así que la columna permaneció sin su colosal complemento hasta el 16 de septiembre de 1958, cuando fue reinaugurada [Montero, 2012].

Terminaba la década de los cincuenta, los sesenta llegaban y sin duda un periodo de transformación a nivel mundial, marcaría a esta última década como periodo de luchas y

²⁸ Subrayado mío.

movimientos sociales. Las marchas se sucedían año con año, mientras la Alameda Central acompañaba los pasos de los inconformes, siendo parte del trayecto de las protestas en su camino hacia el zócalo de la Ciudad de México. Además, el Hemiciclo a Juárez sigue siendo un hito para los manifestantes, quienes a través de distintos actos simbólicos van consolidando ese espacio en particular de la Alameda Central como escenario y actor de las actividades políticas y sociales que ahí desarrollan.

El 26 de julio de 1968, miles de estudiantes participaron en dos marchas autorizadas [en ese entonces se tenía que solicitar permiso al gobierno]. Pero fueron reprimidos por los granaderos con bombas de gas lacrimógeno y toletazos cuando intentaron llegar al Zócalo. La violencia se extendió desde la zona aledaña a la Alameda Central hasta las inmediaciones del Palacio Nacional.

[...] Por su parte, la Central Nacional de Estudiantes Democráticos [CNED] organizó una marcha de Salto del Agua al Hemiciclo a Juárez, donde se realizó un mitin para conmemorar el 15 aniversario del asalto al cuartel Moncada, que daría inicio a la revolución cubana [Castillo, 2008].

La respuesta histórica del gobierno ante estos actos fue la represión y ya desde el trágico año de 1968, la zona de la Alameda Central y el Centro Histórico continuarían presenciando múltiples actos violentos encabezados por los cuerpos represivos del Estado en contra de los manifestantes e inconformes.

Datos de aquella época, recogidos por la agencia de noticias Afp, refieren que el enfrentamiento entre estudiantes y policías dejó un saldo de “500 personas heridas”, entre ellas varios uniformados, incluidos el subjefe de la policía preventiva, coronel Raúl Mendiola Cerecero, y el jefe del Servicio Secreto [SS], Raúl Estrada. Hubo dos momentos en que se extendió la violencia, el más grave se inició al filo de las ocho de la noche en la calle Madero, de San Juan de Letrán [hoy Eje Central Lázaro Cárdenas] a Palma, y se extendió hasta Balderas, pero hubo otros puntos donde los granaderos atacaron a los estudiantes en el centro de la capital. A las ocho de la noche, los que se habían quedado en el Hemiciclo a Juárez, junto con los que habían logrado huir de la zona de Madero, entre Palma y San Juan de Letrán, son nuevamente agredidos: “llegan los granaderos a disolver a los manifestantes”.

[...] El *libro blanco* del 68 elaborado por la PGR refiere que “las columnas se replegaron nuevamente hacia la Alameda, no sin que varios provocadores subieran a las azoteas de los edificios vecinos arrojando proyectiles desde la altura, y logrando así que el encuentro entre policías y manifestantes se generalizara. “Los grupos de choque causaron destrozos a varios aparadores de casas comerciales, a teléfonos públicos y a las alcantarillas, cometiendo además valiosos robos”. Los informes oficiales señalan que los granaderos habían actuado “enérgicamente”, y una vez que “despejaron las calles” del centro de la ciudad, desde avenida Juárez hasta Argentina, “dejaron guardias en lugares estratégicos”. Los estudiantes colocaron barricadas. El conflicto se había iniciado [Castillo, 2008].²⁹

²⁹ En la actualidad el trayecto de las marchas sigue siendo el mismo, llama la atención que el proceder del Estado frente a las manifestaciones siga reiterándose, en una especie de “*deja vú*” macabro, la nota referida bien podría ser sobre la marcha en conmemoración del 2 de octubre en la actualidad. Para muchos asistentes a las marchas, es sabido que el lugar en donde el Estado intenta reprimirlas, es en la esquina de Avenida Juárez y Eje Central, lugar en donde “hacen la pinza” con granaderos situados sobre Avenida Juárez, así como frente al Banco de México sobre Eje Central y rodeando el

Eran aciagos años para el país y toda América Latina, la llamada “guerra sucia” y las dictaduras causaban estragos en las poblaciones de los países del continente. En ese sentido hay que enfatizar la centralidad emblemática de plazas y parques, que otrora habían sido pensados sólo como espacios lúdicos y de recreación, empezaban a ser tomados como espacios de denuncia y terca memoria. Las madres de la Plaza de Mayo en Argentina con sus rondas y pañoletas blancas ante la búsqueda incesante de sus hijos y nietos marcarían ese lugar y se lo arrebatarían al poder para desde ahí denunciar la atrocidad de los excesos de los gobernantes que en vano intentaban reprimir y contener los actos simbólicos en el, cada vez más disputado, espacio público.

En el caso de México, después de la matanza de Tlatelolco el 2 de octubre de 1968 y años más tarde con el llamado “Halconazo” del 10 de junio de 1971, las calles se iban tiñendo de esa memoria y se oponían a la dimensión meramente instrumental y económica que los gobiernos federal y local de ese entonces ya intentaban imponer en la zona de la Alameda Central, por lo que vuelve a ser transformada durante el año de 1972.

Por su amplio valor y trascendencia histórico-social, la Alameda Central de la ciudad de México es probablemente uno de los casos más polémicos en el campo de la restauración: su larga permanencia y las diferentes alteraciones que ha experimentado con el paso del tiempo le otorgan un valor incalculable a su estructura como jardín histórico. [...] Sin embargo, sólo hasta principios del siglo pasado se aprecia un cambio en su estructura original, estableciéndose cascadas artificiales y andadores curvos que marcaban la influencia naturalista de la época. Estas modificaciones son una prueba del desarrollo histórico del patrimonio: su último trazado orgánico mostraba la influencia europea de la época —un etapa representativa que debió haberse conservado—: sin embargo, en 1972 el arquitecto Eliseo Arredondo³⁰ realiza la penúltima intervención: en ella se reintegra el trazo original, se coloca nuevo mobiliario y se repavimentan los andadores [Ortiz Equihua, 2015: 216].

Palacio de Bellas Artes. Asimismo las fotografías recientes del movimiento magisterial intentando llegar al zócalo en julio de 2016 y las filas y filas de granaderos con sus escudos impidiéndoles el paso frente a la Alameda, cerca de Bellas Artes, se han vuelto representativas de la respuesta local y federal ante las movilizaciones sociales, así como el reclamo al libre tránsito y el cuestionamiento al jefe de gobierno de la ciudad, Miguel Ángel Mancera, por impedir el paso de las marchas y privilegiar en cambio, el uso de lugares emblemáticos de la capital para fines políticos y comerciales.

³⁰ “Eliseo Arredondo González ha participado como pocos en la apertura del campo de trabajo de la arquitectura de paisaje en México. Fue alumno de Carlos Contreras, quien reconoció sus habilidades en el diseño de espacios abiertos y lo impulsó a estudiar un posgrado en Paisaje en 1963 en la *École Nationale D'Horticulture et Paysage* en Versailles, Francia. Conoció entonces a Sylvia Crowe, destacada arquitecta paisajista británica y miembro de la *International Federation of Landscape Architects* [IFLA], fundada en 1948, quien lo animó a afiliarse y participar en la misma. A su regreso empezó su trabajo profesional en 1968 como jefe de Paisaje de la Secretaría de Obras Públicas del Distrito Federal y se incorporó a la IFLA como delegado individual por México con el compromiso de impulsar la creación de la asociación mexicana. En 1972 fundó con Carlos Contreras, Alfonso Muray y Mario Schjetnan, la Sociedad de Arquitectos Paisajistas de México [SAPM]. Luis Barragán fue invitado como presidente honorario vitalicio de dicha Sociedad” [Larrucea, 2010]. Es importante mencionar que la SAPM cuestionará en 2012 la obra de remodelación de la Alameda Central como se revisará en las siguientes páginas.

Pasada la administración de Luis Echeverría, llega a la presidencia de México, José López Portillo [1976 – 1982], con la llegada de la década de los ochenta comienza el asedio a la zona del Centro Histórico vista como una fuente de ingresos que no había sido suficientemente explotada.

Por lo que, con fundamento en la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, el 11 de abril de 1980 se publica en el Diario Oficial de la Federación el decreto por el que se declara una Zona de Monumentos Históricos denominada "Centro Histórico de la Ciudad de México", abarcando una superficie de 9.1 kilómetros cuadrados. Con el mejoramiento de la cartografía de la ciudad y de los sistemas de medición dicha superficie abarca 10.2 kilómetros cuadrados. La declaratoria define dos perímetros de protección para el Centro Histórico, el Perímetro A corresponde a la ciudad desde su fundación hasta 1830; el Perímetro B corresponde a las primeras expansiones de la ciudad entre 1830 y 1900 aproximadamente [Gaceta Oficial del Distrito Federal, 2011].

De esta forma, el sitio quedó sujeto a un marco regulatorio enfocado a la conservación de los elementos arquitectónicos y urbanos considerados de valor patrimonial, aunque sobrepuesto a la actividad social y la normativa urbana del sitio. La declaratoria estuvo vinculada a las excavaciones arqueológicas para develar el Templo Mayor iniciadas en 1978 y que detonaron las primeras acciones de atención dirigida a la conservación del sitio [GODF, 2011:5].

El centro histórico de la ciudad dejó de representar la centralidad urbana, y se convirtió en más histórico que funcional; su valor se fundamenta en sus construcciones y monumentos diferentemente fechados. Consciente de esta situación, aunado al deterioro del patrimonio cultural³¹ y la moda conservacionista fueron elementos decisivos para que López Portillo declare a este sitio Zona de Monumentos Históricos, divida en dos partidos. El perímetro A circunscribe más de tres kilómetros, es el caso antiguo de la ciudad, incluye la Alameda. El perímetro B se considera una "zona de transición" hacia otras zonas de la ciudad [Hernández Cordero, 2006: 89-90]³².

Respecto de la declaratoria como monumentos históricos es necesario hacer un breve apunte sobre el término, ya que las implicaciones que ello tiene se relacionan de manera muy cercana

³¹ "La defensa del patrimonio cultural se define en escala internacional a partir de 1972, cuando se constituye la Convención de la UNESCO sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural. Este instrumento nace legitimado por el gran número de países miembros de la ONU que libremente la suscriben. La Convención establece categorías de bienes culturales y naturales, a las que se les reconoce un "valor excepcional". Los primeros son Monumentos [obras arquitectónicas], Conjuntos [grupos de construcciones aisladas o reunidas en unidad e integración con el paisaje], y Lugares [obras de la humanidad y la naturaleza, y zonas con valor universal]. A pesar de lo discutible que pueda implicar el valor excepcional, las categorías de la UNESCO no dependen de un umbral de antigüedad" [Delgado, 2011: 63-64].

³² En este sentido, es importante enfatizar que este hecho será un antecedente para que años más tarde, en 1987, el Centro Histórico de la Ciudad de México sea declarado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO.

con los procesos de rescate de “cascos viejos” o centros históricos en el continente europeo y en América Latina, proceso que se analizará en el siguiente apartado de este capítulo.

Francoise Choay [1997] analiza el concepto de monumento y patrimonio desde la particular visión de las diversas culturas europeas: el concepto de *Patrimoine* [herencia] es usado con gusto por los franceses para designar a los edificios del pasado, que a nombre de la historia y el arte deben ser protegidos. El concepto inglés *Heritage* [herencia] está más vinculado a cuestiones económicas y de derecho, que, a valores de la tradición, mientras que el concepto alemán *Denkmal* [monumento] posee una fuerte y directa relación con la memoria y el concepto de *Baudenkmal* se refiere específicamente al Monumento Edificio [para los alemanes se trata de dos cosas diferentes]. El origen de la palabra proviene del latín *monumentum* o *monere*, que significa recuerdo, o según Chanfón Olmos [1996] “todo lo que recuerda algo”: aquí radica el contenido original y emocional del concepto y del objeto. Cada monumento se caracteriza por recordar algo del pasado que se torna en actual. Pero aquí evidentemente no se trata de cualquier pasado, sino de uno seleccionado, que puede contribuir a la identidad [étnica, social, religiosa] de una sociedad. Si además consideramos que la historia la escriben los grupos en el poder, no es casual que en determinados periodos históricos se exalten algunos objetos producidos en determinado pasado o se produzcan determinados objetos [Delgadillo, 2011: 51].

Así aparece una suerte de ambigüedad sobre la noción de monumento a partir de la condición misma del objeto y su valoración desde las diferentes instancias gubernamentales y organismos internacionales, por un lado, y por otro lado, desde los sujetos que día con día habitan las ciudades y pueblos donde se emplazan dichos monumentos y pueden otorgarles distintos significados que podrían converger o divergir respecto de las valoraciones de los primeros.

El monumento, dice Choay, protege a quienes lo construyeron y a quienes lo usan, de los momentos traumáticos de la existencia y les da seguridad. Es un garante del origen y evita la intranquilidad de no saber de dónde se viene. La razón del ser del monumento radica en su relación con el tiempo vivido y en el recuerdo para el futuro, es decir, en su función antropológica. Aquí no importa de qué tipo, género o forma de monumento se trate: tumba, templo, columna, arco del triunfo, estela, obelisco, pirámide, etcétera. Es decir, cualquier objeto y cualquier artefacto humano del pasado pueden fungir como monumento. En este sentido Choay retoma los conceptos del alemán Monumento [*Denkmal*] y Monumento Edificio [*Baudenkmal*], para explicar que, aunque a menudo se confunden, son dos cosas totalmente diferentes y a menudo contrarias: el Monumento es un objeto que se realiza con el propósito de traer un pedazo del pasado al presente, en tanto que el Edificio originalmente es no querido y no construido como Monumento, sino usado para vivir o realizar actividades humanas actuales. El Edificio tiene otra relación con el recuerdo y con el tiempo, y apenas después se constituye en Monumento cuando los historiadores, artistas y gobiernos lo han seleccionado de entre una gran cantidad de edificios existentes [Delgadillo, 2011: 52].

Esta tensión entre las valoraciones del gobierno y los ciudadanos marcará el espacio de la Alameda Central en las siguientes décadas, como se verá más adelante. Esta condición de certeza y protección simbólica que suponen los *monumentos* y *edificios monumento* de

acuerdo a Choay, literalmente se vendría abajo con el sismo ocurrido el 19 de septiembre de 1985. Dentro de la historia de la Ciudad de México, el terremoto ocurrido dejó una huella indeleble en el imaginario de los habitantes de la capital, las imágenes transmitidas por Televisa [cuyo edificio en Avenida Chapultepec también se colapsó] durante esos sucesos se quedaron grabadas en la memoria, la imagen del reloj, cerca de los escombros a los que quedó reducido el Hotel Regis, marcando la hora del sismo a un costado de la Alameda hizo que este espacio cambiara radicalmente.



Fotografía 3. “Avenida Juárez tras el temblor de 1985” [Foto: Archivo *La Jornada*]³³

Sin embargo, durante el 85 no sólo el espacio se reconfiguró, sino que de entre las entrañas de la tierra, entre los escombros, surgió una potencia solidaria que logró organizar de manera espontánea a la recién parida *sociedad civil*.

El 19 de septiembre de 1985 la Ciudad de México experimenta un terremoto de consideración que causa un gran número de muertos [las cifras de las autoridades jamás se establecen con

³³ Al fondo de la imagen se observa, como testigo indemne, a la Torre Latinoamericana, a la cual, como vaticinaron desde su construcción, “nunca la derrumbaría un sismo” como se apuntó en páginas anteriores.

seriedad, los damnificados acercan el número a veinte mil fallecidos]. Al día siguiente, otro terremoto [o temblor] de menor intensidad reanuda el pánico y vigoriza el ánimo solidario. El miedo, el terror por lo acontecido a los seres queridos y a las propiedades, la pérdida de familias y amigos, los rumores, la desinformación y los sentimientos de impotencia, todo –al parecer de manera súbita– da paso a la mentalidad que hace creíble [compartible] una idea hasta ese momento distante o desconocida: la *sociedad civil*, que encabeza, convoca, distribuye la solidaridad [Monsiváis, 2005: 9]³⁴.

Durante los días que siguieron al sismo, “ante la ineficacia notable del gobierno de Miguel de la Madrid [y de Ramón Aguirre, entonces regente del DF] paralizado por la tragedia, y ante el miedo de la burocracia, enemiga de las acciones espontáneas, el conjunto de sociedades de capital se organiza con celeridad, destreza y enjundia multclasista” [Monsiváis, 2005: 9]. La tragedia latente y un Estado desbordado y expuesto son el resorte para que la gente salga a las calles a intentar cooperar para sacar a la gente de los escombros, crear albergues temporales para la gente que se había quedado sin casa, el acopio de víveres y de ropa, miles de voluntarios que prestos se disponían a ayudar en lo que hiciera falta.

Este hecho marcó el fin de una era en la forma en cómo se concebía el Centro Histórico de la Ciudad de México, para dar paso a las acciones de renovación y proceso de gentrificación de la zona en manos de los gobernantes y la clase empresarial, que, desde hacía casi una década, intentaban obtener ganancias en ese cuadrante de la ciudad.

Si bien las excavaciones del Templo Mayor y el sismo de 1985 colocaron dentro de la política estatal el *interés por la regeneración del sitio después de un largo periodo de abandono* desde finales de los años cincuenta, las acciones para lograrla enfrentarían crisis económicas que mermaron el impacto y la continuidad de estos procesos recién iniciados [GODF, 2011: 6].

Es interesante la retórica eufemística utilizada por el Estado en la Gaceta Oficial del Distrito Federal sobre el tema, ya que en el recorrido que hacen para presentar el Plan Integral de Manejo del Centro Histórico de la Ciudad de México en 2011, el discurso omite las disidencias e iniciativas de la sociedad civil para detener desde la década de los ochenta los planes de “recuperación, conservación y remodelación” de la zona, cuestionando desde ese tiempo los verdaderos intereses tanto del gobierno como de las empresas para “revitalizar” la zona. Es por ello, que las obras en este perímetro han sido tan anunciadas como pospuestas.

³⁴ La cita de Monsiváis también puede aplicar a lo que sucedió en esta ciudad, cuando de manera fatídica, el mismo 19 de septiembre de 2017, 32 años después, un sismo volvió a sacudir al país, dejando cientos de muertos y miles de habitantes sin hogar ante la incapacidad y corrupción de los gobiernos local y federal en toda la nación.

Nunca una zona de la ciudad fue tan largamente planeada y nunca fracasó tantas veces como la parte sur de la Alameda Central. En ese polígono de 64 manzanas, delimitado por las avenidas Juárez, Eje Central, Arcos de Belén, Chapultepec y Balderas, los sucesores priístas del regente Ramón Aguirre [1982-88] soñaron con asentar un "pequeño Wall Street" o un "pequeño Manhattan". [...]El saldo del terremoto de 1985 fue de cerca de 6 mil personas fallecidas y pérdidas económicas por 4 mil 100 millones de dólares, según las cifras oficiales, que se antojan conservadoras. Para ese año, el desplazamiento del polígono Juárez-Eje Central-Arcos de Belén-Chapultepec-Balderas se había acentuado y su contribución económica a la delegación Cuauhtémoc era prácticamente nula. [...] El objetivo fue impulsar la inversión en la zona, aprovechando la situación posterior al sismo, aunque fue 15 años después cuando se concretaron las primeras inversiones [González Méndez, 2005].

En 1984 se instala en Consejo del Centro Histórico [creado en 1980], cuya misión era la de gestoría, promoción, seguimiento y control de los programas de rescate. El mismo Consejo señala como uno de sus "logros", la inclusión del Centro Histórico en la lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO, registrado el 11 de diciembre de 1987, junto con Xochimilco [Delgadillo, 2011]. Con este hecho se sientan las bases para las múltiples obras que se harán en ese perímetro de la ciudad durante las siguientes tres décadas.

2.1.6. Siglo XXI. El trayecto hacia la remodelación de la Alameda Central

La remodelación de la Alameda Central, si bien, se llevó a cabo en el 2012, tiene como antecedente una serie de planes y propuestas que se hicieron décadas atrás, por lo que para continuar con el recorrido histórico y comprender los alcances de la remodelación, se retoman los datos desde la década de los noventa como movimientos previos a la consolidación de la postergada remodelación del lugar.

Con el gobierno federal de Salinas de Gortari inició un ambicioso programa de recuperación del Centro Histórico, a través de varias acciones: Se crea el Fideicomiso Centro Histórico de la Ciudad de México en diciembre de 1990, con una duración de diez años, para promover y ejecutar las distintas acciones para recuperar, proteger y conservar la zona. "Esta entidad tenía un Comité Técnico encabezado por el Regente del DDF [después será el jefe de gobierno] y las máximas autoridades en materia de ordenamiento urbano y de la Delegación Cuauhtémoc" [Delgadillo, 2011]. Asimismo, se realiza inversión pública para remodelar la zona de negocios y restaurar inmuebles.

Entre 1991 y noviembre de 1994 el programa "Échame una manita" [FCH,1994] había 1) remozado las calles del distrito de negocios, 2) instalado paseos turísticos en trolebús, 3)

colocado mobiliario urbano, y 4) intervenido 867 inmuebles [501 monumentos] con una inversión de 1485 millones de pesos. Según cifras oficiales, la inversión privada fue de 1006 millones de pesos [68%] y la pública de 478.6 millones de pesos [32%] [...]. El 50.8% de las obras fue de recuperación de fachadas; el 22.8% fue restauración integral; 8.1% es obra nueva, y 18.2% “acondicionamiento” de locales comerciales [Delgadillo, 2011: 451].

Por otro lado, se otorgan una serie de “incentivos fiscales, así como facilidades administrativas y apoyo técnico para la rehabilitación edilicia” [Delgadillo, 2011: 452]. Otra acción muy importante será el intento por eliminar el comercio en la vía pública en esta zona de la ciudad. Es importante enfatizar la importancia que tiene el comercio ambulante en esta área, ya que, con la llegada de clases desfavorecidas al centro de la ciudad, el comercio se vuelve, para algunos, la única fuente de empleo, ante la ausencia de preparación escolar y recursos económicos. Esta zona en términos históricos se ha poblado de grandes cantidades de vendedores informales, por lo que los intentos de reubicación y desalojo de las calles han sido múltiples, pero ninguno verdaderamente eficaz, en tanto sólo se privilegia la “limpieza del espacio” y no la atención a las demandas sociales y económicas de esos sectores para poder generar mejores condiciones de vida para todos ellos. En ese entonces, se realizaron acciones simultáneas:

Se declaró ilegal el comercio callejero en el perímetro A del Centro Histórico, a través de un Bando emitido por la II Asamblea de Representantes del DF el 12 de julio de 1993, y 2) el DDF realizó entre julio de 1991 y agosto de 1993 el *Programa de Mejoramiento de Comercio Popular*, que reubicó a los vendedores callejeros en plazas comerciales mediante el convencimiento y la concertación. [...] En menos de dos años fueron reubicados diez mil vendedores en 28 plazas comerciales y se liberaron 168 calles del comercio ambulante. No obstante, poco tiempo después los “informales” volvieron a la calle, debido a la mala ubicación de algunas plazas comerciales, la crisis de la economía y por diversas presiones políticas [Delgadillo, 2011: 453].

Finalmente, parte de las acciones propuestas durante el régimen de Salinas, proponía lo que se conoce como el Proyecto Alameda o Plan Alameda, intentando conectar el corredor financiero impulsado desde esa zona hacia el poniente de la ciudad.

En junio de 1994, el grupo Reichmann Internacional presentó los proyectos que promovía en la Ciudad de México: uno en La Alameda, otro en Paseo de la Reforma [la actual Torre Mayor] y un tercero en Santa Fe. El Proyecto Alameda pretendía construir 300 mil m² de oficinas, comercios, espacios de esparcimiento, restaurantes y viviendas, con una inversión de 800 millones de dólares. El proyecto no prosperó, a pesar de que la administración salinista autorizó de forma apresurada, el 24 de noviembre de 1994, la creación de la Zona Especial de Desarrollo Urbano Controlado o ZEDEC para las trece manzanas colindantes con el Parque Alameda [Delgadillo, 2011: 454].

La actuación de Salinas en esa zona de la ciudad estuvo marcada por privilegiar la inversión e intereses de la clase empresarial, ejecutando de manera selectiva las obras de restauración y privilegiando la atracción del turismo hacia esa zona, obviando a la población menos favorecida que ahí se encontraba, para quien las acciones emprendidas no supusieron ninguna mejora, al contrario supuso una amenaza en términos de vivienda y comercio, bases de la vida cotidiana de los habitantes del lugar.

Con Cuauhtémoc Cárdenas como jefe de gobierno de la capital, si bien se creó entre 1998 y 2000, el Programa para el Desarrollo Integral del Centro Histórico, y el Fondo de Salvamento para subsidiar la rehabilitación de inmuebles patrimoniales habitados por población de bajos ingresos; las acciones avanzaron lentamente y estuvieron puestas en obras de menor envergadura y la creación de manera paralela de Programas Parciales de Desarrollo Urbano, uno de ellos para la zona sur de la Alameda [Delgadillo, 2011]. Con la llegada de Rosario Robles en sustitución de Cárdenas, los planes continuaron, pero la ejecución de los mismos no era una prioridad.

El panorama cambió con la llegada de Manuel López Obrador al gobierno de la Ciudad de México, si bien, al principio de su mandato anunció que no haría obras suntuosas, dado que la ciudad tenía otras demandas, lo cierto es que, al poco tiempo, en alianza con Carlos Slim, el empresario más rico del país [y para algunas revistas financieras, el más rico del mundo], iniciaron las maniobras para el “rescate” del Centro Histórico. “[...] como jefe de gobierno planteó como uno de los proyectos de su gestión 2000 – 2006 los corredores turísticos Reforma-Centro Histórico-Basílica de Guadalupe, sin especificar de qué se trataban estos [Delgadillo, 2011: 463]. De esta manera, el 4 de agosto de 2001, se instala el Consejo Consultivo para el rescate del Centro Histórico

[...] integrado por 125 personas [intelectuales, inversionistas, artistas, entre otros] y un Comité Ejecutivo integrado por diez personas: tres ministros del gobierno federal [Conaculta, Turismo y Hacienda], tres secretarías de gobierno del DF [Seduvi, Sedeco y Turismo] y cuatro representantes de la “sociedad civil”: un periodista, un historiador, *el arzobispo de la iglesia católica* y *el inversionista más rico del país*³⁵. Éste último preside además el Consejo Consultivo,

³⁵ El subrayado es mío. Llama la atención la presencia del arzobispo de la Iglesia, Norberto Rivera, y de Carlos Slim. Ambos representando poderes [religioso y empresarial] que en alianza con los gobiernos locales y federales harán sentir sus decisiones respecto no solo de esa zona de la ciudad, sino en términos de la política del país entero. Un buen augurio para las clases altas y conservadoras, quienes sin discreción alguna festejaban su inclusión en el proyecto, en lugar de cuestionarlo; y mal presagio para los habitantes de a pie quienes de múltiples formas intentaron detener la iniciativa. La señal era clara, una vez aliados los poderosos, todo y todos pueden ser susceptibles de ser convertidos en mercancía. Las

que a nadie consulta, que se reunió sólo una vez y en donde están ausentes representantes de la población residente, comerciantes e instituciones con presencia en la zona [Delgadillo, 2011: 464].

Las críticas no se hicieron esperar, los movimientos organizados en torno a la vivienda en esa zona denunciaron que ese proyecto estaba encabezado sólo por los intereses de las élites, asimismo los vendedores ambulantes intentaban llegar a algunos acuerdos frente a la decisión de “limpiar la vía pública y aumentar la seguridad”, mientras los representantes del sector privado celebraban la participación de Carlos Slim³⁶ en el proyecto de intervención de la zona.

No fue hasta el 2001 cuando se pasó de los planos a las acciones concretas con el Programa Parcial de Desarrollo Urbano [Plan Alameda], enfatizando las inversiones en el denominado corredor turístico financiero Centro- Alameda. [...] Los proyectos especiales y específicos de mayor importancia para el Plan Alameda tomaron forma en la Avenida Juárez, figuran: el hotel

múltiples decisiones sobre el espacio a partir de la injerencia del capital iban a continuar transformando la ciudad emplazando a pobres y a ricos en polos opuestos y generando mapas de la desigualdad, como se verá páginas adelante.

³⁶ Carlos Slim, reconocido en el 2013 como el hombre más rico del mundo, ha tenido la astucia de construir un imperio no sólo en México sino en varios países de cuatro continentes del globo terráqueo. No puede soslayarse la gran fortuna y el ejercicio de poder que ha logrado este hombre, quien “Actualmente ha dejado la mayoría de los consejos de sus empresas y se desempeña como: Presidente del Consejo de Administración de Impulsora del Desarrollo y el Empleo en América Latina, S.A.B de C.V. (IDEAL), Presidente de Fundación Telmex, A.C., Presidente de Fundación Carlos Slim, A.C., Presidente del Comité Ejecutivo del Consejo Consultivo de Restauración del Centro Histórico, así como Presidente de la Fundación del Centro Histórico, A.C.”. Asimismo, el alcance de sus negocios es vasto y parece no tener fin ya que como se puede leer en su propia página: “Actualmente, Grupo Carso se divide en los siguientes holdings: *América Móvil* proveedor líder de servicios inalámbricos en América Latina, con operaciones en Argentina, Brasil, Colombia, Costa Rica, Chile, República Dominicana, Ecuador, El Salvador, Estados Unidos, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Puerto Rico, Uruguay y México. *América Móvil* es propietaria, directamente o indirectamente, del 97.10% del capital social de Telmex Internacional y su participación accionaria en el capital social de Telmex es del 97.54%. www.americamovil.com. *Grupo Carso* tiene operaciones en las áreas industrial, de servicios, comercial y de producción de bienes de consumo, a través de: Condumex, Carso Infraestructura y Construcción, Sears, Sanborns, Ostar Grupo Hotelero y Promotora Musical. www.gcarso.com.mx. *Grupo Financiero Inbursa*, Ofrece servicios financieros integrales de: banca, seguros, afore, casa de bolsa, fianzas y fondos de inversión entre otros. Atiende a más de 8 millones de clientes en todo el país, a través de sus 270 sucursales. www.inbursa.com. *Impulsora del Desarrollo y Empleo de América Latina (IDEAL)*, es una empresa orientada a la identificación, estudio de factibilidad, estructuración financiera, implementación y operación de proyectos de infraestructura de largo plazo que no toma el riesgo de construcción y que está organizada para atender el Capital físico y humano, a través del desarrollo de carreteras, puertos, generación y distribución de energía, tratamiento, colección y distribución de agua por mencionar algunos. www.Ideal.com.mx. *Inmuebles Carso*. Una de las actividades que Grupo Carso ha desarrollado destacadamente desde sus inicios ha sido la realización de inversiones y proyectos inmobiliarios, especialmente en espacios originalmente industriales dentro de zonas urbanas, reciclando, reconvirtiendo y permitiendo el desarrollo de proyectos comerciales, habitacionales, culturales, de salud, educativos, deportivos y de usos mixtos, que además de reducir la contaminación, generan más y mejores empleos y acceso a servicios en la comunidad donde se ubican. Mediante esta escisión, Inmuebles Carso continuará desarrollando activos propios con alto potencial e identificando nuevas oportunidades. Asimismo, mantendrá la operación de sus inmuebles de manera productiva, buscando generar flujos crecientes, que le permitan consolidar su estrategia y acelerar la expansión. Actualmente se encuentran en proceso proyectos inmobiliarios de alto impacto económico y social como son: Plaza Carso y sus siguientes etapas, Plaza San Luis, Centro Comercial en la Ciudad San Luis Potosí. Plaza Altabrisa, Centro Comercial en la Ciudad de Villahermosa. Reconversión de la antigua planta de aluminio de ALMEXA en la Ciudad de Veracruz en un centro de usos mixtos. *Minera Frisco*. Conformada por empresas dedicadas a la exploración y explotación de yacimientos minerales de oro, plata, cobre, zinc y plomo e integrados al desarrollo metalúrgico. Sus operaciones mineras se encuentran localizadas en los estados de Zacatecas, Chihuahua, Baja California, Aguascalientes y Sonora. www.minerafrisco.com [www.carlosslim.com, consultado el 14 de julio de 2017]. La enorme cita es justificable dada la importancia que reviste intentar atisbar la cantidad de empresas que lidera Carlos Slim y poder dar cuenta del poder que puede ejercer este personaje en los convenios de participación para renovación [apropiación] de las zonas del país.

Sheraton, la torre de la Secretaría de Relaciones Exteriores. Los juzgados del Tribunal Superior de Justicia del DF, la Plaza Juárez, y un proyecto habitacional conocido como Puerta Alameda; todos a cargo de la empresa Reichmann y el grupo Danhos [Hernández Cordero, 2006:126- 129].

Posteriormente, se crea en el 2008, la Autoridad del Espacio Público, como viene especificado en la Gaceta Oficial del Distrito Federal. Dicha iniciativa surge para intentar “controlar el espacio” como literalmente se puede leer en el documento, puesto en papel sonaría a una urgente y difícil tarea para llevar a cabo por las autoridades gubernamentales, sin embargo, se trató de un subterfugio legal para poder concederle mayor margen de maniobra a los gobernantes en turno para apropiarse de distintas áreas de la Ciudad de México, en complicidad con la clase empresarial, dando inicio a una etapa de supuesto “rescate y remodelación” de zonas emblemáticas de esta urbe, convirtiéndolas en lugares más pensados para los turistas y consumidores que para los sujetos que habitualmente se apropiaban de estos espacios.

La estrategia para legitimar el control del espacio [...] por parte del gobierno de la Ciudad de México es a través de la creación de un programa que dé sustento legal a las diversas formas de control como es el caso de la Autoridad del Espacio Público. Esta dependencia fue creada en el año 2008, por el entonces Jefe de Gobierno, Marcelo Ebrard, para el año 2010 se adscribe a la Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda. El objetivo de la Autoridad del Espacio Público es: Atender la gestión integral del espacio público de la Ciudad de México, entendiendo por espacio público las áreas para la recreación pública y las vías públicas, tales como: *plazas, calles, avenidas, viaductos, paseos, jardines, bosques urbanos, parques públicos y demás de naturaleza análoga*. [...] De esta forma, la Autoridad del Espacio Público coadyuva con la SEDUVI en el desarrollo de los proyectos urbanos de ingeniería y arquitectura, participa en las acciones de restauración de los bosques urbanos, coadyuva en el diseño y planeación de obras y servicios en materia de espacio público, asimismo ejecuta y supervisa las obras públicas que correspondan al desarrollo y equipamiento urbano de la ciudad [Gaceta Oficial del Distrito Federal].

Además de la zona del Centro Histórico, el corredor Reforma, el Plan Alameda, también se invirtieron millones de pesos en el “rescate” de la Villa de Guadalupe, lugar emblemático de la Ciudad de México, en donde el gobierno local, el empresario Carlos Slim y las autoridades eclesíásticas dieron luz verde a las obras en la Basílica de Guadalupe.

Por tanto, a través del programa Autoridad del Espacio Público, el gobierno de la Ciudad de México controla el espacio [...] justificando así las consecuencias en la remodelación de la Basílica de Guadalupe, con el supuesto objetivo de *embellecer el entorno y dar el lugar que se merece por ser un punto emblemático de la cultura y de la ciudad* [Arce, 2016: 69].³⁷

³⁷ Las cursivas son mías. Es importante enfatizar el discurso de “embellecimiento” que propagan este tipo de remodelaciones del espacio, ya que desde dicho imaginario, la estética de lo bello, aunado a la noción de “rescate del espacio” termina por intentar legitimar procesos de gentrificación en toda la ciudad que crean desplazamientos de la gente que habitualmente asiste a esos espacios y cuya facha o fenotipo no entran dentro de lo bello que estaría permeado por los cánones europeos, en donde la ilusión de la “blanquitud” y la “gente bien” predomina para discriminar, segregar y

Poco a poco, la Ciudad de México y sus habitantes “de a pie” se encontraban sitiados ante los inminentes planes de control de espacio, la transformación de las zonas elegidas a partir de su rentabilidad y posibilidad de generar ganancias y los cambios en la vida cotidiana de la urbe en los intentos por desplazar a los sectores populares ante su incapacidad adquisitiva, para poder seguir apropiándose de las áreas remodeladas a discreción.

2.2. 2012: La remodelación de la Alameda Central

Finalmente, el lunes 5 de marzo de 2012 se iniciaron las obras de remodelación de la Alameda central, proyectadas para concluirse en seis meses, sin embargo, las obras duraron casi nueve meses, por lo que la reinauguración del emblemático parque se hizo a marchas forzadas para poder empatar su reapertura con los tiempos electorales que se daban en ese mismo periodo.

La madrugada de este lunes inició la remodelación de la Alameda Central de la Ciudad de México. Después de la media noche ingresó la maquinaria y medio centenar de obreros para colocar la barda perimetral alrededor del emblemático parque de la Ciudad de México. El secretario de Desarrollo Urbano y Vivienda del Distrito Federal, Felipe Leal, explicó: "Es necesario bardear, se va a tapar totalmente, la Alameda estará cerrada durante los próximos seis meses para que se hagan todos los trabajos de recuperación". Aproximadamente 400 granaderos de la policía capitalina estuvieron presentes durante las obras que se efectuaron las primeras horas de este lunes, para garantizar el orden y 100 policías de vialidad retiraron vehículos de las inmediaciones. En la Alameda Central se invertirán más de 120 millones de pesos para restaurar monumentos históricos, remodelar fuentes, colocar alumbrado, reforestar y sustituir el pavimento. Como parte del mismo programa de Recuperación de Espacios Públicos ya fueron restauradas las inmediaciones del Monumento a la Revolución, fue ampliada la avenida Juárez y se volvió peatonal la calle de Madero. "Este es un eje que conecta desde la Plaza de la República hasta el Zócalo, son dos kilómetros y la parte que nos faltaba integrar a todo este corredor peatonal es la Alameda Central", dijo el secretario de Desarrollo Urbano y Vivienda del Distrito Federal. Los 375 comerciantes ambulantes que trabajaban en la Alameda y se encontraban registrados ante la delegación Cuauhtémoc, serán reubicados [noticierostelevisa.esmas.com, 2012].

La nota en su conjunto es digna de análisis, por un lado la fuente misma, la noticia proviene de Televisa, corporativo mediático que en conjunto con las autoridades políticas y la clase empresarial presentan una interpretación maniquea de la realidad a conveniencia pura de los intereses de esta triada que históricamente ha hecho tanto daño a México.³⁸ Por otro lado,

sancionar a su opuesto, la “morenitud”, las clases populares y la gente sin aspiraciones estéticas que invariablemente terminan por “afear” los espacios que con tanto esmero y capital son remodelados por las autoridades y los empresarios.

³⁸ Si bien este estudio no se centra en el papel que juegan los medios de comunicación masiva, es menester enfatizar la perjudicial injerencia de estos en la vida política, social y económica del país, además de la manera en cómo a partir de los medios se crean agendas, imaginarios, etiquetas y formas de significar la realidad que desafortunadamente encuentran eco en las distintas clases sociales cuyos referentes primarios de supuesta información siguen siendo el duopolio Televisa – TV Azteca. “Algún día la sociedad mexicana tendrá que hacerle un juicio histórico a Televisa [y a TV Azteca, que en

llama la atención la necesidad de la presencia desproporcionada de 50 trabajadores y 400 granaderos para comenzar las obras y cerrar el parque, esto último también histórico, porque el lugar nunca había permanecido cerrado y bardeado durante tanto tiempo. Asimismo el discurso del funcionario Felipe Leal respecto a la necesidad de “cerrar”, “tapar” y “bardear” para “recuperar” el lugar y la manera en cómo el espacio es incluido dentro de una obra que supone un corredor en toda la zona, con inversiones de cientos de millones de pesos, cuyos estados financieros difícilmente son transparentes y ofrecen una clara rendición de cuentas, muestran la forma en cómo la clase política se apropia [física y simbólicamente] de los espacios en toda la ciudad y el país entero, haciendo las cosas sin ser vistas “tapadas”, cubiertas, como se dice coloquialmente “en lo oscuro” y pasando por alto las demandas de todo aquel que se inconforme.

El periodo en el que se llevaron a cabo los trabajos de remozamiento –de marzo a noviembre de 2012– permitió reforzar [...] y preparar el terreno para los nuevos usos que se pretendía asociar al parque renovado. Las imágenes impresas en la lona que durante esos meses rodeó el perímetro de la obra ilustran con claridad los usos que se consideraban deseables y propicios para este lugar renovado. Vemos una pareja con niños pequeños en una carriola, una señora con una bolsa de mandado, una persona con un perro amarrado, unos jóvenes que caminan juntos. Pero no hay nadie sentado en las bancas, es más, no hay bancas, sugiriendo que el parque debe ser usado sólo para transitar y no para permanecer allí. Tampoco se ven los usuarios que eran los más comunes antes de la remodelación: los ambulantes y los indigentes, las parejas indígenas, los jóvenes militares en sus horas de descanso, los grupos religiosos y quienes se reunían los fines de semana para bailar no están contemplados. En suma, las imágenes de los usos permitidos –siguiendo el mensaje pedagógico de la lona– nos proponen unos habitantes urbanos ejemplares: que no molestan, no se reúnen, que circulan a solas o cuando mucho en parejas, y que de preferencia se encuentran *de paso* para ir a algún otro lado. Son transeúntes, en el sentido más preciso, que atraviesan un lugar cuya función parece reducida a la de un decorativo espacio de contemplación y de circulación. Estos habitantes ejemplares son sobre todo aquellos que hacen un uso limitado y superficial del espacio público, como si fuera un simple fondo, o el escenario donde transitar como comparsas de una vida urbana reducida a su versión más esterilizada y no conflictiva [Giglia, 2013: 34].

La disputa por el espacio en términos de apropiación³⁹ la iban ganando el gobierno local y los empresarios, ya que durante el tiempo de remodelación la gente asidua al parque migró hacia otros espacios como La Ciudadela para poder continuar con el baile y la diversión, en el caso de los jóvenes indígenas optaron con mayor frecuencia por las visitas a Pino Suárez, Chapultepec, la feria en Tacubaya, si bien continuaron yendo a los salones de baile en los alrededores de la Alameda, lo cierto es que la asistencia disminuyó al estar cerrado el lugar,

general es un clon, peor hecho, del canal de Azcárraga] por el daño que a lo largo de décadas le ha hecho a la educación y al pueblo de México” [Vergara, 2010: 115].

³⁹ Se utiliza aquí la noción de apropiación en los dos sentidos del término, apropiación en su dimensión más mercantil como privatización y despojo, así como desde la mirada simbólica que indica como apropiación aquellos usos y procesos de los sujetos que habitan el espacio, que devienen en el lugar practicado como menciona De Certeau [2000].

espacio que fungía como punto de encuentro para de ahí enfilarse sus pasos hacia los distintos lugares aledaños.

Es importante mencionar que quizás la población que resintió más el cierre de la Alameda fueron los vendedores ambulantes, ya que a la par de las obras de remodelación se intentaban generar acuerdos entre los líderes comerciantes y el gobierno local ante su apremiante reubicación, como se verá en el siguiente apartado.

La Alameda durante ese período se diluyó como espacio de *estar* y se convirtió en un espacio de *tránsito*, pasó de *nodo* en términos de Lynch [1998] a *senda*. El nodo caracterizado por su fuerza de acción y vértice de funciones que da pie a múltiples formas de socialización y prácticas de los sujetos, hito en la geografía simbólica del practicante del lugar, se podría oponer, en este caso, a la senda como mero lugar que atraviesa de un punto a otro, conformándose como trayecto en el fluir de los transeúntes de la zona.

2.3. Inauguración y gentrificación de la Alameda Central: Entre lo local y lo global

En la ciudad ya casi no hay intrusos porque todos somos un poco intrusos
[Cruces, 1998: 63]

La gentrificación⁴⁰, como fenómeno urbano, ha sido estudiado desde finales de los setenta, han pasado varias décadas y el debate teórico continúa, intentando explicar lo que ocurre en distintos lugares del mundo, haciendo énfasis en dos escalas: lo macro y lo micro. Por un lado, en un nivel macro las teorías intentan dar cuenta de lo que sucede en términos de tendencias globales y el papel de los gobiernos y las grandes empresas; y por el lado micro, se resalta el papel de los agentes sociales, la historia de los lugares y la especificidad de los contextos en donde se llevan a cabo estos procesos.

El fenómeno fundamentalmente urbano conocido como gentrificación consiste en una serie de mejoras físicas o materiales y cambios inmateriales –económicos, sociales y culturales– que tienen lugar en algunos centros urbanos viejos, los cuales experimentan una apreciable elevación de su estatus. Este proceso se ha venido desarrollando en los países industrializados básicamente a lo largo de la etapa llamada post-industrial o postmoderna, iniciada con el declive

⁴⁰ “La primera referencia al término *gentrification* se atribuye a R. Glass [1964], que en su estudio sobre Londres en 1964 utilizó esta expresión comparando el proceso con un viejo hábito propio de la *gentry*, la clase media-alta inglesa, de las áreas rurales: solían mantener una vivienda en la ciudad además de su residencia en el campo, hecho parecido al que se observaba en Londres en los años 60. Las primeras descripciones que utilizaron el término de *gentrification* destacaban fundamentalmente la revalorización que experimentaban ciertos barrios” [Van Weesep, 1994 en Sargatal, 2000].

del modelo socioeconómico industrial tradicional, a partir de los años 1970. Se caracteriza normalmente por la ocupación de los centros de las ciudades por una parte de la clase media, de elevados ingresos, que desplazan a los habitantes de clase baja, de menores ingresos, que vivían en el centro urbano. El desplazamiento va acompañado de inversiones y mejoras tanto en las viviendas, que son renovadas o rehabilitadas, como en toda el área afectada: comercios, equipamientos y servicios. Esto implica, pues, cambios en el mercado del suelo y de la vivienda, de modo que desempeñan un papel decisivo los agentes del suelo: los propietarios, los promotores, los gobiernos –locales, estatales–, las entidades financieras, así como también los ocupantes –en régimen de propiedad o de alquiler–. En conjunto, el fenómeno suele conllevar una mayor estima de las áreas renovadas e incluso una recuperación del valor simbólico de los centros urbanos. De hecho, tal como ha señalado J. Van Weesep [1994] actualmente se considera la gentrificación como la expresión espacial de un cambio social profundo [Sargatal, 2000: 1].

Este cambio social profundo se dio en la Alameda Central, una vez que fue reinaugurada en noviembre de 2012. Finalmente, el día esperado llegó y la noche anterior al lunes 26 de noviembre de 2012, los trabajos seguían, incluso de madrugada, para poder cumplir con la cita del evento de inauguración pactado para las 18:00 horas de ese día.

Trabajadores del gobierno capitalino laboraron la noche y madrugada para afinar los detalles de la nueva cara de la Alameda Central, tras ocho meses de trabajo. Camiones, trascabo y unidades de basura operaron para levantar la basura, algunas bolsas y escombros en la acera de avenida Juárez. Otros trabajadores se dieron tiempo para barrer y lavar el piso a presión, así como darles los últimos retoques a las jardineras. La Alameda Central, el primer parque público de América, será declarado Patrimonio Histórico de la Ciudad de México y contará con un Plan de Manejo que especifique las actividades que estarán permitidas al interior. La remodelación de la Alameda Central tuvo una inversión de 200 millones de pesos: se niveló el piso, 520 luminarias fueron instaladas, se sanearon 96 mil metros cuadrados de áreas verdes y se recuperaron las fuentes y esculturas que alberga [‘Pulen’ de madrugada la nueva cara de la Alameda, *El Universal*, 2012].

El día de la inauguración, la Alameda prácticamente estaba cerrada, el acceso era sólo para aquellos que participarían en el acto político de Marcelo Ebrard, mientras los demás asistentes se intentaban asomar más allá de la valla humana creada por elementos de seguridad, esperando poder pasar, una vez terminado el evento. Llama la atención, la metonimia que el hecho supone, la historia de la Alameda repetida siglos delante de su creación, las clases dominantes al interior del lugar, mientras los ciudadanos comunes afuera, la imposibilidad de mezclarse unos con otros, el espacio marcado por una frontera que cancela su dimensión pública y condiciona el acceso. También es importante mencionar la presencia emblemática de Carlos Slim, junto a funcionarios del gabinete del Jefe de Gobierno en turno.



Fotografía 4. “Inauguración de la Alameda Central”, 2012. Ramón Romero [El Universal, 2012]

Queda la imagen para la posteridad, las fuentes iluminadas “bailando” detrás de los invitados, una puesta en escena para “la foto”, la gente “bien” en la Alameda Central, frente al entonces Jefe de Gobierno, la uniformidad en las sillas colocadas ex profeso para la comodidad de los particulares asistentes quienes difícilmente recorrerán el lugar de manera asidua en algún descanso dominical.⁴¹

⁴¹ La imagen presentada, como una especie de *déjà vu* recuerda una y otra vez, a los mismos actores, recreando una escena similar en diferentes años y espacios de la Ciudad de México, el caso específico de la remodelación de la Basílica de Guadalupe implica a los mismos sujetos. “Los administradores de la Basílica de Guadalupe buscan la reorganización de este recinto a través de la construcción de un centro de evangelización, un museo, un mercado y la Plaza Mariana. Esta última fue inaugurada en diciembre de 2010 por el Jefe de Gobierno, Marcelo Ebrard; el Cardenal Norberto Rivera Carrera; el presidente vitalicio del grupo CARSO, Carlos Slim Helú, y el rector del santuario Diego Monroy Ponce. La remodelación de la Basílica de Guadalupe también modificó su entorno, el Gobierno del Distrito Federal remodeló la calzada de Guadalupe y la calle Fray Juan de Zumárraga. En la calzada de Guadalupe retiró a los comercios ambulantes y los reubicó en una plaza comercial que se construyó entre Zumárraga y la calzada de Guadalupe. En la calle Zumárraga realizó un túnel para que los vehículos cruzaran por debajo del remate de la calzada y hubiera paso libre para entrar a la basílica. Estos proyectos fueron coordinados a través de la Autoridad del Espacio Público. [...] En el control de la Basílica de Guadalupe además de estar involucrados intereses políticos y religiosos también hay intereses económicos, pues la iniciativa privada fue quién invirtió en la remodelación de la Basílica. El presidente de grupo CARSO, Carlos Slim Helú a través de su fundación invirtió aproximadamente 700 millones de pesos para la construcción de la Plaza Mariana [El Universal, 13 de octubre de 2011]. Asimismo, a partir de los estudios de gentrificación se puede decir que la Basílica presentó mejoras físicas y cambios inmateriales, económicos, sociales y culturales que dieron a este lugar una valoración económica y de estatus [cfr. Bataller, 2000]” [Arce, 2016: 70, 72].

El mandatario anunció que para la seguridad de los ciudadanos y la garantía de que este parque se mantenga en buenas condiciones se creará la figura de un responsable similar al que se tenía en la época virreinal conocido como "alamedero", quien garantizará que los ambulantes no regresen y los indigentes no pernocten en las inmediaciones [Brilla rostro de la Alameda, pero busca 'alamedero', *El Universal*, 2012].

La alusión a la época virreinal, la mención a los ambulantes y a los indigentes en la misma alocución, muestra un imaginario específico de la clase política y la manera en cómo construyen sus discursos, también el lugar desde dónde se ubican respecto del resto de la población. La distancia física entre el dentro y el afuera de los asistentes a la inauguración se potencia en términos simbólicos y deja ver claramente que la "nueva" Alameda fue pensada para usuarios distintos, intenta regular, desde el discurso y la planificación del espacio, no sólo las prácticas sino uniformar a los asistentes "ideales", entre los que no figuran ni los ambulantes, ni los indigentes, a quienes hay que desplazar a toda costa, así sea, reviviendo la figura fantasmagórica del "alamedero" de siglos atrás.

[...] gentrificación significa la reocupación de un espacio urbano por parte de una clase socioeconómica en detrimento de otra. Esta última es expulsada y excluida mediante la variación forzada, por los mecanismos de mercado, del precio del solar urbano. Esa variación financiera, que va de menos a más, lleva asociada la rehabilitación urbana que crea un entorno de base historicista que es aprehendido por la nueva clase que se instala en él y que sirve para inserir la serie de mecanismos de rendimiento económico, de ese espacio urbano central [Checa-Artasu, 2010:2].

La inversión hecha en la remodelación de la Alameda corrió en paralelo con el conjunto habitacional Puerta Alameda y la construcción del Museo de la Memoria y la Tolerancia dentro del mismo cuadrante, lo que implicó la "revitalización" de la zona y la llegada de nuevos habitantes a ese espacio, habitantes con una mayor capacidad adquisitiva, suficiente para poder comprar los departamentos y *lofts* que ahí se encuentran⁴². Con la reinauguración se concluye el corredor Insurgentes – Plaza de la Constitución.

El Plan Integral de Manejo del Centro Histórico de la Ciudad de México 2011-2016 ubica al *espacio público como un componente fundamental de ciudad en la medida que posibilita la vida urbana*. En noviembre pasado [2012] concluyó la rehabilitación de la Alameda Central sumándose al proceso sostenido de revitalización del Centro Histórico, que, entre otros temas, *ha recuperado la convivencia ciudadana y asegurado un entorno más humano*. La rehabilitación de Plaza de la República, la Avenida Juárez y el Corredor Peatonal Madero, conforman el eje

⁴² Un ejemplo del costo de los departamentos en Puerta Alameda es el de un departamento de 50 m², con una recámara, sala, comedor, cocina, un baño y un cajón de estacionamiento que se oferta en \$2, 750, 000, lo que da un valor promedio de \$55,000 por metro cuadrado. Además, en el anuncio visitado, parte del atractivo del inmueble es la vista a la Alameda Central, así como las amenidades con las que cuenta como: alberca, gimnasio, sala de cine, sala de juegos, sala de juntas, entre otras [www.inmuebles24.com Consultado 4 de septiembre de 2017].

patrimonial más importante del Centro Histórico que se disfruta por millones de personas todos los días; la Alameda Central al ubicarse al centro de tan importante eje, se posiciona como el principal paseo de los capitalinos. Para lograr un manejo integral es preciso considerar los valores tanto culturales como ambientales expresados en los usos del parque; el diseño, operación de infraestructuras y servicios; el mantenimiento de los elementos urbanos y prever mecanismos para controlar los impactos causados por externalidades de la dinámica urbana [Plan de Manejo y Conservación del Parque Urbano Alameda Central, 2013: 5].⁴³

Dicho corredor desde el discurso de los gobernantes se convierte en un “espacio público que posibilita la vida urbana, asegurando la convivencia ciudadana y un entorno más humano”, sin embargo, estas condiciones no son pensadas para todos los habitantes de la capital, ya que los precios para poder consumir en los distintos establecimientos construidos en la zona son una clara frontera para muchos de los asiduos paseantes de la Alameda Central. Para estos últimos, la apropiación del espacio irá a contrapelo de lo que marcan los ideales puestos en el lugar renovado, ya que:

[...] gentrificar es también, muchas de las veces, sinónimo de implementación de unas determinadas políticas públicas, especialmente ligadas a la gestión del espacio urbano que desde la justificación del proceso extraen rendimientos en forma de impuestos y tasas y omiten la atención a los grupos desfavorecidos que viven en esos centros, que simplemente son expulsados a otro lugar. [...] se puede decir sin ambages que el proceso gentrificador supone una revalorización de un espacio concreto de una ciudad, con distintas vertientes: la inmobiliaria vinculada a la propiedad urbana, la socioeconómica, relacionada con los grupos humanos que se recambian y la político-cívica que capacita a la zona renovada para su inserción en una geografía de espacios públicos ciudadanos, susceptibles de ser sistemáticamente consumidos por todo tipo de usuarios. [...] Se trata de una revalorización urbana que si bien, parece dar solución a problemas de degradación y descomposición social de ciertas áreas de la ciudad esconde una forma de inserción de los mecanismos del capitalismo en lo urbano a través de la transformación de espacios, buscando extraer rendimientos a corto plazo. Este sentido, sitúa a la gentrificación como un concepto ambivalente: signo de éxito para algunos; efecto pernicioso y no deseado para otros [Checa-Artasu, 2010: 3].

En ese sentido, las declaraciones de Daniel Escotto, coordinador de la Autoridad del Espacio Público del DF, dejan en claro desde dónde se pensó la remodelación de la Alameda Central y cuáles serían sus objetivos una vez renovado en emblemático parque de la Ciudad de México.

[...] el remozamiento de la Alameda tuvo un costo de 200 millones de pesos, para convertir lo que era un sitio oscuro y obstaculizado para el peatón, en un área completamente iluminada, abierta al paso peatonal, *libre de comercio ambulante y de elementos que contribuyan a la proliferación de indigencia y basura*. [...] se va a declarar como parque histórico de la Ciudad de México, *se va a confinar*, se le va a dar una protección a nivel patrimonial, a nivel de la Ciudad de México. [...] es el parque urbano en el sentido más urbano, en el sentido de que puede ser un paseo para todo, está completamente abierto, está en el corazón de la ciudad misma, así que definitivamente volverá a ser otra vez el paseo de todos los capitalinos... será de nuevo el foro, *el*

⁴³ Las cursivas son mías.

lugar donde nos volveremos a juntar todos los ciudadanos de esta capital [Montes, Rafael, *El Universal*, 2012].⁴⁴

Pese a toda la cobertura mediática “a modo” que la reinauguración de la Alameda trajo consigo, ya que las notas sólo se congratulaban con el espacio renovado, dándole voz a los funcionarios, empresarios, y encargados de la remodelación, se lograron filtrar algunas críticas al trabajo realizado.

La remodelación de la Alameda Central resultó incompleta y al ser el primer jardín público en Latinoamérica debe ser tratado como sitio patrimonial y no sólo como espacio para reforestar, manifestaron integrantes de la Sociedad de Arquitectos Paisajistas de México [SAPM]. Los expertos solicitaron formalmente a la Autoridad del Espacio Público de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda [Seduvi] del DF, su incorporación al Consejo Consultivo de Conservación de la Alameda. [...] Criticaron severamente que no se haya consultado a los arquitectos paisajistas ni a expertos como Eliseo Arredondo⁴⁵, quien realizó una de las primeras intervenciones en la Alameda en los años setenta. “Los arquitectos paisajistas no somos jardineros, conocemos lo que significa una intervención y por ello deben tomar en cuenta nuestra opinión. No se trata de reforestar por reforestar y se deben analizar sus necesidades como espacio público, de luz, agua y si son convenientes los mil árboles registrados”, señaló Francisco Luna Ugarte, presidente de la SAPM. [...] Estudiantes de arquitectura de paisaje de la UAM Azcapotzalco reclamaron que su trabajo de investigación de un año sobre la Alameda Central y las recomendaciones que hicieron y presentaron a la Seduvi no hayan sido tomadas en cuenta, ya que se detectó un grave daño a su riqueza vegetal con el retiro de especies naturales originales y la colocación de jacarandas [Ramírez Kenya, *El Universal*, 2012].

Finalmente, el 27 de noviembre de 2012, se decretó el Plan de Manejo y Conservación del Parque Urbano Alameda Central, estando a cargo de las secretarías de Desarrollo Urbano y Medio Ambiente, también la Secretaría de Obras y Servicios, la Oficialía Mayor, la Autoridad del Centro Histórico y la Delegación Cuauhtémoc para hacer cumplir el mencionado Plan. Para paliar algunas de las críticas, también se pensó en crear el Consejo Consultivo de la Alameda Central, el cual:

[...] se trata de un órgano de apoyo de la administración pública local encargado de analizar, evaluar y proponer soluciones a asuntos relacionados con este parque urbano en materia cultural, arquitectónica, urbana o de medio ambiente. Sesionará cada seis meses de forma ordinaria y en cualquier momento de forma extraordinaria. La conformación de este órgano, señala el documento, deberá ser en un plazo no mayor a 30 días y deberán invitarse a especialistas de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto Politécnico Nacional; Universidad Autónoma Metropolitana, y el Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias [Espinosa Adrián, *El Universal*, 2012].

⁴⁴ Las cursivas son mías.

⁴⁵ *Cfr.* Nota 30 de este mismo capítulo.

Con esto se concretaba la nueva reglamentación del espacio no sólo en cuanto a administración, mantenimiento y conservación, también se incluían una serie de prescripciones que prohibían distintas prácticas que anterior a la remodelación eran frecuentes entre los asiduos visitantes al lugar.

Con la reapertura de la Alameda Central, se publicó en la Gaceta Oficial del Distrito Federal el *Decreto para la salvaguarda y administración de la Alameda Central de la Ciudad de México en su carácter de Espacio Abierto Monumental en la categoría de Parque Urbano* [27 de noviembre de 2012], el cual establece como uso y destino del sitio la recreación, el paseo y el disfrute de actividades cívicas, artísticas y de cultura física. [...] La conservación de la Alameda Central se encamina a la preservación de sus elementos físicos, pero sobre todo crear las condiciones de seguridad, equidad, integración social y uso democrático del espacio público. Un manejo adecuado del parque no debe comprometer el desarrollo de actividades sociales que constituyen el principal destino del sitio, sino la definición de mecanismos de operación que atiendan los aspectos técnicos del mantenimiento y el ordenamiento de las actividades permitirá controlar los impactos derivados del uso colectivo del espacio público [Plan de Manejo y Conservación del Parque Urbano Alameda Central, 2012: 6].

La principal preocupación se centra en el espacio mismo, la condición material e instrumental es lo que se vuelve eje central en el cuidado, las dimensiones sociales y simbólicas del espacio se recorren hacia otro lugar, no existen dentro del Plan para la “nueva” Alameda, si bien es importante el mantenimiento de los lugares, no hay objeción a ello, la realidad es que el parque al ser pensado como patrimonio, monumento, acota de manera drástica las múltiples formas de apropiación de los visitantes, dejando al espacio inerte, como mero objeto ornamental dentro de la Ciudad de México, escenario para sólo algunos actores y prácticas que no pongan en riesgo la limpieza y el orden del lugar. Cancelando de un plumazo las diferentes expresiones culturales que se dan en la Alameda, expresiones culturales en el sentido amplio del término que son las que dan especificidad, densidad simbólica al espacio convirtiéndolo en territorio trashumante para todo aquel que lo haga suyo. Dentro del Plan publicado, se puede leer en el apartado siete sobre los usos del parque:

Los actos o actividades públicas que se realicen en la Alameda Central deberán seguir los siguientes lineamientos generales:

- Cualquier solicitud de uso se presentará al Administrador de la Alameda Central, quien resolverá según lo acordado con las áreas responsables.
- Queda prohibida cualquier actividad y uso, como acampar, hacer fiestas o actos públicos, sin su debida autorización.
- Queda prohibida la venta y oferta de productos en la plaza.
- Queda prohibido el uso y circulación de motocicletas, bicicletas, patinetas y patines en la plaza.
- Queda prohibido el ingreso con mascotas.
- Queda prohibido subir vehículos a la plaza.
- Queda prohibido sujetar, anclar y/o izar elementos ajenos a la vegetación en árboles, jardineras, pavimentos, mobiliario urbano y postes de iluminación existentes.

- Se deberá proteger el Hemiciclo a Juárez, el Kiosco, las fuentes y las esculturas con vallas metálicas perimetrales.
- Se deberá proteger las fuentes escénicas en su perímetro con una valla metálica dejando 1m de distancia entre el último chorro, esto con el fin de evitar que se lastime el mecanismo de las mismas.
- Queda prohibida la preparación y la distribución de alimentos.
- Se deberá proteger en el caso de colocar carpas, los apoyos con madera para evitar el daño al pavimento y tener el mismo cuidado al quitarlos y no arrastrarlos. [...]
- Se deberá contemplar el retiro de elementos como carpas, templetos, mobiliario, entre otros, en un plazo de 2 hrs. terminado el evento.
- Se deberá contemplar la limpieza y dejar en las mismas condiciones en que fue entregado el espacio al inicio del evento, de no ser así se deberán cubrir los daños ocasionados a la misma. [Se solicitará fianza o seguro de garantía].
- Se deberá contemplar el mantenimiento, o en su caso la reposición de cualquier elemento o mobiliario existente como: esculturas, bolardos, alumbrado público o reposición de la vegetación en caso de cualquier daño dentro de la Plaza y/o en las calles aledañas [Plan de Manejo y Conservación del Parque Urbano Alameda Central, 2013: 19].

La cantidad de prohibiciones es lo que resalta dentro de los usos o prácticas que pueden realizarse en la Alameda, la noción de disfrute queda sepultada frente a la condición del “deber” que se enfatiza en todo el texto presentado, se cancela la presencia de vendedores ambulantes, la posibilidad de realizar un “día de campo” en las áreas verdes del lugar, el paseo con mascotas. Aquellos jóvenes que acudían al lugar a patinar, fueron desplazados y ahora lo hacen junto al Centro Cultural José Martí, a un costado de la Alameda [como se verá en el siguiente capítulo con mayor profundidad], una serie de prácticas fueron anuladas desde las nuevas reglas del espacio y otras desplazadas hacia zonas aledañas, lo cual también expresa, por parte de los visitantes al lugar, una insistencia pertinaz a no renunciar al espacio, continuar practicándolo, dotándolo de sentido y apropiándose de él pese a las nuevas condiciones. Ya que, como bien explica De Certeau:

Espacio es el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo circunstancian, lo temporalizan y lo llevan a funcionar como una unidad polivalente de programas conflictuales o de proximidades contractuales. [...] En suma, el espacio es un lugar practicado. De esta forma, la calle geoméricamente definida por el urbanismo se transforma en espacio por intervención de los caminantes [De Certeau, 2000:129].

Las acciones de los visitantes se ven constreñidas ante tal cantidad de prohibiciones, llama la atención que la preocupación por la limpieza del parque llevó a tomar decisiones que intentan orillar a las personas asiduas al lugar a no dejar basura, cuestión que puede parecer buena idea, pero que en el fondo encarna sobre todo la creación de un gran negocio, el contrato con compañías que se hacen cargo del mantenimiento diario del lugar, motivo que no se pone de

manifiesto en los argumentos de por qué no colocar contenedores para la basura después de la remodelación de la Alameda.

Eso no lo hicimos nosotros; eso lo hizo la nueva administración. El no entrar con bicicleta, no llevar a tu perro, no poder patinar, etcétera; yo no estoy de acuerdo en esas cosas [...] Lo que sí hicimos, fue no colocar botes de basura, como una táctica desde Plaza de la República hasta el Zócalo. La gente se hace responsable de su basura y no la tira en la calle, la guarda. Si hubiéramos puesto botes de basura, estarían desbordados, sería un cochinerito [Escotto, Autoridad del Espacio Público del GDF, en entrevista el 20 de agosto de 2016] [Rodríguez, 2016: 162].

Doña Eusebia, señora de limpieza en la Alameda Central, comenta que: “Para la limpieza hay dos empresas, una que recorre por dentro y nosotros por fuera, vamos limpiando todo, porque ya no hay botes de basura, no sabemos quiénes son los otros de limpieza, ellos traen uniforme verde oscuro” [Señora Eusebia, entrevista, septiembre de 2015].

Dentro de las empresas que se hicieron cargo del mantenimiento de la Alameda Central, en el periodo que comprende del 16 de abril al 31 de diciembre de 2015, se encuentran: Garpa Ingeniería, S.A. de C.V.; Megarquitectos, S.A. de C.V. y Ecofénix, S.A. de C.V., las cuales recibieron la suma de \$26, 260, 067 [Veintiséis millones doscientos sesenta mil sesenta y siete pesos MN] por concepto de “Servicios de mantenimiento preventivo y correctivo de reparación y conservación de monumentos y elementos patrimoniales en la Alameda Central de la Ciudad de México” [Rodríguez, 2016: 176].

Con base en esta información, se hizo un ejercicio matemático, mismo que consistió en dividir la cifra económica total entre los 260 días naturales [promedio] en los cuales se realizó el mantenimiento del parque. Como resultado se obtiene la cantidad de \$117, 758.14 [ciento diecisiete mil setecientos cincuenta y ocho con catorce centavos MN] que representa el “gasto monetario diario” para la preservación arquitectónica, patrimonial y operativa de la Alameda Central [*Ibid*].

Si bien, hablar del mantenimiento de un espacio como la Alameda Central supone un esfuerzo de grandes magnitudes, lo cierto es que los gastos están expresados sólo de manera general, sin especificar en qué se está gastando el dinero de los contribuyentes de la Ciudad de México, además a tan poco tiempo de los costosos trabajos de remodelación, las cifras y manejo del presupuesto generan dudas legítimas sobre el paradero de ese capital, que quizás podría ser invertido en gastos más apremiantes para los habitantes de esta ciudad.

De acuerdo a lo anterior, se sigue enfatizando el lugar en su condición de preservación física, en calidad de patrimonio, monumento, impedir que sea “un cochinerito”, dejando de lado la importancia de los sujetos y las formas de intervenir el espacio. Se intenta, entonces, cancelar la mezcla, el azar, la sorpresa, el conflicto, la arbitrariedad construida a través de las acciones y deseos de los sujetos en sus múltiples apropiaciones del espacio, en su lugar se intenta imponer la uniformidad, la regla que homogeniza a todos los sujetos. La disciplina acotando el espacio, regulando las prácticas, y sujetos desprovistos de la posibilidad de recrear prácticas fuera de la norma.

El espacio disciplinario tiende a dividirse en tantas parcelas como cuerpos o elementos que repartir hay. Es preciso anular los efectos de las distribuciones indecisas, la desaparición incontrolada de los individuos, su circulación difusa, su coagulación inutilizable y peligrosa; táctica de antideserción, de antivagabundeo, de antiaglomeración. Se trata de establecer las presencias y las ausencias, de saber dónde y cómo encontrar a los individuos, instaurar las comunicaciones útiles, interrumpir las que no son, poder en cada instante vigilar la conducta de cada cual, apreciarla, sancionarla, medir las cualidades o los méritos. Procedimiento, pues, para conocer, para dominar y para utilizar [Foucault, 2000: 147].

La nueva Alameda intenta distribuir a los sujetos en espacios abiertos, dominados por una supervisión constante, a través de la presencia en aumento de los policías para vigilar a quienes acuden al parque, dicha vigilancia se hace hacia los cuerpos, las “fachas”, las prácticas, los decibeles que alcanzan las expresiones, antes de la remodelación una constante eran los bailes que se realizaban en las fuentes principales de la Alameda, además de los cómicos, payasos, cantantes cristianos, oferta de discos y películas que conformaban una plaza polivocinal [Bajtín, 1999] en donde la mezcla era la constante, la diversidad hiperbolizada en cada espacio del parque. Quizás los gobernantes y empresarios olvidan que la Alameda es un espacio público y como tal: “La plaza pública era el punto de convergencia de lo extraoficial y gozaba de un cierto derecho de ‘extraoficialidad’ dentro del orden y la ideología oficiales; en este sitio, el pueblo llevaba la voz cantante” [Bajtín, 1999: 139]. Parte importante de esa condición polivocinal de la Alameda Central, estaba nutrida por la presencia de vendedores ambulantes en todo el espacio, por lo que en el siguiente apartado se hace una reflexión en torno a estos sujetos que juegan un polémico papel dentro de los procesos de gentrificación en las distintas zonas de la Ciudad de México y justo por ello no puede soslayarse la problemática inherente al tema. Para efectos de esta revisión es necesario “regresar” en el tiempo, antes del 2012, y poder analizar las prácticas del lugar ante la presencia de vendedores ambulantes.



Fotografía 5. “Alameda limpia”, 2016. Aída Analco Martínez

2.3.1. Vendedores ambulantes o la calle no es de todos...

*Ambulantes y objetos son inseparables de la ciudad
a la que decoran con estilos que no han sido decididos por nadie;
intervenciones que irritan el orden de la ciudad
y que seguirán allí por dos razones:
hay gente en la calle y hay gente que sólo puede vender en la calle [Sarlo, 2009: 37].*

Además de los asiduos visitantes de la Alameda Central, existe otro grupo importante que fue desplazado del lugar: los comerciantes ambulantes, quienes a través de sus líderes negociaron en distintos momentos su reubicación, pero este grupo ha sido “la piedra en el zapato” desde el discurso de las autoridades gubernamentales, quienes pregonan el interés por “rescatar” los espacios y parte de ese rescate implicar “limpiar” las zonas de la presencia de vendedores ambulantes.

[...] los vendedores ambulantes han constituido una fuerza política volátil en la política del centro de la Ciudad de México. En una sociedad que no puede dar empleo a su población en edad laboral, surgen una serie de economías informales que permiten a estos ciudadanos sobrevivir. Una actividad importante es, claro está, el comercio ambulante [García Canclini, 2004: 275].

Dentro de la Medición de la Economía Informal [INEGI, 2014] se reporta que el total del Valor Agregado Bruto [VAB] de la economía del país para el año 2013 fue de 15,444,778 billones de pesos, de ese total, la llamada economía informal aportó 3,849,369 billones de pesos, representando el 24.9% de VAB a nivel nacional, cifra importante que expresa que una cuarta parte de los ingresos generados provienen de fuentes como:

[...] el sector institucional de Hogares está incorporando como hogares productores a los trabajadores por cuenta propia, profesionistas independientes, agricultores, ejidatarios, artesanos, comerciantes, *vendedores ambulantes* y demás practicantes de oficios por cuenta propia; así como a los microempresarios que se apoyan en ayudantes y familiares, sin un contrato laboral formal [INEGI, 2014].⁴⁶

Dadas las tasas de desempleo en el país, el comercio informal representa una opción para conseguir ingresos y en muchos casos, debido a los grados de escolaridad, la competencia laboral y la cantidad de requisitos para optar por un empleo formal, el ambulante representa la única vía para la subsistencia de millones de personas en México.

La Ciudad de México [CDMX] únicamente tiene registrados a 5% de todos los ambulantes que trabajan en las 16 delegaciones que la integran. El último padrón del Sistema de Comercio en Vía Pública [Siscovip], contabiliza oficialmente a 109, 186 de los más de dos millones de vendedores informales que, estiman expertos, hay en la capital. De estos, 95% opera “bajo el agua”. Y lo hace así porque conseguir la licencia no es sencillo y, en muchos casos, no pueden esperar a completar el trámite [“Operan dos millones de ambulantes en CDMX”. Periódico *El Universal*, 2017].

Es por lo anterior que la lucha por el espacio en el Centro Histórico entre ambulantes, dueños de negocios establecidos, empresarios y autoridades gubernamentales se ha dado de manera consuetudinaria durante casi tres décadas, tomando en cuenta que desde la década de los ochenta, después del sismo de 1985, es cuando los intentos por “rescatar” esa zona adquieren nuevos bríos y se vuelve un objetivo claro desde el gobierno que rige la Ciudad de México, entonces Distrito Federal, como se vio en apartados anteriores.

El gran reto para los urbanizadores es en dónde ubicar a los vendedores. Como es de suponerse, los vendedores desean estar en los lugares donde hay mayor afluencia de peatones, y es precisamente ahí donde los urbanizadores *no* quieren que estén los vendedores, puesto que las calles del centro se hallan ya muy congestionadas y los comercios y los vendedores establecidos se oponen rotundamente a que haya vendedores que compitan con ellos en las calles y en las plazas [García Canclini, 2004: 276].

⁴⁶ Las cursivas son mías.

En el caso de la Alameda Central la oferta variopinta de productos le confería al espacio, no sólo diversidad, sino también una oportunidad para que la estancia en el parque fuera pensada como lugar de compras de artesanías, discos, ropa, videos, gorras, posters, zapatos, collares, aretes, entre muchos otros artículos, así como para el consumo de alimentos, compra de juguetes para los niños y demás pretextos para el uso del tiempo libre en ese espacio. Los vendedores del lugar se organizaron de distintas maneras y existían cerca de doce agrupaciones de comerciantes antes de la remodelación del año 2012.



Fotografía 6. “Íconos de la diversidad”, 2008. Aída Analco Martínez

[...] entre las diversas asociaciones que se establecían antes de su intervención fueron: Unión de vendedores de globos de gas, pelotas de plástico y varios del Distrito Federal y la República Mexicana, A. C.; Grupo de comerciantes semifijos independientes de la Alameda, aledaños y D. F., A. C.; Unión de comerciantes propietarios de carritos de elotes, tortillas de harina, salchichas, hamburguesas y varios en el D. F. y República Mexicana, A. C.; Unión de fotógrafos de cinco minutos e instantáneas y similares del D. F. y República Mexicana, A.C.; Unión de vendedores fijos, semifijos y ambulantes en giros varios de alimentos, dulcería, cigarros, helados, paletas, refrescos, platería y varios de la Alameda Central y D. F.; Unión de comerciantes en elotes y objetos varios dentro y fuera de la Alameda Central, A. C.; Organización de vendedores ambulantes 12 de diciembre, A. C.; Coalición de comerciantes de hot dogs, hamburguesas, refrescos, helados, dulces, cigarros y varios dentro de la Alameda Central, A. C.; Agrupación de ferieros en juegos mecánicos, artesanos, fotógrafos y comerciantes fijos y semifijos del D. F. Emiliano Zapata; Unión independiente de fotógrafos , artesanos y giros varios en la Alameda

Central, A. C.; Unión de comerciantes no asalariados ambulantes, fijos, semifijos y varios del D. F., A. C.; y la Unión de vendedores de globos de gas, pelotas de plástico y varios del D. F., A. C. [Rodríguez, 2017: 156].

Los nombres mismos de las asociaciones de vendedores de la Alameda Central, exponen la diversidad de artículos que ahí se ofrecían y al mismo tiempo las alianzas entre quienes ofertan sus productos. A partir de la nomenclatura se muestra una doble condición: por un lado, la especificidad de los nombres para no dejar duda sobre la actividad comercial que realizan y por otro, la palabra “varios” cuya ambigüedad ampara las actividades no contempladas por el momento, o aquellas que pueden parecer residuales.

Los referentes al 12 de diciembre y Emiliano Zapata interpelan de manera contundente al imaginario mexicano popular, la Virgen de Guadalupe y el revolucionario Zapata como figuras que legitiman no sólo la actividad comercial sino la pertenencia de la identidad nacional de los comerciantes del lugar y desde ahí también reivindicar su derecho a la ciudad.

Parte fundamental del conflicto entre los vendedores ambulantes y las autoridades es la ocupación del espacio y la manera en cómo los vendedores siempre encuentran *vías* [en las dos connotaciones del término] para realizar su labor comercial. *Vías* en el sentido de calles, avenidas, espacios y también en el sentido de rutas, accesos, para siempre poder encontrar un intersticio [legal y espacial] y lograr su cometido.

En todo artefacto delicado, resistente y complejo, como la ciudad, hay también un potencial de desorden, encarnizado en desmentir el ideal de sistema integrado que contradicen la intemperie, los espacios abiertos, las calles, las *vías* de transporte y, sobre todo, la competencia por ocupar materialmente los edificios y la tierra [Sarlo, 2009: 13].

Y es que la presencia de los ambulantes se ha vuelto un elemento sintomático de la precariedad económica en las urbes, de la lucha por el espacio, de la contradicción entre el discurso del Estado y el bienestar social y las condiciones reales de exclusión laboral y social en que viven millones de mexicanos, de ahí que la lucha por el espacio, por el territorio entre vendedores y autoridades y empresarios, apenas sea la punta del iceberg que de manera hiperbolizada se muestra en las noticias y en los intentos por regular el comercio en la vía pública desde hace décadas.

Yo tengo una teoría, la Alameda era y es crisol de lo que sucede en México, es como un termómetro, un excelente parámetro de lo que pasa en la ciudad. Estamos viviendo en un país en donde ya no

hay cabida para nosotros, ya no tenemos espacios, ni futuro para los jóvenes ni los niños. Aquí en la Alameda los rateros trabajan en coordinación con la policía, el sexoservicio y la venta de estupefacientes, todo eso va en contra de una Alameda elitista como la quieren hacer, pero sí le vamos a entrar a lo del reordenamiento, pero los primeros que faltan a las reuniones son los de la delegación, no atienden, no asisten. Antes había reglas, se respetaba la territorialidad de cada grupo, ahora no es así, el gobierno viene por todo y los ambulantes estorbamos en todas partes [Sofía Trejo, lideresa de comerciantes ambulantes, entrevista, 2016].⁴⁷

La presencia de los vendedores ambulantes contradice además, la “seguridad” que ofrecen las plazas comerciales, dicha seguridad se basa en la homogeneidad y en el control, por lo que la plaza comercial frente a la Alameda Central, a unos pasos del Hotel Sheraton sobre Avenida Juárez también forma parte del conjunto que se crea con la remodelación del emblemático parque y con ello, la expulsión de los vendedores ambulantes fue evidente en la acera del lado sur de Avenida Juárez, donde anteriormente podían encontrarse puestos que ofertaban distintos productos y en algún sentido, ese lado de la avenida solía ser visto como una extensión de la Alameda Central.

Después de la remodelación de la zona, se ha intentado dar otro “aire” a la avenida en su conjunto, la plaza comercial y el Hotel Sheraton establecen fronteras “invisibles” pero ciertamente potentes para todos aquellos asiduos a la Alameda Central, por lo que apenas alcanzan a pasar por enfrente para cruzar la avenida ante las miradas de quienes a través de los cristales de los restaurantes y franquicias miran “por debajo del hombro” a aquellos seres de *afuera* y continúan con su charla, seguros en su espacio confinado a prueba de intrusos.

El espacio está organizado racionalmente, sin que se admitan elementos ni intervenciones que afecten esa racionalidad. Esto es posible porque el espacio es, como se dijo, de uso público, pero de gestión y propiedad privada; por lo tanto, un vendedor informal no puede establecerse, como en la calle, al lado de la vidriera interior de un negocio de *shopping*. La racionalidad mercantil se apoya en la propiedad privada de los espacios de circulación, cuyo orden queda garantizado como necesidad de esa ratio [Sarlo, 2009: 24].

Y esta racionalidad mercantil no sólo aplica para las plazas comerciales, sino que también alcanza a espacios “culturales”, como es el caso del Museo Mural Diego Rivera, localizado a un costado de la Alameda Central, ya que después de la remodelación y la reubicación de vendedores ambulantes en la llamada Plaza de la Solidaridad, los directivos del museo

⁴⁷ Agradezco a David Rodríguez López por el contacto y haber realizado en conjunto dos entrevistas, durante 2016, a Sofía Trejo, dirigente de comerciantes en la vía pública, quien representa a la “Unión de Marchantes en Movimiento A.C.”, una de las principales asociaciones de comerciantes establecidas en la Alameda desde 1995. David Rodríguez se encontraba elaborando la tesis de Maestría: *Glocalización y transformación del espacio público patrimonial. Alameda Central de la Ciudad de México* [ESIA, Tecamachalco, México, 2017]. Trabajo que también cito en estas páginas.

reclamaron a las autoridades el haber colocado aún más vendedores en ese lugar. Las autoridades sólo permiten el comercio itinerante en la Alameda, se trata de los “comerciantes típicos del lugar, es decir, los globeros, los algodoneros de azúcar y eloteros, entre otros” [Mora, 2012. *El Universal*]. Los demás comerciantes después de una serie de negociaciones, alcanzaron [algunos] a ser removidos a la Plaza de la Solidaridad y la zona aledaña al museo.

María Montserrat Sánchez Soler, directora del Museo Mural Diego Rivera, hizo un llamado a las autoridades del Gobierno del Distrito Federal, a reubicar a los ambulantes que se encuentran fuera del ese espacio cultural. En entrevista, señaló que luego de la remodelación integral de la Alameda Central, el recinto a su cargo ha padecido de la invasión de decenas de puestos, que se han convertido en un problema por la disputa del espacio público, justo a las puertas de acceso del recinto.

[...] "Tras la remodelación de la Alameda Central nos benefició, se ve mucho mejor, pero nos perjudicó porque todos los desplazados entre ellos ambulantes, vinieron a encontrar un lugar aquí", dijo. [...] Ante esta situación, reveló que el museo a su cargo se ha visto reducido en cuanto al número de visitantes; además de que algunos de ellos prefieren no acercarse por temor de ser robados. "Los que perjudican, son los que invaden, los que no permiten el paso, los que acosan", dijo la promotora cultural al tiempo que precisó que son los sonideros los que se han convertido en un serio problema, pues varios de ellos, "se ponen a bailar en las afueras del museo y no permiten el paso de visitantes", indicó. "Se trata de un problema muy complicado; nos hemos acercado a las instituciones como el Gobierno del Distrito Federal y a la Autoridad del Centro Histórico, hemos tocado algunas puertas, pero nada", comentó. ["Piden reubicar ambulantes en torno al Museo Mural Diego Rivera". Periódico *Excélsior*, 2013].

La lucha por el espacio se tiñe de distintos intereses y ponen de manifiesto diferentes capitales culturales [Bourdieu, 1988], la “alta cultura” versus la “cultura popular”, códigos diferenciados que devienen en argumentos clasistas. El baile, los altos decibeles, el derecho a la calle, el cuerpo visibilizado, se opone al silencio, a la invisibilización de los pasos quedos, los murmullos y la contemplación en un recinto cultural como un museo.

Los vendedores como peligro para la gente que asiste al museo, para aquellos que cancelan sus pasos por el temor a ser robados, la preocupación de la directora del museo y la aceptación de que “se trata de un problema muy complicado”, hace pensar en dónde radica la gravedad del asunto, quizás en una serie de factores que se combinan para recaer en un mismo sujeto: los vendedores ambulantes.



Fotografía 7. "Vendimia híbrida", 2009. Aída Analco Martínez

El escándalo producido por los ambulantes es doble. Por un lado, los comercios establecidos encuentran en ellos una competencia que sus dueños consideran desleal, porque los ambulantes no pagan impuestos; carecen, en su mayoría, de permisos; usan autorizaciones que pertenecen a otros; son parte de una cadena que mueve millones en mercaderías de marcas falsificadas, entradas de contrabando o producto de trabajo esclavo; se comportan en algunos lugares como organizaciones mafiosas.

[...] Ése es un problema legal que, si recibiera una solución legal, no se convertiría en una cuestión urbana. Si en las grandes ferias bajo techo, semiambulantes o semimontadas, si alrededor de todas las estaciones de ferrocarril y ómnibus se venden mercancías ilegales, la cuestión, antes que urbana, es penal. Que nadie esté en condiciones de encararla indica que el problema reside en otra parte [Sarlo, 2009: 54-55].

La intención de este apartado no es hacer una apología, sino tratar de entender que la polémica acerca de los vendedores ambulantes y la lucha por el espacio, brevemente esbozado en estas páginas, no es sólo cuestión de voluntades encontradas, sino de la conjugación de distintos elementos como: mecanismos de expulsión social, gentrificación y privatización del espacio público, lucha de clases y etiquetaje social, por un lado, y por otro, de negociaciones económicas y políticas entre protagonistas que a veces podemos delinear y otras tantas ni siquiera podemos imaginar hasta qué niveles pueden alcanzar.

Mientras los ciudadanos de “a pie” libran batallas consuetudinarias por el espacio y la sobrevivencia urbana desde sus propias trincheras, sin reflexionar cabalmente, que quizás como menciona Sarlo, “el problema reside en otra parte”.

2.4. Reflexión capitular: Una historia de tensiones y la relación entre lo global y lo local

Imaginar un futuro distinto significará, así, experimentar y conceptualizar aquellas espacialidades que pueden contribuir a construir unas relaciones sociales distintas [Stavrídes, 2016: 15].

Para finalizar este apartado es conveniente enfatizar que la historia de la Alameda Central, desde su creación, ha estado signada por el conflicto entre gobernantes y ciudadanos, entre indígenas y mestizos, entre clases sociales, entre capitales culturales, entre lo local y lo global, entre usos del espacio, entre normas y reglamentaciones que intentan organizar el espacio y también a quienes pueden tener acceso a él o no.

En este sentido, a partir del recorrido mostrado en este capítulo, la tendencia histórica del parque muestra que la mayor tensión se encuentra entre gobernantes y ciudadanos, la

manera en cómo las autoridades en turno han intentado imponer directrices respecto de los usos que pueden dársele al lugar y qué personajes son los idóneos para hacer uso del espacio.

Desde el siglo XVI la intención de la creación de la Alameda Central fue hacer un espacio noble para las clases hidalgas, pero el lugar mismo rodeado de hospitales y zonas de arrabal hacía imposible el que las clases populares no acudieran al espacio.

En el siglo XVII las autoridades cercaron el parque con una reja de madera y prohibieron la entrada a toda persona “sucias, rota, vestida de manta o descalza” para privilegiar el paseo de la gente acomodada de la ciudad, también fue remodelada para poder hacer más accesible el paso a los carruajes y se creó la figura de “Alcalde de la Alameda”.

Para el siglo XVIII, si bien el espacio tendía a ser más “democrático” ya que se realizaban festejos multitudinarios, lo cierto es que las máscaras y antifaces servían a todos a burlar las prohibiciones y hacia finales de ese mismo siglo, la Alameda Central fue “encerrada con un muro de piedra” y también se prohibía ensuciar el lugar. Asimismo, se colocaron las emblemáticas esculturas mitológicas que aún persisten como símbolo del poderío occidental, esculturas que siguen dialogando con las prácticas populares que ahí se realizan pese a la intención de las autoridades por erradicarlas.

Llegado el siglo XIX, con la firma de la llamada Acta de la Alameda, en donde los capitalinos se adherían al Plan de Ayutla y desconocían en gobierno de Santa Anna, también se delineaba el lugar como un hito político en la ciudad. Posteriormente, con la llegada de Maximiliano, la emperatriz Carlota consideraba de “mal gusto” el parque debido a la presencia de clases populares y también intentó darle algunos retoques para, en el fondo, modificar no sólo el espacio sino a la gente que acudía a él, ya que el lugar poseía una cartografía temporal en donde por las mañanas era visitado por las clases altas y rumbo a la tarde se veía apropiado por las clases populares.

Esta tensión se agudizó durante el siglo XX con el gobierno de Porfirio Díaz y su intento de “afrancesamiento” de la capital, la construcción del Palacio de Bellas Artes y el llamado “embellecimiento estratégico” de Haussmann. La Alameda Central se solidificó como lugar de reunión y escenario de intelectuales y clases altas en pugna constante con las clases

populares, que pese a los siglos de prohibición insistían en apropiarse del lugar, con sus fiestas, circos, juegos mecánicos, los “desposeídos” no renunciaban al parque.

Ahora, en lo que va del siglo XXI, con la más reciente remodelación, el lugar sigue en disputa permanente, hay que enfatizar que la batalla se da de manera pacífica, una suerte de resistencia “hormiga” de las clases populares, al acercar sus pasos a la “nueva Alameda”, buscando resquicios para realizar las prácticas prohibidas y poder seguir en el lugar.

La otra gran brecha en el espacio, abierta entre mestizos e indígenas, ya desde el siglo XVI, la presencia de indígenas era non grata, se intentaba “evitar el encuentro con los indios” y cinco siglos después, con distintas variantes, dentro del imaginario social del siglo XXI, se sigue pensando a la Alameda Central como un lugar estigmatizado, justo debido a la presencia de indígenas, y es que, como se verá en los siguientes capítulos, el parque forma parte del itinerario obligado de todo aquel que llega a la ciudad y los indígenas siguen pensando en la Alameda como un lugar ideal para el uso del tiempo libre. Derivado de esta tensión, también existe una lucha por las prácticas en el lugar y cómo la incidencia de capitales culturales puestos en marcha hace que las relaciones sociales en el espacio se transformen, adapten y renueven para poder seguir compartiendo y/o delimitando las distintas áreas de la Alameda Central.

Finalmente, la tensión que se establece entre lo local y lo global queda manifiesta en la Alameda Central, mientras las remodelaciones de la zona intentan producir una ciudad de primer mundo, lo cierto es que los habitantes del espacio, los usuarios del lugar contradicen ese imaginario y no se apegan a las reglas impuestas. Frente a prácticas de consumo globales, los asiduos a la Alameda Central, construyen artesanalmente sus propias formas de vivir el espacio, dejando la impronta de los capitales que poseen en las múltiples maneras de asir el espacio, la producción en serie versus la elaboración “a mano” del espacio, con lo que se cuenta, con lo que se tiene de manera inmediata, una suerte de bricolaje resuelto sobre la marcha, en la apropiación misma y cotidiana del espacio.

[...] actualmente en el Centro Histórico de la Ciudad de México se han tratado de construir e implementar diversas políticas urbanas para revitalizar los espacios públicos erosionados, específicamente, se han efectuado con viveza en los espacios públicos de carácter simbólico y patrimonial; aunado a ello, estas políticas de remozamiento han emanado del entorno glocal que ahora permea en la construcción multi-dimensional de la ciudad. Es decir, hoy en día en la ciudad

se hace patente un acelerado proceso de intercambio global y de intervenciones urbanas atractivas; sin embargo, esta iniciativa por aspirar a la conjunción mundial, se está dando bajo un contexto desfavorable de crisis local: política, económica y social. Por consiguiente, en la actualidad el deseo de la élite política y económica por obtener una imagen urbana local renovada, aceptable y similar a las más estéticas del mundo, así como la re-inención de espacios públicos que incentiven el aposento de la economía transnacional en lo local y que cautiven a cualquier viajero global, ha propiciado que la repercusión de sus intervenciones urbanas resulten asimétricas a la continuidad de la vida pública popular y a la inclusión de todos los sectores sociales en el disfrute de un ambiente urbano renovado [Rodríguez, 2017: XXI].

La reflexión gira en torno a cómo en el proceso de gentrificación se alcanza a vislumbrar la tensión que se establece entre lo global y lo local y la manera en cómo las tendencias hegemónicas a gran escala van incidiendo en una escala micro, lo local, desde donde se articulan resistencias, estrategias, relaciones sociales y formas de apropiación del espacio que pueden ir en consonancia o disonancia respecto de las políticas públicas y los intereses de los empresarios.

Se trata de políticas dirigidas al rescate y la valorización del espacio público que fueron emprendidas durante el gobierno de Marcelo Ebrard [2006-2012], en sintonía con políticas semejantes realizadas en las últimas décadas en muchas otras ciudades de América Latina y del mundo [Melé, 2006; Carrión, 2005; Coulomb, 2010; Delgadillo, 2011] [Giglia, 2013: 2].

De esta manera, como señala Bauman [2001], la globalización siempre tiene consecuencias humanas, ya que dependiendo del lugar que ocupen los ciudadanos en términos de su capacidad de consumo como la variable más contundente, tendrán acceso a determinados espacios, estos espacios pueden ir desde el acceso a la escuela, a la salud, a la vivienda y otros derechos, hasta los espacios físicos, desde donde los habitantes de una ciudad van configurando rutas, trayectos, itinerarios para construir sus propios mapas simbólicos de la ciudad, en los que expresan la forma de construirla y apropiársela.

En términos generales, el espacio urbano rara vez es neutral o apolítico. En la mayoría de las ciudades casi cualquier cambio en el uso del espacio urbano existente, o cualquier uso nuevo que se proponga para este espacio, puede propiciar una competencia entre los diferentes actores. El término “conflicto de ubicación” [*location conflict*] que se acuñó hace casi dos décadas en la geografía urbana, aún captura la esencia de la negociación y el conflicto que con frecuencia ocurre entre los que compiten por el uso del suelo. En la mayoría de estos conflictos participan diferentes actores y grupos de interés que compiten a fin de optimizar sus ventajas y minimizar sus desventajas [Cox, 1973; Herzog, 1983, 1990] [García Canclini, 2004: 272].



Fotografía 8. "El derecho a la diversión", 2016. Aída Analco Martínez

Los mapas individuales y colectivos están conformados por los espacios apropiados y significados, aunado a la dimensión instrumental que a ellos se les confiere, en un cruce con las regulaciones que se crean desde las políticas públicas y las intervenciones de los usuarios, en ese sentido, hay que subrayar que los espacios aun cuando se denominen públicos, en realidad, tienen fronteras, como señala Vergara [2013], todos los espacios están circunscritos, tienen límites, estos son de carácter físico y simbólico, en este caso, la Alameda y las zonas aledañas, después de la remodelación, tienen fronteras creadas a partir de la nueva oferta de consumo, en donde lo que se privilegia son los capitales económico y cultural [Bourdieu, 1988], por lo que los usuarios, antes asiduos, tienden a ser desplazados de este espacio, ya que sus formas anteriores de apropiación contravienen las nuevas reglas impuestas en el lugar.

Mientras tanto el sector popular se ha manifestado de forma violenta en contra del proyecto. [...] Sus preocupaciones son más inmediatas: el bienestar de su familia. Así, pues, no queda claro quién defenderá el patrimonio y quién querrá modernizarlo. La principal razón por la que el problema respecto de la “calidad de vida” resulta relevante para el centro histórico es que una población considerable vive en el centro histórico y en sus alrededores, en áreas como la Alameda, la Merced y Tepito. Se estima que la población que habita el centro y sus alrededores es de 2.7 millones [Ward, 1990:35]. Las cifras más recientes sugieren que las delegaciones localizadas alrededor del centro histórico tienen un total de 1.02 millones de habitantes [Mercado y Asociados, 1997:4]. La mayoría de estos residentes son de escasos ingresos. Como grupo, representan una voz importante en la competencia por el espacio en el centro de la ciudad. Su intención es proteger la calidad de vida de los habitantes del centro histórico, a la vez que buscan que el gobierno apruebe la construcción de viviendas que estén más al alcance de sus posibilidades económicas. [...] Desafortunadamente, los intereses del sector popular pueden entrar en conflicto con una visión diferente del centro histórico que ha sido denominada “refuncionalización”, en la que el centro histórico se transforma para servir a los intereses del turismo y las empresas, y de la que los pobres son, en gran medida, excluidos [Tomas, 1991] [García Canclini, 2004: 274-275].

Sin embargo, como se explica en el siguiente capítulo, los usuarios de la Alameda Central quienes provienen de bajos estratos, con su diversidad, su etnicidad, su identidad y lo popular a cuestas, convertidos todos esos elementos en estigmas, no renuncian del todo al espacio de la Alameda, siguen asistiendo y de manera queda construyen sin proponérselo, formas de resistencia, reivindican su derecho a la ciudad y no cejan por usar su tiempo libre... un domingo en la Alameda.

CAPÍTULO 3

UN DOMINGO EN LA ALAMEDA:

ACTORES, CARTOGRAFÍAS Y LA DISPUTA POR EL ESPACIO

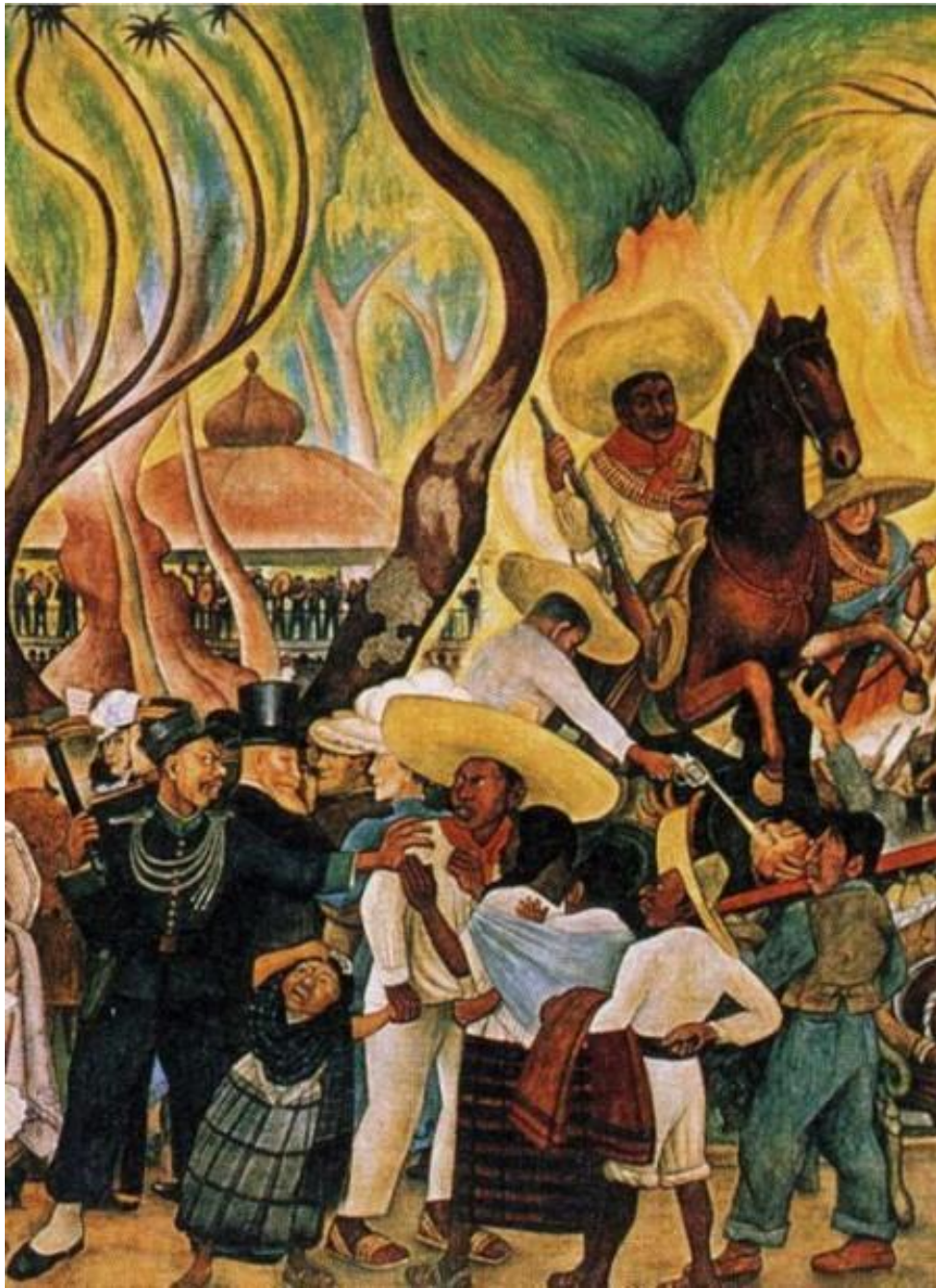


Imagen 2. *Sueño de una tarde dominical en la Alameda Central* [detalle] [Diego Rivera, 1947].

*Las espacialidades no sólo forman parte de nuestra experiencia;
también pensamos e imaginamos a través de ellas.
Por lo tanto, no sólo dan forma al mundo social existente
[experimentado y entendido como condición de vida con sentido],
sino también a mundos sociales posibles,
mundos capaces de inspirar acción y expresar sueños colectivos [Stavrídes, 2016: 15].*

Diego Rivera, en 1947, plasmó en su obra *Sueño de una tarde dominical en la Alameda Central*, una síntesis de la historia de México, teniendo como simbólico escenario [y actor, diría yo] a la Alameda Central, el autor intentó retratar no sólo a personajes históricos importantes, sino también intentó mostrar las diferentes lógicas de los visitantes al celeberrimo parque. En el detalle presentado, por un lado, Emiliano Zapata a caballo, atrás de él se observa el kiosco lleno de gente, y abajo, indígenas campesinos empujados por un uniformado. Casi 70 años después, varias de las lógicas representadas por Rivera, particularmente, los mecanismos de expulsión se repiten en el lugar, como se verá en este apartado.

En el presente capítulo también se presenta la etnografía del lugar y se bosqueja el perfil de los usuarios de este espacio⁴⁸. El trabajo de campo se realizó en distintos períodos que comprenden dos grandes etapas: la primera que va de 2004 a 2011, y la segunda etapa, posterior a la remodelación más reciente de la Alameda Central, que va de 2012 a 2017. En este acápite, se presenta de manera extensa, la forma en cómo los visitantes vivían la Alameda antes de la remodelación. Una vez reinaugurada, se completó el trabajo de campo con una serie de encuestas y entrevistas informales, para poder contrastar la manera en cómo los usos y apropiaciones de los visitantes se transformaron y pese a que la mayoría de las actividades anteriores se diluyeron en el pálido mármol del nuevo piso de la Alameda Central, la tendencia es que los visitantes siguen intentando reapropiarse del nuevo espacio aún con las prohibiciones que trajo consigo la reapertura del lugar.

Se trata de poder ver desde el presente y a un nivel micro, aquellas prácticas que daban sentido a este parque emblemático y comprender las lógicas que, desde un nivel macro,

⁴⁸ Un ejercicio similar al presentado en este capítulo fue realizado por Adrián Hernández Cordero, en su tesis *La Alameda Central en domingo: fiesta, laberinto y mosaico espacio-temporal*, de la Licenciatura en Geografía Humana, presentada en la Universidad Autónoma Metropolitana, en 2006. Asimismo, se puede consultar la tesis de maestría de David Rodríguez *Glocalización y transformación del espacio público patrimonial. Alameda Central de la Ciudad de México* [ESIA, Tecamachalco, México, 2017], es de resaltar el análisis que ambos autores hacen de la emblemática pintura de Rivera.

y desde los distintos niveles de gobierno en combinación con la clase empresarial, asedian a los espacios públicos en general, y en particular a los centros históricos de México y América Latina [como se trató en el capítulo anterior], poder incluso presentar la etnografía del lugar como una especie de combinación de testimonio y denuncia ante los efectos de la remodelación entre los asiduos visitantes que fieles, sentados en las bancas del lugar, recuerdan cómo era la Alameda Central y de a poco, con su insistente presencia hacen que la Alameda Central pueda volver a ser su espacio dominical por excelencia.

Se presentan etnografías del lugar antes y después de la remodelación, para comprender los usos y apropiaciones de la Alameda, y dar cuenta de cómo después de su reinauguración en 2012, si bien, el parque vivió una especie de letargo a pesar de las iniciativas del Gobierno del Distrito Federal para reanimarlo, son los sujetos quienes tienen la última palabra, como diría Manuel Delgado [1999], al apropiarse de los espacios y generar sus propias lógicas a pesar de las directrices y/o imposiciones desde la clase política y la clase empresarial. Por lo que paulatinamente se ha ido “repoblando” con algunos actores que anteriormente practicaban el espacio y nuevos sujetos que ahora se están apropiando de la Alameda Central. De esta forma, se exponen los elementos básicos para poder intentar una excursión en la ciudad y poder comprender la vida de los sujetos que la habitan.

3.1. Un recorrido por la Alameda

[...] todo cuerpo humano posee una idiosincrasia física y todo ser humano siente deseos físicos contradictorios. Las contradicciones y ambivalentes corporales provocadas por la imagen prototípica colectiva se han expresado en las ciudades occidentales en alteraciones y borrones de la forma urbana y en usos subversivos del espacio urbano. Y es este carácter necesariamente contradictorio y fragmentario del “cuerpo humano” en el espacio urbano lo que ha contribuido a crear los derechos de diferentes cuerpos humanos y a dignificarlos [Sennett, 1994].

La Alameda Central de la ciudad de México es un lugar emblemático, concurrido por visitantes, turistas y científicos sociales en la búsqueda de entender el significado de este parque ancestral. La Alameda espacio de estar, de ser, de conformarse como otro y reconocerse como uno, volver a perderse, encontrarse y seguir en un juego de máscaras y espejos, donde somos uno y somos todos. Parque, espacio para el romance, la distracción, usos y apropiaciones distintas, diversas...

El lugar si bien ha sido estigmatizado por algunos grupos sociales, debido a la fama de sus visitantes y a las prácticas de los mismos. La prostitución en algunos espacios dentro de la Alameda es uno de los rasgos negativos que han ayudado a la estigmatización del lugar. La presencia de empleadas domésticas y soldados rasos en búsqueda del “ligue” en el parque, como ejemplos emblemáticos de los usuarios del lugar, también han acrecentado los motivos para la denostación del sitio y la creación de una serie de referencias despectivas respecto a las actividades dominicales de los visitantes de la Alameda.

Sin embargo, esta visión es muy pobre y poco agota el universo que se presenta en la Alameda, respecto de los actores, actividades y usos del espacio. Si bien se pueden establecer algunas características compartidas en los usuarios de la Alameda, los matices se vuelven infinitos y entonces es cuando empieza la verdadera fiesta de la plaza pública, la verdadera manifestación de lo urbano, tomando formas diferenciadas aquí y allá. La Alameda es mosaico y calidoscopio. En ocasiones las fronteras entre un espacio y otro, entre un grupo y otro se encuentran bien delimitadas, pero a veces, se mezclan, se confunden y todo resulta un buen ejemplo de la plaza pública de la que hablaba Bajtín [1999]. Espacio multivocinal, polisémico, polimorfo, adaptándose y adaptando a quienes en él intervienen.

3.1.1. Aproximación a los actores

Es necesario mencionar que esta primera etnografía hace énfasis en las lógicas del espacio en el periodo previo a la remodelación, en donde una de las actividades que imprimían un significado muy específico a la Alameda Central era la presencia de puestos ambulantes a todo lo largo y ancho del parque, así como la permisividad para usar los jardines para el descanso, el romance, el *pic nic* familiar. Otro elemento importante era la posibilidad de organizar bailes con grupos en vivo o sonidos rentados en las distintas fuentes del lugar, cuestiones todas que fueron modificadas después de la reinauguración de la Alameda Central y la entrada en vigor de un nuevo reglamento respecto del uso del espacio, como se vio en el capítulo anterior.

Para poder tener un acercamiento a los sujetos que practican el espacio, se realizaron alrededor de 300 encuestas⁴⁹ a los usuarios de la Alameda, en diferentes días y horarios, si

⁴⁹ Se aplicaron un total de 312 encuestas, entre 2008 y 2012, agradezco la invaluable cooperación de María García y Beatriz Pacheco, en ese entonces, estudiantes de la Licenciatura de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; así como de Silvia Soler, antropóloga catalana, quienes con su valiosa ayuda colaboraron en la

bien es una pequeña muestra de la cantidad de gente que asiste a este parque, los resultados ayudan a conocer e intentar comprender a los diferentes sujetos que practican la Alameda día a día.

La Alameda Central cuenta con diez fuentes, cuatro de ellas se encuentran en cada una de las esquinas del parque, una más al centro del mismo, considerada como la “fuente principal”, la sexta conocida como la “fuente de Neptuno”, la séptima con una escultura de Mercurio se localiza sobre el costado de la Alameda que colinda con la calle Dr. Mora. Además de la fuente de Selena, de las Ninfas y de Venus, localizadas al interior del parque. Domingo a domingo, alrededor de cada una de ellas se congrega un buen número de personas, pero a cada lugar le corresponde una serie de actividades y actores específicos. Si bien pueden compartir algunas prácticas, la lógica para cada espacio es distinta.

Durante el periodo de aplicación de encuestas, antes de la remodelación del lugar, la presencia de vendedores en la Alameda era un elemento importante para poder explicar las lógicas de apropiación del espacio, ya que ellos mismos ocupaban el lugar y a través de la venta de sus productos, los visitantes realizaban distintas prácticas que hacían que el paseo en sí tuviera otro sentido. Asimismo, la visita a la Alameda Central se vuelve un referente casi obligado para todos aquellos migrantes recién llegados a la ciudad, de ahí que la presencia de indígenas y personas de otros estados de la República sea significativa.

También llama la atención que, al correr de los años, las personas migrantes de otros estados siguen optando por pasear en la Alameda, por lo que el espacio se convierte en un lugar importante dentro del imaginario popular. Es importante señalar que, del total de encuestados, el 41.28 nacieron en la Ciudad de México y el 58.56% son oriundos de distintos estados de la República Mexicana, aunque algunos de los encuestados nacidos fuera de la Ciudad de México tienen más de 50 años viviendo en la ciudad, para ellos la Alameda Central sigue siendo un lugar de paseo ideal para convivir con la familia, o ir solos a pasar el rato.

Soy de Guerrero, llegué aquí hace 50 años, mis papás me trajeron de niño, tenía como 6 años [...] Vivo en Xochimilco con mis papás, mi esposa y mis hijos. Soy pintor, pinto casas en distintos lugares, donde contratan mis servicios. En mis días de descanso me gusta salir a pasear con la familia. Conocí la Alameda por mi trabajo. Vengo con mi esposa e hijos. Me gustan los jardines, venimos una

transcripción de entrevistas y encuestas, así como parte importante de su sistematización. Los distintos instrumentos de recolección de datos, pueden consultarse en los Anexos de esta investigación.

vez por mes, los fines de semana, estamos como medio día, no tenemos un lugar específico, nos gusta ver a grupos que vengan a tocar y a la gente en general, estar con la familia [Visitante, 2011].

De entre las personas nacidas en la Ciudad de México también existe un reconocimiento al parque como un lugar emblemático de la capital, lugar de paseo, tránsito, núcleo de la diversidad y la vida urbana.

Tengo 21 años, soy estudiante de Filosofía, nací en México, D.F. Vivo por Churubusco, con mis papás. Vengo aquí con mis compañeros de la facultad. Me gusta de la Alameda que hay un montón de cosas bien particulares y representativas de la ciudad. Lo que no me gusta es que se discrimine a algunas personas por su procedencia, por ejemplo, a los indígenas o a los niños de la calle. Vengo de vez en cuando, sobre todo los fines de semana, me estoy unas dos horas más o menos, vengo a dar la vuelta y tomar fotografías, me gusta pasear por los lugares más solitarios, porque hay gente más particular ahí. Toda la gente es importante y a toda me gusta ver, a todos los tipos de personas que vienen aquí a entretenerse. [...] Me parecen bien importantes todas estas personas porque es gente a la que nunca se considera, son invisibles para muchos [Visitante, 2011].

Como se mencionó con anterioridad, la presencia de indígenas en la Alameda Central es un elemento que dentro del imaginario social se ha vuelto un “lugar común” ya que parte de la estigmatización del lugar se ha provocado en gran medida por la presencia de hombres y mujeres indígenas que cada domingo acuden al lugar, es por ello que distintos estudios sobre esta importante población se han dado cita en la Alameda Central para de ahí, poder seguir sus pasos hacia sus lugares de residencia y de origen, y poder entender la vida urbana de este sector de habitantes de la Ciudad de México, como se verá en los capítulos siguientes.

Vivía en San Miguel, con mi abuela. [...] De allá me gustaba el ambiente tranquilo, lo que no me gustaba es que no hay mucha forma de salir adelante. Me vine aquí hace como año y medio, para poder ganar mejor, lo que me gusta de la ciudad es que gano un poquito más y hay más cosas que hacer, lo que no me gusta es que la gente te juzga porque no hablas como ellos y tampoco me gusta que no se puede andar de noche. Aquí la gente es muy diferente. Vivo con mi madrina por el metro San Cosme. Soy costurera, mi madrina me enseñó a coser, aprendí rápido, trabajo todos los días y descanso los sábados y domingos. Cuando descanso me gusta salir a dar la vuelta y comprarme cosas. Conocí la Alameda porque mi madrina me trajo. Ahora vengo con mis amigas. Me gusta ver las cosas que venden, todo me gusta. Vengo cada que puedo los fines de semana, los sábados y domingos casi siempre, estoy como una hora y media o dos, me gusta ver y comprar, pasear por todos lados, me gusta más cuando hay bailes y me gusta mucho venir por las cosas que venden. También me gusta ir a pasear a Pino Suárez e Izazaga [Visitante, 2011].

La diversidad de paseantes de la Alameda Central, vuelve al lugar un espacio casi inasible en términos del análisis, dada la complejidad para poder mostrar a los distintos actores que se dan cita en el lugar. Sin embargo, este ejercicio pretende mostrar, quizás a pinceladas, a los sujetos que acuden al parque y cómo intervienen el espacio y hacen ciudad en cada uno de sus

paseos. El siguiente mapa de la Alameda Central muestra la ubicación de los sujetos encuestados, si bien, el número de personas en cada lugar se debe a la disposición para contestar el instrumento de recolección de datos, se hace énfasis en la ubicación espacial de los sujetos como ejercicio de carácter metodológico para una mayor comprensión del uso y apropiación del espacio a partir de los resultados obtenidos. Los lugares más concurridos son la Fuente Central, el Hemiciclo a Juárez, el Kiosko, la Fuente Ninfas y el Monumento a Beethoven. El número de encuestados en cada lugar de la Alameda Central, también se desagregó por sexo, quedando la distribución como se muestra en el Mapa 1.

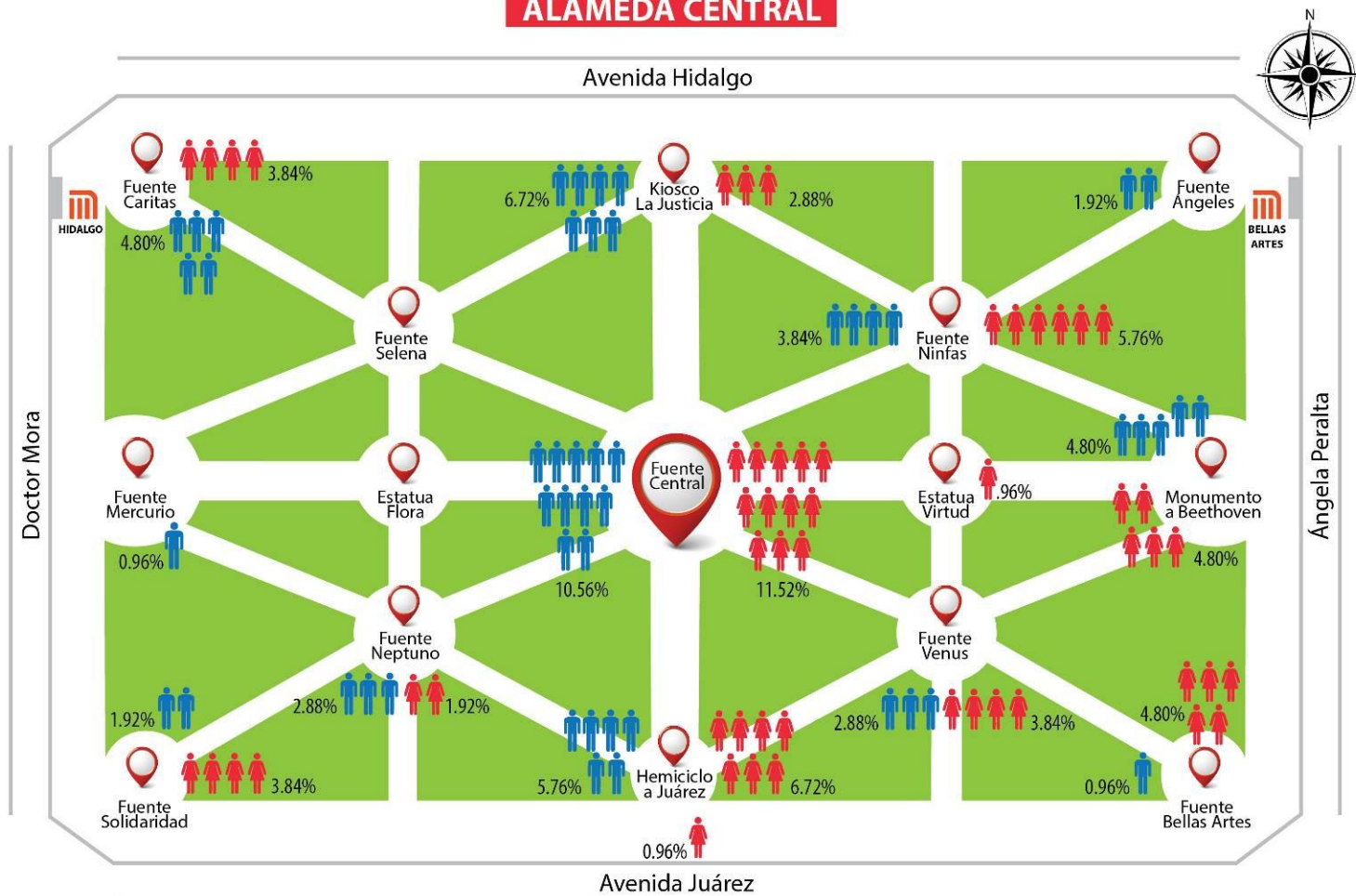
La presencia de mujeres y hombres en la Fuente Central es significativa esto es debido a que ahí se realizan algunos bailes, pero sobre todo espectáculos con payasos y merolicos que hacían de este espacio un lugar familiar. El Hemiciclo a Juárez también es importante, la mayoría de gente va a sentarse, a contemplar el paisaje o a esperar a alguien más, el lugar se ha convertido en uno de los espacios más visibles de la Alameda.

En el Kiosco La justicia también se eleva la cantidad de personas encuestadas, ahí la presencia de varones duplica a la de las mujeres ya que los domingos se realizaban bailes en ese lugar con una alta presencia de hombres homosexuales, travestis y transexuales que hacían del espacio su lugar favorito para estar.

El Monumento a Beethoven es apropiado como un lugar de encuentro y descanso, ya que la estatua se encuentra rodeada por círculos concéntricos que hacen las veces de escalones y asientos para descansar, por lo que la gente reunida ahí mostró disponibilidad para ser encuestada.

La fuente de Bellas Artes antes de la remodelación del 2012 reunía una gran cantidad de puestos ambulantes, por ello, la presencia de personas también era numerosa, si bien, la gente en su mayoría se encontraba observando y comprando en los puestos, mostraban gran disposición para contestar las preguntas realizadas.

Lugar de encuesta y sexo de usuarios de la ALAMEDA CENTRAL



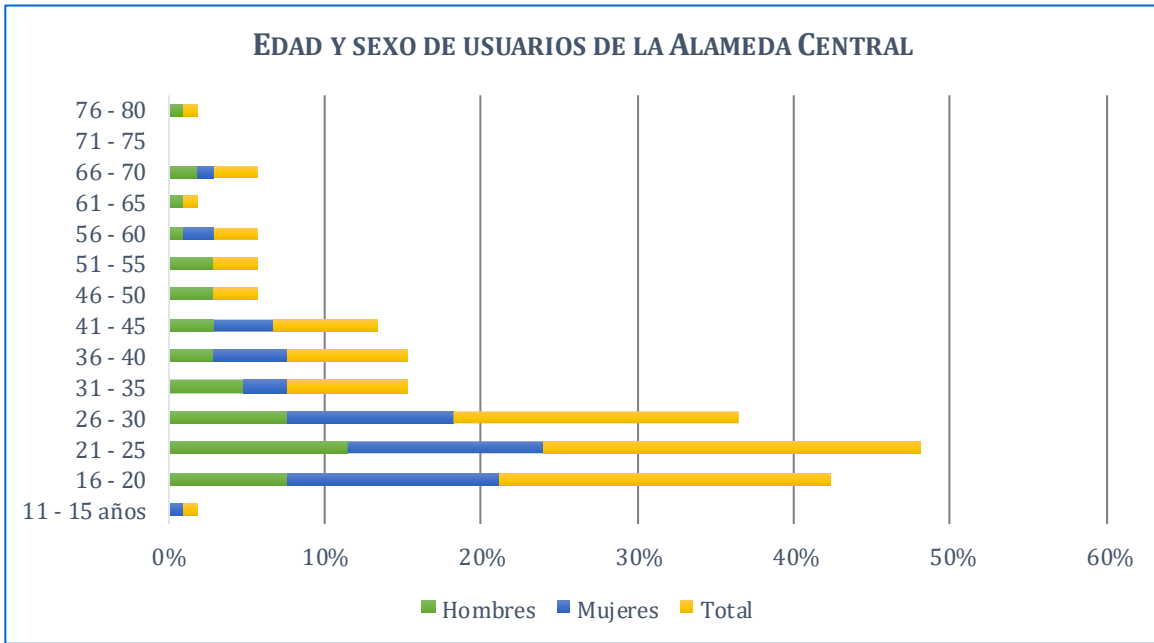
Fuente: Elaboración propia, con base en los datos de la encuesta.

TOTAL: 48.00% 51.84%

En este sentido, es importante mencionar que el sector que se mostró más entusiasmado con la aplicación de encuestas fueron los adultos mayores, quienes además de contestar las preguntas, comentaban y algunos platicaban anécdotas de su vida en el lugar. Contradictoriamente, el sector más alto en cuanto a presencia, los jóvenes, se mostraban un tanto reticentes, aun así, hubo algunos que contestaron de buena gana y también añadieron comentarios, sugerencias o quejas respecto de su paseo por el parque.

Se intentó encuestar al mismo número de hombres [48%] y mujeres [52%]. Sobre las edades de los usuarios, se decidió agrupar las cohortes etarias de cinco en cinco como se muestra en la Gráfica 1.

GRÁFICA 1



Fuente: Elaboración propia con base en encuestas realizadas

Llama la atención que respecto de las edades del total de encuestados, los cohortes 16-20, 21-25 y 26-30⁵⁰ corresponden al 63.44% del total, por lo que la mayoría de usuarios de la Alameda son jóvenes. Mientras en polos opuestos se encuentran niños y niñas de 11 años y sólo 3 adultos mayores de 76 a 80 años. Hay que enfatizar que la presencia de niños y niñas menores de 11 años es numerosa, sobre todo los domingos, que es cuando se puede observar

⁵⁰ Las distintas organizaciones internacionales como la Organización Iberoamericana de Juventud (OIJ) y la Organización de Naciones Unidas (ONU) manejan como jóvenes las edades que van de 14 a 29 años de edad.

mayor número de familias asistiendo al parque. Sin embargo, la presencia de jóvenes sigue siendo mayoritaria, tanto en domingo como en otros días de la semana.

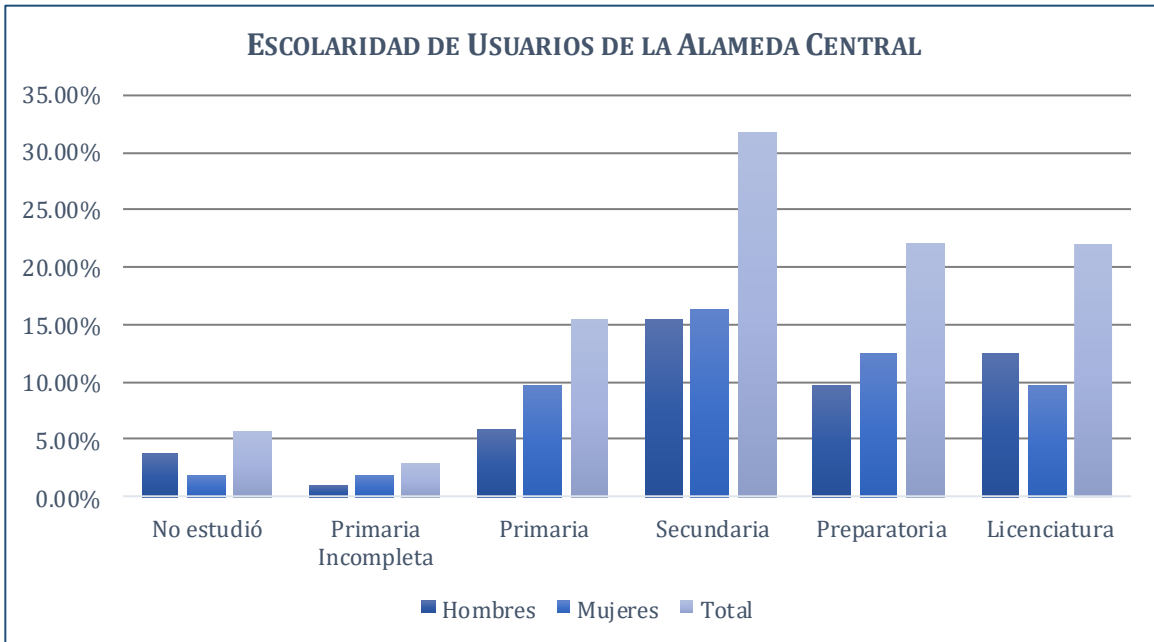
Respecto de la escolaridad de los usuarios de la Alameda, la cifra mayor corresponde a la secundaria con el 31.73%, mientras la preparatoria o bachillerato alcanzan el 22.11%, igual cifra tiene el nivel de licenciatura, estos datos resultan interesantes ya que se pensaría que los grados de escolaridad de la gente asidua se concentrarían en los niveles más bajos, resultando lo contrario, ya que si se suman los visitantes con preparatoria y licenciatura, representan el 44.22% del total de encuestados.

Vivía en Tabasco, con mis padres y mis hermanos, allá estudiaba, [...] llegué hace como un año, vine a estudiar la licenciatura en Relaciones Internacionales. De acá me gustan los edificios, los monumentos, lo que no me gusta es el smog, el ruido, el tránsito. La ciudad es muy ruidosa, además de que todos están enojados todo el tiempo y parece que todo el día están corriendo. Vivo en Copilco, sola. Vine a conocer Bellas Artes porque sólo la había visto por la tele y de paso conocí la Alameda, vine sola la primera vez y ahora con amigos de la escuela, me gustan sus fuentes y estatuas, [...] he venido sola como cuatro veces en el tiempo que llevo aquí, [...] estoy de cuatro a cinco horas, vengo a caminar o a sentarme a leer en el pasto o en alguna banca. No me gustan aquellos que piden dinero y me gustan los artistas. [...] Además, me gusta ir a museos, obras de teatro, conciertos, a Xochimilco y otros lugares [Visitante, 2011].

Aquellos que concluyeron la primaria representan el 15.38%, mientras quienes cuentan con la primaria inconclusa son el 2.88%, por debajo de quienes no estudiaron que representan el 5.76% del total de encuestados como se muestra en la Gráfica 2. Asimismo, se desagregó el grado de escolaridad entre hombres y mujeres. En el caso de los varones son quienes alcanzan las cifras más altas en los polos de la gráfica, ya que es mayor el porcentaje de hombres que no realizaron estudios, y también es mayor el porcentaje de aquellos que tienen estudios de licenciatura comparados con las cifras de las mujeres.

En el caso de ellas son quienes superan a los varones en cuanto a primaria incompleta, primaria, secundaria y preparatoria. Es en la primaria y en la preparatoria donde se registran las diferencias más marcadas en cuanto a instrucción entre hombres y mujeres, en la primaria ellas llevan la delantera con casi cuatro puntos porcentuales más, mientras en la preparatoria la diferencia es de casi tres puntos porcentuales, esta diferencia se revierte para la licenciatura, donde son ellos quienes representan el 12.5% y ellas el 9.6%.

GRÁFICA 2



Fuente: Elaboración propia con base en encuestas realizadas

En relación a la ocupación de los usuarios del lugar, si bien se hizo énfasis en encuestar a los comerciantes de la Alameda, debido a que su apropiación del espacio es distinta a la de los visitantes, la variedad de oficios y motivos por los que las personas acuden a la Alameda representan una gama interesante para el análisis.

Los comerciantes, estudiantes y oficinistas son quienes tienen más presencia en la Alameda Central, representando el 65.4% de personas en el lugar. El 35% restante está nutrido por personas que se dedican a las labores domésticas, cocineras, costureras, meseras, albañiles, plomeros, obreros, pintores, mecánicos, “diablos” de la central de abastos. Asimismo, se pueden encontrar ingenieros, secretarías, abogados, jubilados, contadores, auditores, y algunos desempleados que acuden a la Alameda por diversas razones.

Tengo 26 años, nací en el DF, estudié el bachillerato, vivo con mis papás en la Escuadrón 201, por el momento no hago nada, no trabajo. Conocí la Alameda por unos amigos, vengo con amigos o solo, sobre todo en las vacaciones, no tengo días específicos para venir. Estoy de 3 a 5 horas, me pongo a caminar, observar, tirarme en el pasto, a ver a las chicas y a la gente en general. Me gusta estar por la Fuente Central o el Hemiciclo, porque hay más cosas y gente que ver, me gusta la variedad de gente [Visitante, 2008].

En el caso de algunos oficinistas, su presencia se debe a que laboran cerca del lugar y en sus horarios de comida prefieren ir al parque con sus compañeros de trabajo o solos, a pesar de que algunos refieren que el lugar les parece algo sucio, lo cierto es que su asistencia se vuelve cotidiana y algunos incluso acuden los fines de semana con sus familias para pasear en la Alameda.

Tengo 33 años, soy oficinista, trabajo aquí cerca en la Secretaría de Relaciones Exteriores, nací en el D.F., estudié hasta la licenciatura. Vivo por Polanco con mi chava. Vengo a la Alameda por el trabajo, me paso aquí a sentarme a comer, con mis compañeros de trabajo o solo. Por aquí está muy extraño todo. Está muy sucio y hay mucha basura. Vengo casi diario entre semana, estoy un ratito como media hora, sólo para comer, me gusta estar en las fuentes que no hay tanta gente, está más tranquilo [Visitante, 2009].

La gama de ocupaciones [Tabla 5] de quienes asisten al lugar es diversa y ello le confiere al espacio múltiples significados, desde aquellos que sólo van de paso y la Alameda se convierte entonces en espacio de tránsito. Aquellos que asisten cotidianamente, los días entre semana para comer en el lugar, descansar y caminar un poco, hacen de la Alameda una suerte de comedor al aire libre que pueden disfrutar dada la cercanía de sus lugares de trabajo. También están aquellos que cada fin de semana asisten a la Alameda, como destino privilegiado para pasear, y es que como diría Stavrides, “[...] el acto de pasear por la ciudad nos expone a la experiencia de la alteridad” [2016: 27].

Dicha alteridad implica una serie de tensiones y negociaciones que los visitantes de la Alameda van resolviendo de manera distinta como se verá en las siguientes páginas. Por ello, es posible pensar la Alameda Central como *lugar de umbrales*, ya que siguiendo a Stavrides:

Lo importante es que el umbral adquiere su significado como punto de contacto como de separación a través de las prácticas que lo cruzan. Estas prácticas son experiencias espaciotemporales significativas creadoras del umbral, según quien lo cruce, bajo qué condiciones y en qué dirección [Stavrides, 2016: 21].

TABLA 5
OCUPACIÓN DE USUARIOS DE LA ALAMEDA CENTRAL

OCUPACIÓN	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
Mesera	---	.96%	.96%
Trabajador en la Central de Abastos	.96%	---	.96%
Pintor	.96%	---	.96%
Protección Civil	.96%	---	.96%
Abogado	.96%	---	.96%
Plomero	.96%	---	.96%
Obrero	.96%	---	.96%
Auditora	---	.96%	.96%
Costurera	---	1.92%	1.92%
Ingeniero	1.92%	---	1.92%
Mecánico	1.92%	---	1.92%
Jubilado	1.92%	---	1.92%
Contador	1.92%	---	1.92%
Ama de casa	---	1.92%	1.92%
Albañil	2.88%	---	2.88%
Empleada doméstica	---	2.88%	2.88%
Cocinera	---	2.88%	2.88%
Desempleado	2.88%	---	2.88%
Secretaria		3.84%	3.84%
Oficinista	4.80%	.96%	5.76%
Estudiante	7.69%	14.42%	22.11%
Comerciante	16.35%	21.15%	37.5%
TOTAL	48.04%	51.89%	99.93%

Y es que la Alameda Central se compone de distintas prácticas y significados a partir de la intervención múltiple de los sujetos que le van confirmando sentido al espacio, y van creando desde sus propios imaginarios, territorialidades a las cuales adscribirse de manera efímera e itinerante la mayor de las veces, pero con una fijeza en el mapa simbólico de la ciudad que los hace pertenecer de manera momentánea a una comunidad trashumante y caleidoscópica que se reconfigura con la llegada y/o retirada de los sujetos en el espacio.

Tengo 46 años, [...] soy de Guanajuato, me trajeron a la Ciudad de México cuando tenía como seis años. Conocí la Alameda porque de niño venía con mis papás. Hoy vengo con mi esposa y mi hijo. Venimos cada 15 o 20 días, los fines de semana [...]. Estamos de 4 a 6 horas. Me gusta estar jugando con mi hijo y recorriendo la Alameda, no tenemos un lugar específico. Me gusta su tamaño, su ubicación, las fuentes, las áreas verdes, las familias y los jóvenes. Lo que no me gusta es la inseguridad y los indigentes porque le dan mala fama, a esos los evitamos y tratamos de no estar donde están ellos [Visitante, 2010].

La Alameda se polariza en cuanto a la posibilidad de “encuentro con el otro” que parece acechar desde cada banca del lugar, algunos prefieren evitar a toda costa el contacto con los otros que invariablemente perciben como un peligro, mientras hay quienes asisten al lugar justo para poder entablar alguna conversación, poder relacionarse y tener algo de compañía en medio de la soledad de la vida urbana.

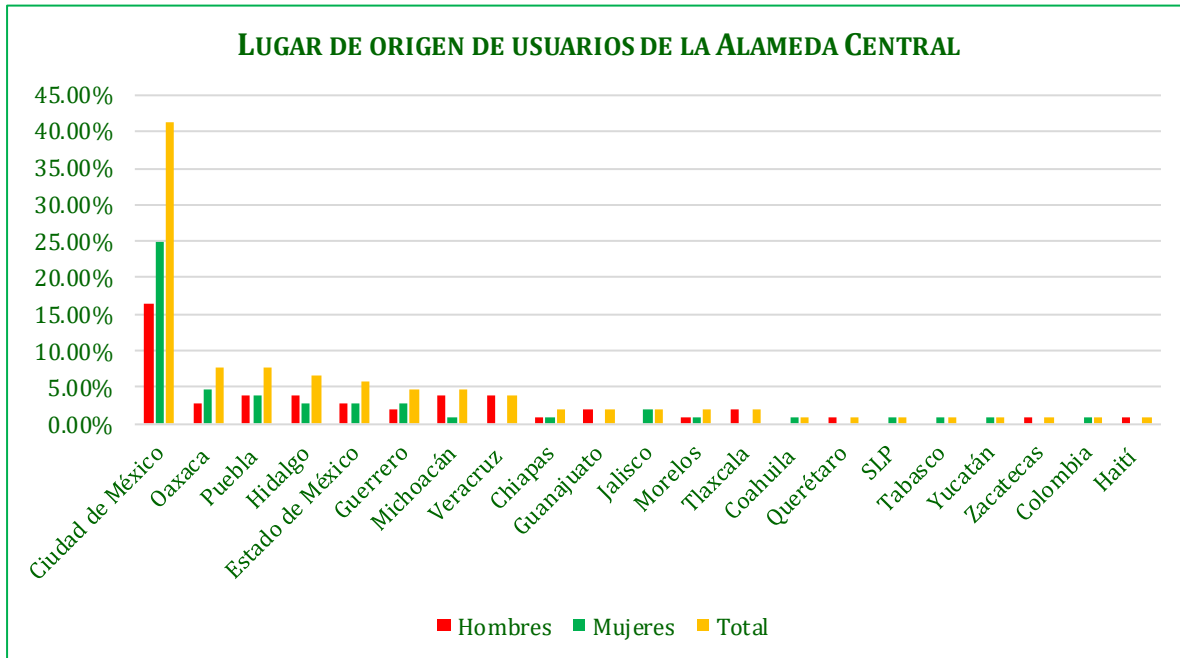
Tengo 53 años, soy jubilado, estudié hasta la secundaria, soy de Morelia, Michoacán, llegué cuando tenía como 18 años, me vine a trabajar. Vivo solo por rumbo al Zócalo, no me casé y tampoco tuve hijos. Conocí la Alameda desde chico. Vengo solo, vengo a caminar por aquí y sentarme a platicar con quien pueda, vengo por las tardes y entre semana porque el sábado hay mucha gente, mucho ruido y el domingo puro chamaco vago. Estoy como unas tres horas, me gusta caminar por aquí por el kiosco, me gusta ver a las familias y a la gente que le gusta platicar, esa es mi distracción de todos los días [Visitante, 2012].

De los dos testimonios anteriores, llama la atención que ambos entrevistados sean del interior de la República, la manera en cómo uno y otro decidieron sus trayectorias vitales y cómo viven el espacio de la Alameda Central. Si bien, para algunos, el lugar de origen quedó muy lejos en el tiempo y en el espacio, para otros, el lugar de donde provienen sigue siendo un elemento que tiñe su habitar en la ciudad.

Por ello, otro dato de aproximación a los actores es el lugar de origen de los visitantes de la Alameda Central, como se muestra en la Gráfica 3. Si bien, el 41% de quienes asisten al parque son originarios de la Ciudad de México, el 59% restante gana en proporción, algunos

sujetos con muchos años de habitar la ciudad y otros casi recién llegados, algunos más sólo de paseo por la capital, lo que comparten todos ellos es su asistencia a la Alameda Central.

GRÁFICA 3



Fuente: Elaboración propia con base en encuestas realizadas

Los estados de procedencia que alcanzan cifras más altas son: Oaxaca, Puebla, Hidalgo, Estado de México, Guerrero, Michoacán y Veracruz. Lugares en donde las tasas de migración siguen siendo las más altas del país⁵¹. Por otro lado, también puede observarse la presencia de extranjeros en el lugar, en este caso, mujeres provenientes de Colombia y varones de Haití.

La presencia de habitantes provenientes de otros estados de la República deja manifiesta la forma en cómo históricamente se construyen las ciudades, a partir de la solidificación de mercados y con la llegada de migrantes, entre otros elementos para el análisis [como se abordó en el Capítulo 1]. En el caso de los visitantes de la Alameda Central de la Ciudad de México, cerca del 60% son originarios de distintos estados y el tiempo de residencia en la urbe va desde quienes tienen algunos meses de haber llegado hasta quienes tienen 50 años viviendo en la capital.

⁵¹ Como se verá de manera más detallada y en el caso específico de los jóvenes indígenas en los siguientes capítulos.

Para finalizar el ejercicio de aproximación a los sujetos que asisten a la Alameda Central, se presentan los lugares de residencia, divididos por delegaciones de la Ciudad de México y del Estado de México [Mapa 2]. Los visitantes residentes de la delegación Cuauhtémoc son quienes alcanzan el porcentaje más alto con un 28.80%, casi un tercio de los usuarios del lugar provienen de colonias cercanas como San Rafael, Santa María La Ribera, Colonia Centro, Guerrero, Doctores, Obrera, Tlatelolco y Chabacano.

Soy de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, sólo terminé la primaria, allá vivía con mi la familia, me dedicaba a la agricultura. Lo que más me gusta de allá es la selva, puro verde todo por allá, lo que no me gusta es la escasez de trabajo. Me vine apenas, hace dos meses, para salir adelante, vivo cerca de la Alameda, solo, aunque la renta es barata, apenas y puedo con ella, porque ahorita no tengo trabajo, estuve en Guadalajara trabajando de mecánico automotriz, pero ahorita ando buscando trabajo, vengo solo, me gusta la Alameda, camino por todo el parque, me gusta ver a las chavas y a los extranjeros, lo que no me gusta es la policía, porque nada más andan viendo a quien molestan [Visitante, 27 años, 2011].

Le siguen los residentes del Estado de México con un 12.48%, provenientes de Nezahualcóyotl, Chalco, La Paz, Chimalhuacán, Tlanepantla, Naucalpan y Pantitlán, en este último lugar es en donde residen más visitantes de todo el Estado de México.

Nací en el DF, soy jubilado. Vivo por Pantitlán con mi esposa e hijos. Conocí la Alameda hace mucho no recuerdo. Vengo con mi esposa o mis amigos, vengo cuando puedo y se me antoja, hago más de una hora de camino, pero vale la pena. Estoy unas tres o cuatro horas, me gusta dar la vuelta, por las fuentes, es donde me puedo sentar. Me gusta que hay mucho que hacer aquí como dar la vuelta, comprar cosas, ver a las familias, descansar entre los árboles [...] También me gusta ir a Bellas Artes y al Zócalo, pero siempre paso aquí a sentarme un rato, aunque sea [Visitante, 63 años, 2011].

Los residentes de la delegación Coyoacán [11.52%] radican principalmente en las colonias aledañas a los estadios Universitario y Azteca, así como en la zona de Coapa, Taxqueña, Perisur y Xotepingo. Respecto de la delegación Iztapalapa la cual ocupa el cuarto lugar en cuanto a número de visitantes con un 10.56%, las personas provienen del Cerro de la Estrella, San Miguel Teotongo, Ampliación Santiago Iztapalapa, Santa Martha, Peñón Viejo, y Escuadrón 201. “El área geopolítica más poblada del país es la delegación Iztapalapa en el Distrito Federal; le sigue el municipio de Ecatepec en el Estado de México y Tijuana en Baja California” [Índice de Desarrollo Humano Municipal en México: nueva metodología, PNUD, 2010: 14].

MAPA 2⁵²



⁵² Agradezco a Luisa Analco por su invaluable ayuda para la elaboración de los Mapas 1 y 2 presentados en este acápite.

De acuerdo a los datos del PNUD, las delegaciones Iztapalapa y Tláhuac de la Ciudad de México son las que presentan menor IDH⁵³ con un .728 y .720 respectivamente, en cuanto a Ingreso en el año 2010.

Asimismo, los asiduos a la Alameda Central que residen en la delegación Gustavo A. Madero [6.72%] provienen de colonias como Martín Carrera, Estrella [en las inmediaciones de la Basílica de Guadalupe], Gertrudis Sánchez, Bondonjito, Vallejo, y cerca del Metro Politécnico. Aquellos que viven en la delegación Venustiano Carranza [5.76%] son de las zonas de Inguarán, Aeropuerto, Peñón de los Baños, Romero Rubio y Colonia Balbuena.

También se encuentran presentes los habitantes de las delegaciones: Iztacalco, Miguel Hidalgo, Tlalpan y Xochimilco [cada una con un 2.88%, para dar un total de 11.52%], provenientes de las colonias Agrícola Oriental, Metro Coyuya, Metro Iztacalco para la primera demarcación. De Miguel Hidalgo reportaron vivir en Polanco y en la colonia Popotla. Para la tercera demarcación, Tlalpan, los visitantes residen en San Fernando, San Andrés y Ajusco. Finalmente, los paseantes residentes de Xochimilco viven en Xomalli y cerca del centro de Xochimilco. Otros visitantes dijeron vivir en La Raza, Santa Catarina y San Ángel pertenecientes a las delegaciones Azcapotzalco, Tláhuac y Álvaro Obregón [.96% cada una y en total 2.88%] respectivamente. Las únicas delegaciones de la Ciudad de México que no están representadas son: Magdalena Contreras y Cuajimalpa, ya que no se reportan residentes de esas zonas dentro de los visitantes de la Alameda Central.

La muestra indica que los visitantes de la Alameda provienen de todas partes de la ciudad, si bien, la mayoría reside en colonias populares, lo cierto es que también asiste gente perteneciente a otras zonas, como es el caso de la delegación Benito Juárez que de acuerdo al PNUD:

Los resultados para 2010 muestran que la delegación Benito Juárez, Distrito Federal, cuenta con el mayor IDH del país [0.917]. En contraste, Cochoapa el Grande, Guerrero, es el municipio con menor nivel de desarrollo [0.362]. Esta diferencia implica que el IDH de Benito Juárez equivale a más del doble [2.5 veces] del de Cochoapa el Grande. Esta distancia es la misma que existe entre

⁵³ El Índice de Desarrollo Humano es una herramienta útil para explorar las características locales de las capacidades básicas de los individuos en una sociedad. El IDH hace manejable la complejidad asociada a la noción de desarrollo al utilizar tres dimensiones básicas para la medición: salud, educación e ingreso. Asimismo, permite referir estas dimensiones a unidades territoriales o geográficas y hace evidentes los distintos niveles de bienestar entre naciones, entidades federativas o municipios. Éste se expresa en valores entre cero y uno, donde uno corresponde al máximo logro posible y cero establece que no existe avance alguno [PNUD, 2010: 14].

Países Bajos y Guinea-Bissau, ubicados en los lugares cuatro y 176 del ordenamiento mundial [Índice de Desarrollo Humano Municipal en México: nueva metodología, PNUD, 2010: 16].

Los visitantes provenientes de la delegación Benito Juárez [8.64%], residen en División del Norte, cerca del Parque Hundido, Colonia Portales, Colonia del Valle, así como en la Colonia Villa de Cortés, General Anaya y Nativitas. Zona en donde el IDH en su componente de Educación alcanza un .965 [Índice de Desarrollo Humano Municipal en México: nueva metodología, PNUD, 2010: 53]. Por lo que, pese a la alta estigmatización del emblemático parque, la gente que asiste a él proviene de diferentes estratos.

Es importante mencionar que, no se está soslayando que el grueso de la población es de extracto popular, sino que lo que se pretende enfatizar es la diversidad de personas que se dan cita en la Alameda Central.

3.2. Cartografías de los espacios. La Alameda en pleno...

Cuando la estabilidad del terreno, de los referentes y las medidas es socavada por el flujo de la vida urbana y la fluidez de la experiencia cosmopolita, los mapas nos impedirían hacer nuestro propio camino al andar, aventurarnos a explorar y trazar nuevos itinerarios, nos evitan el riesgo de perdernos sin el que no hay posibilidad de descubrir/nos. Pero, ¿quién ha dicho que la cartografía sólo puede representar fronteras y no construir imágenes de las relaciones y los entrelazamientos, de los senderos en fuga y los laberintos? [Martín-Barbero, 2002: 11].

En esta etnografía se hace énfasis en los actores y prácticas, en las relaciones entre sujetos y la relación sujeto-tiempo-espacio, para poder establecer la cartografía simbólica del espacio, conocer un poco a los sujetos, los imaginarios respecto del lugar y emplazar las prácticas en el espacio para comprender lo que sucedía ahí antes y después de la remodelación del emblemático parque.

3.2.1. Fuente Solidaridad: el ligue⁵⁴ entre jóvenes

En la esquina de la Alameda que conforman las calles de Dr. Mora y Avenida Juárez se encuentran puestos ambulantes que ofrecen dulces, frutas, *hot dogs*, chicles, frituras de maíz y

⁵⁴ Ligue o ligar en términos coloquiales significa entablar una relación amorosa que puede darse en términos lúdicos o efímeros, “sin compromisos” o que puede decantar en una relación más sólida con el paso del tiempo. La noción alude a la conquista del otro, “me la ligué”, y pálidamente nombra el vínculo, la unión, que puede durar apenas unas horas o transformarse y nombrarse de otra manera, de ahí que el ligue también designe lo efímero como condición para estar con el otro.

elotes. Asimismo, se encuentra ubicado un bolero sobre el costado de Dr. Mora. En este espacio se pueden observar a varios jóvenes –de entre 15 y 20 años aproximadamente– que se sientan alrededor de la fuente mientras platican en grupos de 3 ó 4 [la mayoría de veces conformados por sexo], algunas parejas y otros más que acuden solos [casi siempre varones].

Tengo 19 años, por ahora no hago nada, estoy desempleado, estudié la secundaria. Soy de Hidalgo, me vine al DF hace como 10 años con mis papás. Ahora vivimos por el metro San Cosme. Conocí la Alameda desde chico. A veces vengo solo o con amigos. Vengo esporádicamente, cualquier día, estoy como 1 o 2 horas, me gusta platicar con la gente, estoy más por las fuentes porque hay mucha gente, también me gustan los puestos y aquí en esta fuente me gusta ver a las chavas. A veces les hablo y otras sólo veo, depende del ánimo y del ambiente [Visitante, 2011].

Si bien, toda la Alameda está considerada como un espacio de “ligue”, existen espacios mayormente delimitados para esta práctica, es el caso de esta fuente. Ahí existe una permisividad implícita para el “abordaje” de los jóvenes varones a las chicas que en ese lugar se encuentran. Algunos jóvenes se acercan a platicar a los grupos –de 3 ó 4– jovencitas y si hay respuesta favorable se dirigen hacia otros espacios de la Alameda para completar el paseo dominical y continuar con la incipiente relación.

Tengo 23 años, soy plomero, soy de Querétaro, me trajeron cuando tenía como 5 años. Vivo por el metro Popotla con mis papás. Trabajo con mi jefe, por aquí por el centro. Conocí la Alameda con mis jefes, hoy vengo con mi chava, vengo los fines de semana, los domingos generalmente, estamos unas 3 horas, aquí se puede estar bien a gusto, ver muchas cosas, a la gente, hoy vengo a estar con mi novia, paseamos por donde hay cosas que ver, nos gusta pasear por los puestos y eso, me gusta ver todas las cosas que venden, y a todo tipo de gente, viene mucha gente [Visitante, 2011].

Soy de San Simón, Tlaxcala, allá vivía con mi vieja y mis chamacos, no estudié, allá vendía limpiadores como Pino y Suavitel, [...] pero no vendía mucho, me vine hace dos años, a buscar un trabajo mejor, [...] aquí vendo un poco más. Vivo por Chalco con mi vieja y los chamacos, vendo pino y clarasol suelto, también por Chalco, me traje mis cosas y aquí me surto igual. [...] En mis días de descanso a veces salgo a pasear. Conocí la Alameda por un amigo de Tlaxcala, pero vengo solo pa' no gastar tanto y poder ver viejas, me gusta que hay muchas cosas y comida y también muchas viejas, vengo a ver viejas, comprar chingaderas, a veces le llevo a mis chavitos. Camino por todos lados donde hay viejas, aquí en esta fuente pasan muchas, me siento y me gusta ver a las viejas y a las güeras [Visitante, 27 años, 2011].

La insistencia del testimonio en “ver viejas” además de enfadar por la manera en cómo se refiere a las mujeres, al mismo tiempo da cuenta de cómo en la Alameda Central parte de las actividades usuales es mirar al otro, en este caso, ver mujeres [u hombres], y dependiendo de cómo sea el acercamiento puede generarse quizás una relación, de ahí que además de “ver al otro”, el ligue o la conquista sea una de las prácticas más convocadas en el espacio.



Fotografía 9. "Allá en la fuente", 2009. Aída Analco Martínez



Fotografía 10. "Escarceo en la fuente", 2010. Aída Analco Martínez

Me gusta que es un lugar que puedes visitar con tus amigos y pasar el rato y qué mejor con las amigas, para, como se dice popularmente, “echarse un taco de ojo”, pues la cantidad de gente que transita por ese lugar es muy variada [Beatriz Álvarez, estudiante UACM, 2016].

Me quedé de ver con mi chava, venimos de vez en cuando, porque es un lugar que nos queda céntrico a los dos, aquí en la fuente me siento a esperarla y mientras veo a los demás, los que pasan, o me compro algo en los carritos que pasan, para hacer tiempo [...] La verdad, a mí me gusta más así, quedó más bonita la Alameda, ahora cómo que está más limpia y siento como que todo está en su lugar [Visitante, 22 años, 2016].

Después de la remodelación del 2012, esta fuente sigue conservando su dinámica anterior, si bien, la ausencia de puestos ambulantes hace que la lógica se modifique, en este punto había varios puestos, pero el que sobresalía era el de nieves de Oaxaca, ya que se ubicaba justo en la esquina, frente a la fuente, ahora se puede comprar con los vendedores itinerantes que pasean a lo largo de todo el parque, además, en este lugar la práctica del ligue continúa, otro elemento importante es que ha ido cambiando la estética en la vestimenta de los jóvenes asiduos, ya que es menos “espectacular”, hay una suerte de “domesticación homogeneizante ciudadana” de la estética de los chavos y chavas que llegan en domingo a la Alameda Central⁵⁵.



Fotografía 11. “Esperando”, 2016. Aída Analco Martínez

⁵⁵ Como se verá en los capítulos posteriores de esta investigación.

3.2.2. La Fuente de Neptuno: El baile y las comunidades efímeras

En la fuente de Neptuno lo más característico en el periodo anterior a la remodelación de 2012, era la realización de bailes dominicales que empezaban alrededor de las doce del día y concluían cerca del anochecer a las siete u ocho.

La asistencia multitudinaria de gente, que proveniente de diversas partes de la ciudad, se daban cita para pasar toda la tarde bailando al son de los grupos que ahí tocaban en vivo. Los géneros preferidos eran la salsa y la cumbia, el lugar era literalmente una fiesta domingo a domingo. Los vendedores ambulantes apostados alrededor de la fuente, las bancas que circundan el lugar, la gente sentada en la fuente, esperando su turno de bailar, los bailarines de todas las tallas, edades y géneros y los observadores inundaban de risas, pláticas y alegría el lugar.

La presencia de personajes extraordinarios en el lugar era la constante, de entre los sujetos emblemáticos se encontraban Hortensia, hombre sexagenario travesti, quien, enfundado en vestidos ceñidos al cuerpo, medias, zapatos escotados y con peluca castaña, llegaba cada domingo a practicar sus mejores pasos de baile.

[...] venía yo de mi pueblo, soy de Hidalgo, era 1962, venía de mi pueblo, un día domingo llegué aquí a la Alameda y aquí me llegué a dormir, porque no tenía dónde quedarme, duré como quince días durmiendo en la calle. Después me hospedé aquí en Izazaga, me cobraban veinte pesos a la semana, en aquel tiempo era bien barato, entonces los hoteles valían cuatro pesos, el más caro valía cinco pesos [...]. Y aquí, vine aquí a la Alameda y aquí bailaba yo veía yo a los artistas, llegué yo a ver a Lola Beltrán, muchas artistas venían a presentarse [Hortensia, entrevista, 2008].

Hortensia, de lunes a viernes es intendente, dice que tiene tres hijos: Mirna, Jorge y Martha, de 39, 38 y 37 años respectivamente, ahora vive con Martha en el Estado de México, en Valle de las Flores, los otros dos se fueron a Estados Unidos.

También estuve en Estados Unidos, Luego me agarró la migración y me echó a Chihuahua, pero anduve en varias partes de la República, por Tonalá, Arriaga, Tapachula, [...] ya que me había cansado de estar en Yucatán un tiempo que duré en los cenotes, ya luego me vine para acá, para México. Ya no me acuerdo en que año vine aquí... hace veintiséis años, desde 1962 que salí.

La mente traiciona a Hortensia, siguiendo su relato, ella vive en 1988, cuando en realidad estamos 20 años después, en 2008, realizando la entrevista, la mezcla entre su memoria,

imaginación y vivencias cotidianas se traslapan en la narrativa de Hortensia, lo que es absolutamente real es la manera en cómo vive el espacio cada domingo.

Vengo cada domingo. Todos los domingos vengo, nomás exclusivamente los domingos, porque entre semana no puedo, porque tengo que trabajar, pero los domingos estoy aquí. Vengo a bailar, a divertirme. Aquí me gusta bailar mucho. Todos los muchachos son bien a todo dar conmigo, las muchachas, las señoras, todos. Me regalan muchas cosas, me regalan pelucas, me regalan vestidos, me han regalado unos abrigos bien bonitos, no, son a todo dar. [...] Yo llego a las ocho de la mañana los domingos, [...] y aquí espero a los muchachos a veces traigo una comida, convido con ellos la comida, les digo que compren las tortillas y un refresco y yo traigo la comida y comemos aquí [Hortensia, entrevista, 2008].

Las formas de apropiarse del espacio van diversificándose, del baile a la comida, la plática, crear redes amicales, acompañarse cada domingo, el lugar y el día se transforman en un hito dentro de la vida cotidiana de quienes asisten al parque. Las personas pasan del anonimato y el evitamiento a la relación con otro que se percibe como igual, cada quien va teniendo una biografía, del “nadie” pasan al nombre propio y van generando vínculos que tienen como pretexto el baile. Así, cada tarde de domingo en la Fuente de Neptuno se crea una comunidad efímera que da cobijo a todo aquel que quizás no quepa en otro lugar, pero que aquí puede sentirse entre amigos.

Carlos tiene cincuenta años, padece epilepsia, razón por la que no duraba mucho tiempo en los trabajos, pero tuvo un patrón que lo dio de alta en el Seguro Social y ahora es jubilado. Carlos es soltero, vive con su mamá y su hermana en la colonia Jardín Balbuena, dice que tiene más de 13 años acudiendo casi todos los días a la Alameda.

Vengo aquí unos ratos a distraerme a bailar, a estar aquí, porque te desestresa, conoces gente, te relacionas con mucha gente, haces ejercicio y todo. Y también entre semana vengo yo aquí. [...] Los demás, pues son gentes que vienen aquí, que quieren estar un rato aquí, en las bancas, tocando guitarra y ya sábado y domingo es el baile. Haces amigos, amigas, gente que quiera tener la amistad tuya. [...] yo llego de cuatro a cinco de la tarde y me voy a las nueve, todos los días, todos los días [Carlos, entrevista, 2008].



Fotografía 12. "Renaciendo", 2008. Aída Analco Martínez

La importancia que adquiere la Alameda Central para estos sujetos es muy significativa, ya que existe un anclaje, una pertenencia al lugar que va más allá del mero uso del tiempo libre, se vuelve un nodo en términos de las diferentes actividades que pueden realizar, pero sobre todo un espacio de construcción de identidad, saber quiénes son, atribuirle sentido a la rutina y poder “ser”. Carlos y Hortensia, al igual que muchos otros, pueden desplegar una serie de atributos identitarios que quizás en otro espacio serían mal vistos o incomprendidos, en cambio, en la Alameda Central durante los bailes, para ellos no hay restricción alguna, Hortensia, literalmente, se intenta parar de manos, Carlos la ayuda, después se toman de las manos y dan vueltas al son de la música, ante las miradas de los demás.

Yo conozco a Yuri, desde hace más de trece años. Igual aquí conozco a todos y nos hablamos, nos relacionamos con la gente que quiere. [...] Porque hay gente que, pues no les gusta y otros que, en verdad son muy serios y hay otros que miden mucho su distancia. Pero pues no, no por eso me voy a enojar. Hay infinidad de gentes a las que tú les puedes hablar, aquí por la fuente de Neptuno. Le decimos la fuente de Neptuno por el muñeco que hay, ya todos sabemos dónde nos vamos a encontrar, aquí [Carlos, entrevista, 2008].

Ante la incertidumbre citadina, el espacio del baile dominical representa también un lugar de certeza, saben que ahí estarán los demás, no hay necesidad de confirmar asistencia, la cita implícita para todos los que llegan, les provee de seguridad, el saber dónde encontrar-se, en los dos sentidos del término, hallar al otro y hallarse a sí mismos. Se crea entonces, un umbral [Stavrides, 2016], un espacio no para la prohibición y la jerarquización de sujetos, sino un intersticio con una lógica en donde pueden caber todos, al haber “infinidad de gente” con quien relacionarse, pese a que algunos puedan tomar su distancia. En este sentido, “las relaciones espaciales y temporales entendidas como necesariamente formadoras de unas identidades interdependientes estarían garantizadas por unos pasajes que actuarían como conectores y no por puntos de control discriminadores” [Stavrides, 2016: 58].

Aquí puedo bailar, bailo, brinco, salto me paro de manos. Mi hobbie es el baile. Es lo que mantiene bien de salud, me ha quitado otras enfermedades, aquí me siento muy fuerte, hago ejercicio, desde hace ocho años me he sentido muy fuerte, fuerte, fuerte, porque el baile es salud [...] Aquí mis amigos están de vuelta juntos, están de vuelta bailando y ellos son muy buenos para bailar, bailan mucho. Aquí he aprendido a bailar y me fascina bailar yo he aprendido líricamente a bailar, nadie me ha enseñado. Así como bailo, levanto el pie hasta arriba, giro, bailo, bajo hasta abajo, es muy bonito el baile a mí me fascina mucho [...] Bailamos con todos. Les gusta mucho a los muchachos cómo bailo. Según yo, yo digo que no sé bailar, pero ellos dicen que bailo, pero yo nomás tiro las patadas, me paro de manos, este... giro. ¿Quiere que le enseñe algo? [Hortensia, entrevista, 2008].

Hortensia comienza a bailar mientras sus compañeros le echan porras y le cantan: “maraquero, soy maraquero, maraquero y nada más, baila con mi maraca y sabrás lo que es bailar...”, le gritan “sube el pie, ahora otra vuelta, ¡eh, eh!, vuelta...”, la rodean y aplauden, mientras Hortensia cierra los ojos y sigue bailando ante las miradas de los demás, al fondo, el grupo musical sigue tocando.

La liminalidad, la experiencia de ocupar temporalmente un territorio intermedio, nos ofrece la imagen alternativa de una espacialidad de emancipación. La creación de espacios intermedios puede suponer crear espacios de encuentro entre identidades en lugar de espacios que corresponden a identidades específicas [Stavrídes, 2016: 58].



Fotografía 13. “Miradas”, 2008. Aída Analco Martínez



Fotografía 14. “Tocando”, 2008. Aída Analco Martínez

El ambiente en esta fuente está signado por la mezcla, la diversidad, y también por la presencia de sujetos que en otros contextos serían estigmatizados debido a distintos factores como estados de salud mental, discapacidad física, hasta cuestiones de clase, edad, género y etnia. Aquí se dan cita personas de la tercera edad, jóvenes, adultos, travestis, gays, personas con discapacidad, con problemas mentales, además de gente “normal” que al compartir el espacio también comparten la marginalidad y estigma de los demás, pero es como si eso no importara, pasa a otro plano, si bien, puede haber risas y algunas miradas de reprobación, el espacio mismo convoca a pasar desapercibidas conductas que en otros lugares podrían ser penosas o incómodas.

He considerado un conjunto de individuos de quienes la persona estigmatizada puede esperar cierto apoyo: aquellos que comparten su estigma, en virtud de lo cual son definidos y se definen a sí mismos como sus iguales [Goffman, 2006: 41].

Se crea un espacio en donde momentáneamente se suspenden las jerarquías y clasificaciones impuestas, quizás la diferencia está dada a partir de la habilidad para bailar, pero tampoco es un parámetro claro, ya que lo que verdaderamente importa es pasarla bien, sentirse parte de una comunidad en donde no serán juzgados, ni rechazados, crear [y crear] por unas horas que todos son iguales y al mismo tiempo poder ser lo que cada quien desee.

La emancipación puede concebirse entonces no como el establecimiento de una nueva identidad colectiva sino como el establecimiento de los medios para que se produzca la negociación entre identidades emergentes [Stavrídes, 2016: 58].

La fuente de Neptuno cobijaba a aquellos diferentes y a partir de las dinámicas del espacio, la gente que acudía ahí, podía estar con el otro, que se volvía próximo, cercano, ensayaban nuevas formas de estar juntos en un espacio que dentro del imaginario también posee una densidad simbólica que hace que en las mentes de sus asistentes sea el lugar emblemático de la fiesta, de la celebración.

A mí me encanta la Alameda, me fascina, además siempre ha sido un lugar muy importante, dicen que hace muchos años Santa Anna mandó llenar todas las fuentes de ponche para que todos tomarán ¿verdad?, y que fue una fiesta a todo dar, eso dicen, eso supe yo. Que mandó llenar las fuentes de ponche y todos se emborracharon en aquel tiempo, ¡ya me imagino la fiesta que ha de haber sido! [...] Yo creo que por eso a todos nos gusta venir aquí, para sentirnos bien y pasárnosla bien, entre amigos [Hortensia, entrevista, 2008].⁵⁶

En los años posteriores a la remodelación de la Alameda Central este es uno de los espacios en donde de manera tajante se sintieron las nuevas restricciones. La facilidad con la que anteriormente podían llevarse a cabo los bailes dominicales ante la serie de normativas impuestas para conseguir los permisos en la delegación, hizo que desapareciera casi por completo el ambiente festivo del lugar. Los bailarines asiduos tuvieron que migrar a otras partes de la ciudad, visitar espacios que aún no han sido tocados por el proceso de gentrificación como la plaza de la Ciudadela, en donde se siguen realizando bailes semanales y adonde varios de los asistentes de la Alameda Central re enfilaron sus pasos ante la anulación de los bailes de la Fuente de Neptuno.

⁵⁶ Este acontecimiento fue reiterado en algunos testimonios de los paseantes de la Alameda, pero, como se acotó en el Capítulo 2, no existen fuentes historiográficas que lo corroboren. Sin embargo, es importante que la anécdota permanezca en el imaginario de los visitantes del lugar, ya que lo tiñe de un significado festivo, incluso surrealista, al pensar la imagen de las fuentes llenas de ponche y la magnitud de la celebración en un espacio donde todo podría estar permitido. El recurrir a ese evento es formar parte, en términos simbólicos, de una fiesta perpetua en la Alameda Central.



Fotografía 15. "Baile dominical", 2008. Aída Analco Martínez

El lugar, ahora también es apropiado por distintas personas, pero las actividades son muy otras, el descanso en las bancas, alrededor de la fuente, las risas más quedas, las citas cumplidas, la constante es el descanso entre los visitantes, sentarse un momento es la actividad más recurrente en el espacio. La presencia de turistas que se toman la foto, las parejas que platican en la fuente, incluso el ritmo del lugar cambió, pasó de la vorágine de las vueltas de los bailarines a la calma y el reposo de sus nuevos usuarios. Las notas musicales cedieron el espacio a las pláticas, mientras los gritos y aplausos enmudecieron ante el tenue "click" de los teléfonos captando la imagen del recuerdo. La comunidad efímera que cada domingo se recreaba en los bailes desapareció y ahora la gente puede apropiarse del lugar de otras maneras.

En la fuente de Neptuno, la mayoría de las personas buscaban un lugar con sombra para refugiarse del calor, aunque no era tan fácil encontrar una banca o un espacio, pues las personas que habían llegado antes, no permitían que personas ajenas se instalaran cerca, con miradas de desaprobación, ocupando el lugar con objetos como bolsas, ropa o extendiendo su cuerpo, ocupaban el mayor espacio posible, como sintiéndose dueños del lugar y sin permitir que ningún extraño se sentara cerca de ellos en las bancas [Verónica Álvarez, estudiante UACM, 2016].



Fotografía 16. “Lo que la gentrificación se llevó”, 2016. Aída Analco Martínez

El espacio entonces regresa a la lógica urbana en donde el anonimato y la indiferencia son un derecho en la ciudad, cada quien puede pasear y descansar sin ser molestado por nadie, las lógicas anteriores de los bailes dominicales en la fuente, en donde el pretexto para la plática y el conocer al otro era el baile, el comer juntos, “armar la coperacha para comprar comida para todos”, el esperar y saber que ahí se podrían encontrar cada domingo, prácticas que dialogaban con la lógica comunal opuesta a la vida urbana en el espacio público, en donde se recreaba un espacio efímero de certeza dominical, ahora desaparecieron y el lugar se habita cuidándose de los extraños, “extendiendo el cuerpo” para evitar al otro, aunque suene contradictorio, se pasó del compartir el espacio y hacer comunidad a simplemente intervenir el espacio de manera simultánea.

3.2.3. Hemiciclo a Juárez: la condensación simbólica

Existe en la Alameda una especie de mapa simbólico interno, ya que, si bien la Alameda misma es un hito en sí, dentro de la Ciudad de México, hacia dentro del parque también existe una geografía que jerarquiza los lugares y a los sujetos que lo practican. Un espacio con alta

densidad simbólica es el Hemiciclo a Juárez, lugar de referencia ineludible para quien conoce la Alameda, espacio para las citas, la fotografía clásica con los niños encaramados en los leones que resguardan el monumento, lugar multivisitado para hacer eco de los mítines políticos y recorridos de protesta.

Entre los múltiples contingentes y eventos políticos que pueden darse cita en el Hemiciclo, existe una marcha que año tras año tiene como lugar de destino este espacio: la marcha anual del Orgullo Gay, que se realiza desde 1979, y tiene como lugar de partida los Leones de Chapultepec para llegar a este emblemático monumento.

La elección de este lugar más que un reconocimiento a la figura de Juárez, supone una estrategia para ponerse bajo el paraguas de la frase atribuida a él: “El respeto al derecho ajeno es la paz”. Lo curioso es el grado en que dicho trayecto pudo devenir en tradición, resignificándose en clave gay de variadas maneras.

Digamos que es una estrategia política de decir: “Si nos reprimen, están violando los preceptos del benemérito de las Américas”. En ese sentido, nada más. Digamos que este fue uno de los argumentos en su origen. Muchos actualmente no saben ni por qué se llega ahí. Muchos piensan que se llega ahí porque es la Alameda, y la Alameda es una zona de ligue. De ligue popular: hetero, homosexual y de todo. A otros les parece muy divertido que como el Monumento se llama “Hemi-ciclo a Juárez”, pues todos lo conocemos como el “Homo-ciclo a Juárez”. Entonces cada quien tiene su propia idea, pero ya es como la tradición. Es como en diciembre ir a la Basílica de Guadalupe, que ahí es donde se termina la procesión, ¿no? Pues aquí, la procesión marica termina en el Hemiciclo a Juárez [Cruces, 1998: 58 – 59].

Así, las marchas y mítines políticos realizados en el Hemiciclo guardan una relación de ida y vuelta, en donde la triada: sujeto – espacio – prácticas se van construyendo mutuamente, el espacio denso tiene ya un significado atribuido, mismo que tiñe a las prácticas y a los sujetos, y la presencia de los sujetos y sus intervenciones en el espacio confirman y refuerzan la importancia simbólica del lugar. Las protestas serían rituales de civilidad, siguiendo a Cruces [1998], y también se pueden ver como una suerte de metonimia en términos políticos y culturales, ya que cada acto político lleva en sí la huella del grupo que la realiza, en cuanto a imágenes, lenguaje, demandas, sujetos interpelados, expresiones estéticas, “*ethos*, estilos o sensibilidades [esquemas de acción y representación que están en la base de la diversidad” [Ibid: 41]. Esta diversidad se da cita en el Hemiciclo, lugar de la Alameda cuya lógica del espacio permanece y no hay cambios significativos entre el antes y el después de la remodelación de 2012. Si bien, todo el parque tiene una mayor vigilancia policiaca y la nueva normativa constriñe los usos del espacio, lo cierto es que el Hemiciclo sigue siendo un referente en cuanto a los actos políticos y un espacio para realizar distintas actividades

lúdicas y artísticas que se van transformando con el correr de los años. En este sentido, el Hemiciclo puede dividirse en dos grandes áreas, la parte posterior que sería el Hemiciclo en sí y la parte anterior, es decir la parte trasera del lugar. La gente se da cita en ambas partes del monumento y en cada “cara” del lugar, la gente construye sus propias lógicas de apropiación.

La parte posterior es utilizada para los mítines políticos, tomas simbólicas del lugar, parada de marchas, destino de otras, como ya se mencionó. Lo importante es analizar la manera en cómo el mármol blanco del lugar funge como una especie de “hiperbolizador” de los actos políticos realizados en ese espacio.

Una manta, una mesa de firmas, unas filas de sillas, un grupo de gente reunida, adquieren mayor importancia si están en ese lugar, la gente se acerca con curiosidad, pregunta de qué se trata, toman fotografías, si bien, algunos pasan con la consigna de “como siempre y ahora ¿qué quieren?”, la inquietud y molestia confirman la densidad simbólica del lugar y la manera en cómo es un referente inconfundible dentro del imaginario social.



Fotografía 17. “La Otra Campaña”, 2005. Aída Analco Martínez



Fotografía 18. "APPO", 2006. Aída Analco Martínez

La parte anterior, es decir, la parte trasera del Hemiciclo es ocupada sobre todo por jóvenes, quienes, en grupo, la mayoría de las veces, realizan distintas actividades lúdicas y artísticas. Se pueden reunir para ensayar actos de malabarismo, grupos de bailarines de break dance, hip – hop, y otros géneros musicales, acuden a las espaldas del Hemiciclo para ensayar – mostrar sus pasos, algunas veces la gente los rodea de manera espontánea, otras, los mismos jóvenes se encargan de invitar a las personas para que se acerquen y puedan ver sus pasos de baile y coreografías, ya que al terminar el baile, solicitan alguna moneda a los paseantes ahí reunidos. Esta última situación antes era muy común, pero conforme aumentó la vigilancia policiaca en el lugar, el pedir dinero se vuelve cada vez más difícil.

Pese a todo, la constante en este espacio es la llegada y retirada de distintos grupos que se apropian de la parte anterior del Hemiciclo, si bien, puede haber algunas tensiones, la tendencia es que los jóvenes hacen suyo el lugar.

Empezamos a venir, porque había tres chicos que empezaron con el gusto del malabar y empezaron a venir aquí un sábado y [...] así fue llegando cada uno de distintos lados, veían que había chavos malabareando, [...] preguntaban, otros trajeron a sus cuates. En mi caso, mi hermano fue el que paso un día por aquí. Él empezó a darle al monociclo, yo apenas sabía hacer malabares con tres pelotitas. y al siguiente fin de semana vinimos, mi hermano y yo, llegamos en marzo, los primeros días de marzo y ya, después para acá hemos seguido viniendo. Estamos celebrando hoy el primer aniversario de nuestro grupo aquí en el Hemiciclo. De hecho, aquí venimos a practicar nada más. No dejan que pidas dinero, si nos ponemos a pedir los policías nos correrían. De hecho, se empezó a juntar otro grupo de este lado que hacían break dance y ellos si pedían dinero. Por eso nos pasamos más para acá, porque estábamos más para allá, empezamos a desplazarnos poco a poco por eso, ahí si se juntaba gente y pedían dinero. Al principio las autoridades como que no les hicieron caso, pero luego empezaron a meterse y mejor se fueron. Nosotros no pedimos, para evitarnos el problema que luego nos corran ya tenemos el espacio bien o mal, ya nos lo dejaron, ya nadie nos pone peros, entonces, ya lo usamos [Héctor, 25 años, malabarista, entrevista 2009].

La disputa por el espacio no es frontal, se da de manera silenciosa, cada grupo se apropia del espacio sabiendo que hay una suerte de fronteras que se vuelven laxas o rígidas dependiendo del contexto, de la situación, así, retomando a Vergara [2013] todo espacio tiene *fronteras*, es decir: “[...] el contorno que demarca el inicio y el fin de las actividades específicas que lo caracterizan. Es también necesario observar las formas de dichos límites y los objetivos



Fotografía 19. “Haciendo malabares”, 2009. Aída Analco Martínez



Fotografía 20. “La bola está en el aire”, 2009. Aída Analco Martínez

que buscan al encerrar –de esa forma– las prácticas que allí se realizan” [Vergara, 2013: 126]. En el caso del testimonio de Héctor, existe una suerte de estrategia para conservar el espacio, si bien refiere un *desplazamiento*, ante la presencia del grupo de break dance, es una retirada estratégica para evitar un conflicto frontal, en el “nosotros no pedimos dinero”, un aparente apego a la norma que se cristaliza en la posibilidad de salvaguardar el espacio “bien o mal” para seguir usándolo.

La visibilidad de los límites puede ser cambiante, pues, por ejemplo, hay fronteras que por el uso diario se vuelven ambiguas o ya se hacen invisibles y retoman su nitidez cuando una transgresión exige su remarcamiento [...]. También se subraya la frontera cuando un uso inusual lo cuestiona, reapareciendo en el reclamo o sanción del grupo que lo siente suyo y despliega acciones para resguardarlas [*Ibid*: 131].

El Hemiciclo entonces, es de todos y de nadie, la geografía cambiante del lugar es también lo que le otorga significado y va delineando la particularidad efímera que cada grupo le confiere. Caleidoscopio que se transforma y reacomoda con la llegada de los sujetos, las lógicas que unos y otros establecen al permanecer en el espacio, diversidad que seduce y vuelve a citar a extraños y conocidos en el mismo lugar.

El Hemiciclo, no, pues está bien chido, porque hay un montón de diversidad de personas y aparte nos hemos dado la oportunidad de conocer más gente, no nada más con quien malabarea, luego viene gente que por ejemplo hace música, hace otras cosas, les interesa y se quedan aquí jugando o viéndonos y empezamos a convivir con ellos y pues está chido, y ya cuando vemos ya somos más [...] y ya no nada más se trata del malabar, hay percusiones, hay bailarines, hay DJ's, ¡me gusta mucho, está chido! [Abraham, 23 años, malabarista, entrevista 2009].

El Hemiciclo a Juárez es de los pocos espacios de la Alameda Central que aún después de la remodelación del 2012, continúa casi con las mismas lógicas, la única variante se refleja en la cantidad de policías en la zona, pero ello no es impedimento para que el lugar siga siendo visitado y ocupado por distintos grupos y con distintos fines, ya sea políticos, lúdicos o artísticos.

El Hemiciclo a Juárez contiene una invocación directa a los valores republicanos. De hecho, es donde se efectúa la conmemoración anual de su natalicio, el 21 de marzo. [...] Hemos hecho también referencia a la marcha del orgullo gay y su capacidad de resignificar este espacio como parte de la Alameda: lugar popular de paseo y de ligue, plaza pública donde todos concurren. [...] fue un poderoso foco de atracción de la protesta en los años siguientes, superando incluso al Zócalo en número de eventos [Cruces, 1998: 69].

Justo después de la reinauguración de la Alameda Central, durante las protestas del 1 de diciembre de 2012, contra la toma de posesión de Enrique Peña Nieto, algunos manifestantes pintaron en el Hemiciclo recién remodelado “Fuera Peña”, lo que causó la indignación y reprobación en muchos, y no es que no estuvieran de acuerdo con la consigna escrita, sino que no compartían el daño al famoso monumento, elemento que vuelve a dar cuenta de la importancia simbólica de este lugar.

3.2.4. Fuente de Bellas Artes: La fuente del tránsito y las compras

La esquina de la Alameda en Avenida Juárez y Ángela Peralta, junto al Palacio de Bellas Artes se encuentra nutrida de puestos ambulantes, justo en ese vértice se encuentra un puesto que vende pulseras, bolsas, pendientes y dijes, junto y de forma perpendicular se encuentra otro puesto que ofrece libros de superación personal, novelas y clásicos de la literatura. Frente a ellos están las nieves con sus barriles de distintos sabores de a \$5 y \$10, de acuerdo al antojo y el bolsillo del cliente.

Tengo 23 años, vivo por el estadio de Ciudad Universitaria con mi familia, trabajo por el metro División del Norte. Conocí la Alameda porque en la prepa me mandaron a ver el Cascanueces a Bellas Artes. Vengo con mi mamá y mis amigas. Vengo poco, como cada dos meses, me gusta venir

en sábado, estoy como dos horas, ando platicando, viendo, caminando, me gusta andar por cerca de Bellas Artes, porque es donde hay más puestos de ropa para ver o de otras cosas, hay muchos puestos en los que se puede chacharear, los comerciantes como los que venden rosas, pulseras, y demás chacharas [Visitante, 2011].

La fuente que se encuentra en esta esquina está rodeada de puestos, que impide que la gente pueda sentarse en ella, a diferencia de la anterior fuente. Junto a las jardineras del lugar y formando otro círculo, también se encuentran puestos ambulantes. La oferta aquí es muy variada. Se puede obtener “música de protesta y folklor latinoamericano”, como lo anuncia un letrero; dulces, sopas instantáneas, música de rock y ropa negra, así como playeras del Che Guevara, junto a unas del grupo musical Santa Sabina; también hay un puesto de máscaras de luchadores y dinosaurios de plástico, otro más con sombreros de tela y de paja de distintos colores para protegerse del sol y si uno lo decide, hay una señora que le puede leer el tarot y venderle alguna figura de la Santa Muerte. Este lugar es más de tránsito, ya que no existe la posibilidad de sentarse en ningún sitio. Fuente y bancas han sido tapadas por los vendedores ambulantes, por lo que la gente sólo pasea, mira, se compra una nieve o alguna otra cosa y continúa su recorrido por la Alameda.

Parte del atractivo del paseo dominical en la Alameda Central se centraba en la posibilidad de “chacharear” como se menciona en el testimonio, el adquirir cualquier cosa hacía que el recorrido se “completara”, se trata de artículos que pueden resultar de poca importancia aparentemente, pero que, en términos de la lógica del paseo, del festejo dominical, podría incluso comprometer medianamente la economía precaria de algunos que asisten a la Alameda Central, en familia y para disfrutar. La compra de “cuadritos”, pulseras, carteras, anillos, dijes, estampas, posters, flores artificiales, películas, discos, ropa, libros, dulces, comida, no hay objeto inútil, todo artículo adquiere sentido, cubre una “necesidad” por mínima o inventada que esta sea.

Son, invocando a Bataille, *potlach*, puro gasto desmesurado si se lo mide respecto de los fines que alcanza o las utilidades que ofrece en términos materiales. El *potlach* es derroche y obliga al derroche, porque no se puede responder al *potlach* con mesura, sino superando la apuesta: gasto / más gasto / más gasto, incluso hasta la ruina. El *potlach* tiene mucho de incendiario. La aventura de un uso sin cálculo de los recursos: sobreadornado, sobrecubierto, glaseado, coloreado. Uso infantil, erótico, perverso [Sarlo, 2009: 50].

La fuente de Bellas Artes es un espacio que cambió diametralmente después del 2012, con la remoción de los vendedores ambulantes, el lugar se transformó por completo, la estética

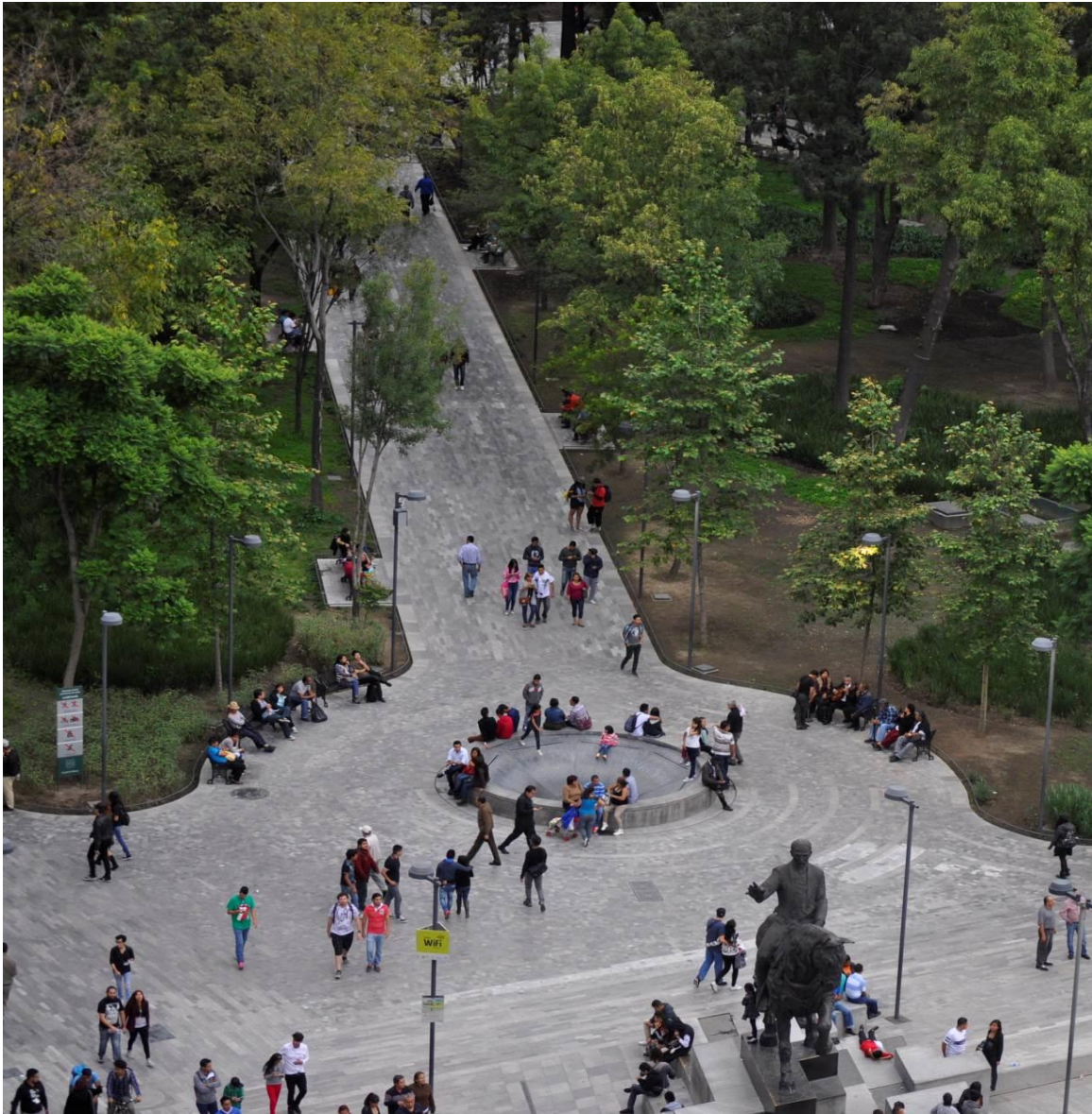
“barroca” del espacio, en donde ningún rincón era desaprovechado y cualquier centímetro “libre” era ocupado por un puesto o un paño en donde colocar la mercancía a ofrecer, que si bien molestaba a algunos paseantes que se quejaban de los olores, la basura, y la dificultad para transitar en esa zona, desapareció por completo.



Fotografía 21. “Shopping”, 2009. Aída Analco Martínez

En su lugar, la fuente, literalmente vacía, ya que a veces no tiene agua, el piso limpio, la estatua de Madero a caballo, dándole la espalda a la Alameda, con la mano extendida hacia el Palacio de Bellas Artes y Avenida Juárez, termina siendo una metáfora involuntaria de las nuevas lógicas del espacio. La gente sentada, descansando en las bancas, alrededor de la fuente, la

lógica descrita anteriormente en la fuente de Neptuno se reitera aquí, la condición polivocinal de la otrora Alameda cede ante la uniformidad de prácticas y usos del espacio, cuestión que entre sus visitantes sufren unos y disfrutan otros.



Fotografía 22. "Sólo de paso", 2016. Aída Analco Martínez

La presencia de vendedores ambulantes sigue siendo polémica, es un problema con muchas aristas como se esbozó en el capítulo anterior, y tiene distintas escalas en términos de análisis. En un nivel micro, a ras de suelo, la gente asidua a la Alameda Central refiere que la oferta de productos era parte de la diversidad del espacio, además de que proveía al lugar de un

ambiente de fiesta, por lo que el paseo dominical sigue siendo un hito para romper la rutina de la vida urbana.

Lo que caracterizaba a la Alameda Central era la diversidad de oficios que podíamos encontrar en ella, desde los vendedores ambulantes, los organilleros, los que vendían globos, los algodonereros o los de los merengues, hasta los que te leían la mano o los que te hacían rastas, ahora, eso ya no está. [...] Antes, el poder comprar “chucherías” a los niños era parte del atractivo de ir a la Alameda, ahora ya no hay puestos dónde comprar [Lourdes Ibarra, estudiante UACM, 2015].

Las “chucherías” nuevamente aparecen como mercancías aparentemente irrelevantes, pero en el imaginario social de quienes asisten al lugar cumplen una función simbólica importante, la lectura de manos, los algodonereros, todo contribuye a crear un ambiente específico que instaaura un espacio – tiempo extra-ordinario.

Lo cierto es que a muchos visitantes también les gusta la nueva fuente sin vendedores, lo “bonito” y lo “limpio” como atributos del espacio, aunque se diluya la diversidad para dar paso a la homogeneidad y estandarización de prácticas y sujetos.

Después de la remodelación, una diferencia visible, es la reubicación que le dieron a los comercios ambulantes que ahogaban, contaminaban y prácticamente hacían imposible disfrutar del parque, claro que no me alegro de que los quitaran porque de eso vivían, pero la verdad, le da mejor vista a la Alameda. Lo que me encantó es que todo se ve blanco, el piso limpio, se ve muy bonito [Elizabeth Velázquez, estudiante UACM, 2016].

3.2.5. Kiosco La Justicia: “Los gays abrimos esta plaza...”

[...] la animadversión a los homosexuales como género, pertenece sin discusión a la naturaleza social, lo que, en gran medida, depende del ínfimo lugar concedido a lo femenino. Según los guardianes de la Norma, un homosexual se degrada voluntariamente al asemejarse a las mujeres, y la condena machista es el registro público y privado de tal envilecimiento. El joto amenaza a la continuidad de la especie y a los valores fundamentales, y el agravio se extrema al dejarse ver en campos donde era inexistente por invisible [Monsiváis en Novo, 2002: 23 – 24].

El kiosco de la Alameda, [que se encuentra frente al Museo Franz Mayer y que colinda con Av. Hidalgo] está ocupado por un grupo musical de género norteño. Ataviados con pantalones y camisas negros, chalecos rojos y sombreros de terciopelo. Cada uno de los cinco integrantes de la banda “Los Sinceros del Norte” toca su respectivo instrumento con una sonrisa permanente en el rostro, el vocalista invita a la gente a bailar, anuncia cada canción con algunos comentarios como “Gente bonita que hoy nos acompaña”, “es un gusto estar hoy con ustedes”, “¿dónde están las chicas guapas?” mientras la gente responde con rechiflas y gritos,

algunas parejas comienzan a bailar, al principio tímidamente y posteriormente hacen suyo el espacio convirtiéndolo en una pista, apropiándose del territorio en cada paso de baile.

La gente se congrega alrededor del kiosco y a los costados de éste, la mayoría son jóvenes de entre 16 y 30 años, arremolinados en la parte frontal. Jovencitas con pantalones de mezclilla y largas cabelleras llenas de mousse o gel para controlar el peinado que se resiste a quedarse quieto, las caras sonrientes, miradas cómplices y murmuraciones entre ellas con la vista dirigida a algún joven o al grupo musical. Algunas visten playeras oscuras con estampados del TRI [grupo musical] o leyendas en inglés, zapatos negros de tacón bajo, de charol o de piel, la mayoría usa medias de diferentes estilos y colores: carne, negras, de red. Los maquillajes varían, desde los muy discretos; sólo la boca con un poco de carmesí, hasta los más elaborados: ojos delineados, pestañas con rimel, rubor en las mejillas, y boca pintada.

Junto a una de las bancas de piedra que conforman un semicírculo frente al kiosco, se encuentra un hombre vestido de mujer, pantalones entallados, blusa negra de tirantes con una camisa negra transparente que deja ver los pechos inyectados que simulan los senos de una mujer, la barba evidencia la masculinidad, pero esta vez ha sido afeitada y cubierta con gruesas capas de maquillaje, aunque su huella permanece e incluso una sombra verde atraviesa el rostro de un lado a otro. La ceja depilada y delineada, el cabello largo hasta los hombros, con rizos artificiales, la voz forzosamente aguda, casi como un chillido “no seas malo, tráeme un refresco” coquetea con un hombre de alrededor de 25 años con pantalones de mezclilla, playera negra, que le sigue el juego y la abraza y rodea su cintura mientras le dice que no, escarceo a la luz del día que no acepta miradas entrometidas, cuando alguien los ve hacen como si no existiera y continúan con su coqueteo vespertino, mientras el grupo musical anuncia la siguiente canción.

Yo tengo años de venir a la Alameda. [...] la Licenciada nos otorgó un permiso, para que se nos diera la oportunidad que se pudiera escuchar un sonido y todo esto. Cada ocho días venimos a bailar [...]. Es un momento para desaburrirse y desestresarnos de lo que estamos viviendo en estos tiempos ¿no? Y la Alameda es un lugar que se originó anteriormente de un sonido de puros gays. Así fue como se inició la Alameda con puros gays “el baile de la Alameda”. Antes traían sus propias grabadoras y ponían música y así empezó el baile [Carmela, entrevista, 2008].



Fotografía 23. "Kiosco", 2008. Aída Analco Martínez



Fotografía 24. "La Justicia", 2008. Aída Analco Martínez

Este espacio prácticamente puede dividirse en dos. Frente al kiosco del lado derecho se encuentran unas bailarinas muy sui generis, ya que en realidad se trata de hombres vestidos de mujer, quienes hacen las delicias de sus parejas de baile y de la gente que se congrega formando un círculo alrededor de ellas. Aquí parece como si la pista de baile fuera comandada por dos "mujeres", de aproximadamente 30 años, profusamente maquilladas –tal vez para disimular el nacimiento de la barba y los rasgos masculinos que podrían delatarlas– quienes bailan haciendo gala de sus pasos, evidentemente practicados y ensayados durante horas en un lugar distinto al kiosco, y escogen a sus parejas de entre la gente que las mira. Entre canción y canción, ríen, bromean, amenazan y coquetean con el grupo de hombres a su alrededor. Es como si ellas fueran las dueñas de ese espacio y despliegan sus ademanes con seguridad mientras gritan algo con sus voces chillonas y sueltan la carcajada. Del lado izquierdo del kiosco, se encuentra otro círculo en cuyo centro bailan parejas heterosexuales, de distintas edades, ahí se puede ver lo mismo a una pareja de señores de edad avanzada, de 70 años, aproximadamente, junto a algunas parejas más jóvenes que disfrutan de la música y convierten esa parte del parque en una pista de baile. Alrededor, la gente mira a los bailarines y otea si hay alguien en disposición de bailar la siguiente pieza tocada por el conjunto musical. Al centro, justo en frente del kiosco, se puede observar a parejas, familias, jóvenes varones solos o en grupo quienes sólo observan a los músicos, como quien ve un concierto de su artista favorito, pero sin claras intenciones de integrarse a aquellos que bailan una y otra canción. Aquí la composición de los actores es heterogénea, pero se puede apreciar un mayor número de varones jóvenes, con aspecto de soldados, sobre todo por el corte de cabello que delata su oficio, vestidos con pantalones de mezclilla, playeras y gorras, buscan entre la gente a alguna joven que acceda a bailar con ellos o simplemente miran tocar al grupo en cuestión.

En la Alameda se puede decir que ¡la gente nos respeta ya! Un poquito, no digamos que uf... mucho pero ya nos respetan. Pero antes decían por qué los gays. Es que los gays fuimos los que abrimos realmente esta plaza, no la abrieron otras personas, más que puro gay. Y como te digo desde el principio era el kiosco [...]. Los bailes empezaron en el kiosco [Carmela, entrevista, 2008].

Jóvenes que ríen y miran atentamente hacia el kiosco, los rostros delgados, morenos, enjutos, algunos llevan gorras de equipos estadounidenses de fútbol americano o béisbol, el color predominante de las playeras, camisas y chamarras que llevan puestas es el negro. Un joven tiene varios *piercings* en la cara, uno en la ceja, otro debajo de la boca y dos arracadas en la oreja izquierda, el cabello es corto del frente y largo de atrás, chamarra de cuero, pantalones verde olivo, como los de los militares, botas negras. Observa todo y a todos, pero nada en particular llama su atención, una mirada a los que bailan, otra mirada al grupo musical, otra más a los que lo acompañan, en silencio, no ha pronunciado palabra alguna desde que llegó al lugar, sus acompañantes le hacen algún comentario y él sólo asiente o disiente con la cabeza, ni una sonrisa, el rostro permanece impávido mientras los minutos y las canciones transcurren.

Una pareja de “adultos en plenitud” se animan a bailar. Él con pantalón café de casimir, zapatos negros, suéter de tonos ocre y camisa azul, el hombre extiende los brazos y rodea el cuerpo de su pareja. Ella con una falda azul marino, blusa a rayas con fondo blanco, chaleco azul y zapatos negros. En la bolsa del chaleco se asoma una rosa roja, seguramente regalo de quien ahora ya tiene sus brazos alrededor de ella y con quien ha empezado a bailar. Ambos entre serios y tímidos comienzan a dar unos pasos al ritmo de la canción que les sirve de fondo. Baile, coqueteo, pretexto para estar cerca del otro, juego interminable de convivencia y seducción, es día de descanso, es una tarde de domingo en el parque emblemático de la ciudad de México, la Alameda Central.

Me gusta estar aquí en la Alameda porque aquí...yo fui un niño de la calle, llegué a dormir en el kiosco, cuando me salí de mi casa, eso ya tiene años, no nos molestaba tanto la policía, podíamos dormir y tempranito nos levantábamos para que no nos dijeran nada, ahora eso ya ni de broma puede hacerse, ya después con los bailes aquí en el kiosco, otra vez aquí, [...] a mí la Alameda me dio mucho lugar, por eso... para mí la Alameda es como mi segunda casa [Carmela, entrevista, 2008].

Pies que giran y saltan al ritmo de la música, cuerpos cadenciosos que recuerdan los bailes del pueblo de origen; escenografía distinta, pero no distante, porque los árboles, el pasto, el kiosco mismo fungen como recordatorios de otros lugares, recreación del centro del pueblo, con algunas caras conocidas, una apuesta por lo inesperado, donde la familiaridad está

prendida con alfileres, las miradas cómplices entre las jovencitas que bailan con otros chicos de similar edad, miradas que se cruzan y dicen todo sin pronunciar palabra alguna. Cabezas agachadas, mirando los zapatos de ellas mismas y los del compañero de baile para no perder el ritmo y tampoco la pena de danzar en público y con un recién “conocido”.

Miradas y pensamientos al aire, momentos lúdicos para señalar el tiempo de ocio, tiempo de liberación de los patrones, espacio en construcción para la catarsis y la autoafirmación, mientras el grupo sigue tocando y los cuerpos girando, danza interminable de la vida misma, metonimia del dinamismo identitario, vorágine de la búsqueda del ser que se emplaza en un par de metros de asfalto que le han sido robados a la ciudad para edificar espacios del yo, del nosotros, de la identidad en proceso.

Parte de la “fama” de la Alameda Central es que se ha convertido en un referente para el ligue, como ya se ha mencionado, y particularmente el ligue homosexual es un elemento que tiñe al lugar casi por completo, si bien la práctica se extiende por todo el parque, existen lugares específicos como el kiosco, que para la población homosexual es un claro referente para el despliegue de relaciones y momentos de convivencia para ese grupo en especial. Otro lugar importante es la fuente de Mercurio, en donde se puede observar a varones sentados en la fuente, esperando, observando o “leyendo” el periódico, mientras esperan ser abordados o tomar la iniciativa y abordar a algún varón que esté dispuesto a entablar plática o incluso algo más, ya que la práctica de la prostitución masculina homosexual se sigue dando en el parque, si bien, ahora con más disimulo y menos constante, continúa presente en el lugar.

Otro espacio que era también un referente para el encuentro homosexual son los baños que se encontraban dentro de la Alameda, espacio que desapareció después de la remodelación, los baños estaban ubicados entre el kiosco y la fuente Selena, en la fuente se “pescaba” a algún varón y de ahí bajaban a los baños para continuar con el acercamiento. Si se traza una línea diagonal se tiene un circuito gay dentro de la Alameda, conformado por la fuente de Mercurio, la fuente de Selena, los extintos baños y el kiosco La Justicia [ver Mapa 1], lugares que dentro del “mundo gay” asiduo a la Alameda se volvieron referentes.



Fotografía 25. "Bailando", 2005. Aída Analco Martínez

Es importante enfatizar que la presencia de varones gay es mayoritaria, las mujeres homosexuales si bien tienen presencia, no alcanzan la visibilidad que los varones tienen en todo el parque. Otro elemento importante a considerar es que en las encuestas realizadas, a la pregunta ¿qué no te gusta de la Alameda?, las respuestas coinciden al nombrar a sujetos estigmatizados y “ponerlos en la misma bolsa” como: vagabundos, mendigos, borrachos, indigentes, prostitutas y casi unánimemente a los gays, “jotos”, “mariconcitos”, “putos”, y otras palabras despectivas que ocuparon para mostrar su desaprobación por la manera en cómo se visten, cómo se comportan y cómo “hasta son mal ejemplo para las familias que pasean en el lugar”.

[...] así es el ambiente en la Alameda, porque aquí nosotros somos el tercer sexo que se llama. Entonces por lo regular se les dice a las demás que no traigan faldas cortas, pantalones muy pegados, ¿por qué?, porque muchas veces vienen niños y sus papás nos ven mal. Entonces esto es algo nuestro, en común, que hacemos para saber transmitir a nuestro género, decirle: “manita, no traigas faldas, porque si no, nos suspenden el baile, o la delegación ya no nos pone”. Nos quitan del lugar. Que no traigan ropa corta, que vengan un poco, un poco más recatadas ¿no? Por los niños y todo eso [Carmela, entrevista, 2008].

Llama la atención cómo desde afuera se les reprueba y ellas desde dentro intentan evitar el conflicto, seguir en el espacio, y reclamarlo como propio, como una conquista territorial del grupo, por eso el kiosco era una plaza ganada por los gays.

La conquista de la ciudad y el ejercicio del poder de seducción. Si hay una conclusión es ineludible: lo vivido con pasión que a nadie daña, se justifica por sí mismo... [Monsiváis en Novo, 2002: 40].

Después de la remodelación, este espacio también se transformó drásticamente, al kiosco suben las personas para tomarse fotos, platicar y algunos fines de semana, sólo pueden observarse a algunos jóvenes en sus patinetas, intentando algunas acrobacias, a pesar de que una de las nuevas prohibiciones en la Alameda son los patines y patinetas, los jóvenes en el lugar, practican sin sanción alguna. En otros domingos también puede verse a jóvenes con sus instrumentos musicales que ensayan arriba del kiosco. Los rostros atentos, las espaldas erguidas para lograr una mejor ejecución del violín, el ambiente es tranquilo, la seducción y la pasión ahora visten de otra manera, las risas y los saludos del grupo musical fueron sustituidos por los acordes de la música ejecutada por un grupo de jóvenes y sus violines. Las multitudes se fueron a otro lugar, ahora algunas personas sentadas en las bancas que rodean el kiosco escuchan o simulan, entre bostezos, escuchar la música que de ahí proviene, los músicos tocan un par de horas y quedan de acuerdo para volverse a ver ahí mismo la siguiente semana.

[...] ellos no hablaban, ni siquiera sonreían, simplemente guardaban silencio, no hablan para concentrarse al tocar el violín y poder escuchar detenidamente las notas que transmiten con sus instrumentos. Allí se percibe un ambiente tranquilo, como si el tiempo transcurriera más lento [Lizbeth Chávez, estudiante UACM, 2016].

El espacio cambió, sus ritmos y ambientes son otros, la lentitud, la tranquilidad y la indiferencia son los nuevos elementos en el lugar que ahora está siendo intervenido también por otros. Hacia el centro del kiosco, los jóvenes siguen siendo la población mayoritaria de este espacio, sean músicos o patinadores. Ahora habrá nuevas lógicas y los otrora asistentes al kiosco se recorren a otros lugares que conquistar para seguir ejerciendo su derecho a la ciudad.



Fotografía 26. "Patinando en el Kiosco", 2016. Aída Analco Martínez

3.2.6. Estatua Virtud: La fuente-balneario

Después de la remodelación de la Alameda Central, la fuente colocada en la estatua Virtud, emergió como un lugar de disfrute para los asistentes a la Alameda Central. Ubicada del lado este del parque, atrás del monumento a Beethoven, este sitio anteriormente era sólo lugar de paseo y descanso, la gente se sentaba en las bancas que rodean la fuente, caminaba a través del lugar para dirigirse a otros puntos del parque. Ahora es un lugar favorito para los niños para mojarse, también para los jóvenes que entre bromas se meten a la fuente que ahora dispara chorros de agua desde el suelo. Esta idea llevada a cabo por el gobierno de la Ciudad de México de colocar fuentes de este tipo en distintos lugares de la urbe como el Monumento a la Revolución, cerca de la Avenida 20 de Noviembre en el primer cuadro de la ciudad y otros lugares más, ha tenido gran aceptación entre los visitantes, ya que se convierte en un lugar para el juego de pequeños y grandes ante el desafío de las fuentes saltarinas.

En la estatua de la Virtud se congregan familias enteras y grupos de adolescentes y jóvenes, estos últimos primero contemplan la fuente, ríen ante los clavados, literalmente, que se echan los niños más pequeños y poco a poco, entre broma y broma terminan metiéndose a

la fuente y empujando a sus acompañantes hasta convertir la fuente en un mini balneario en pleno centro de la ciudad. Las madres precavidas incluso llevan un cambio de ropa para los hijos más pequeños, quienes, en short y playera, entran descalzos a la fuente ante algunas miradas de reprobación de adultos que también se encuentran en el lugar.

Mamá: ¡Ey, no seas chillón, ya métete al agua Ricardo!

Hijo: ¡Ay mamá, es que está bien fría!

Mamá: No venimos desde la casa para que no te metas, mira, ve cómo los otros niños sí se meten, ¡no seas niña!

Hijo: Está bien, ya voy, ya voy, pero no me digas niña [Ana Brenda Rebollo, estudiante UACM, 2016].

El viaje y el paseo dominical adquieren otro sentido, no sólo es caminar por la Alameda, es llegar hasta ahí para el chapuzón infantil, el regaño y advertencia de parecer “niña” surte efecto en el pequeño y aluza pálidamente el referente de la madre, los niños son niños y las niñas, niñas son, no hay intermedios, ni negociaciones, ni reflexiones sobre el género, ni expresiones políticamente incorrectas.

Como diría Martín-Barbero [1997], dentro de las clases populares, la comunicación tiende a ser directa, sin eufemismos, ni adornos que escondan otras intenciones, el lenguaje masivo y popular habla sin insinuaciones. Y en esta fuente y en la Alameda toda, se asiste a un paseo en *masa*, paseo popular en el que el lenguaje no permite dejar dudas sobre el mensaje emitido. “*Masa* designa, [...] el modo como las clases populares viven las nuevas condiciones de existencia, tanto en lo que ellas tienen de opresión como en lo que las nuevas relaciones contienen de demanda y aspiraciones de democratización social. Y de masa será la cultura que llaman popular” [Martín-Barbero, 1997: 135].

Después de un chapuzón, un grupo de jóvenes mojados hasta los zapatos, sentados en las bancas junto a la fuente, descansan y comentan:

Amigo 1: ¡Cámara chino, no te acabes los cheetos!

Amigo 2: ¡Ay guey, cálmate, pinche exagerado, además, si yo los pagué con mi dinero!

Amigo 1: ¿Y eso qué?, ¡pinche chino!, ¡hay que ser compartidos, chingá!

Amigo 2: ¡Ya trágatelos tú puto, yo ya no quiero! Ja ja ja ja [Ana Brenda Rebollo, estudiante UACM, 2016].

El insulto y la risa en una misma oración, lenguaje popular, salpicado de groserías, y es que: “Estas groserías representan para nosotros algo vinculado *directamente* a la vida de la plaza pública, algo que se distingue por el *carácter extraoficial y liberado* propio de ésta” [Bajtin,

1999: 138]. De ahí también la reprobación del comportamiento y lenguaje escandaloso usado en la Alameda Central y que contribuye, desde una mirada clasista, a estigmatizar el lugar.

[...] todos los amigos deben mojarse, el que no quiera es obligado. Risas, gritos y reclamos se apropian del espacio circundante a los borbotones de agua, "mójate, está chida el agua", "no güey, yo traigo celular y se va a mojar", "pues, ni pedo, se va descomponer, tú dices putito", son frases que se escuchan a mitad de la Alameda [Cirilo Martínez, estudiante UACM, 2016].



Fotografía 27. "Fuente - balneario", 2016. Aída Analco Martínez

La emergencia de esta fuente como lugar de paseo y recreo manifiesta la forma en cómo los visitantes de la Alameda siguen desplegando estrategias para apropiarse del lugar, se ha reiterado la manera en cómo la nueva normativa del lugar ha hecho desaparecer varias prácticas culturales en el parque, pero eso no cancela las múltiples posibilidades que se extienden en todo el espacio para apropiarse de él.

Los padres estaban preparados con toallas y una muda de ropa, es decir, se ve que ya saben a lo que van, no es un impulso loco de una familia que iba pasando y de repente dijo: ¡Mira, una fuente, metamos a los niños en calzones!, ja ja ja, eso me dio mucha risa, esa fuente es la onda en la Alameda [Gabriela Martínez, estudiante UACM, 2016].



Fotografía 28. "A chorros", 2016. Aída Analco Martínez

La lógica en la fuente sigue siendo que el que no esté permitido, no es impedimento para hacerlo. Existe también una laxitud de la norma misma y de aquellos encargados de hacerla cumplir, en esta fuente-balneario no hubo sanciones ni reprimendas, los niños y jóvenes bañándose en la fuente tranquilamente ante la mirada de uno que otro policía, "haciéndose de la vista gorda". Y es que siguiendo a Bajtin, "La plaza pública era el punto de convergencia de lo extraoficial, y gozaba de un cierto derecho de "extraoficialidad" dentro del orden y la ideología oficiales; en este sitio, el pueblo llevaba la voz cantante" [Bajtin, 1999: 139].

Transgresión de las normas, intersticios urbanos, lugares conquistados, en síntesis, la gente que asiste a la Alameda trata y sigue haciendo lo que puede y quiere para apropiarse del espacio.

3.2.7. La Fuente Central: Entre la magia y la risa

Justo atrás del Hemiciclo a Juárez, se encuentra la fuente más grande de la Alameda, si bien la figura al centro de ella es de tamaño pequeño, el diámetro de esta fuente es el mayor de todas

las del parque. Ahí se puede observar a una gran cantidad de gente y de puestos ambulantes, asimismo la presencia de dos señores que “adivinan” los nombres, padecimientos y penas de la gente que se reúne alrededor de ellos. El requisito es alzar la mano derecha, para que el señor de 50 años aproximadamente que se encuentra sentado y con los ojos vendados pueda decirle a la concurrencia lo que ha adivinado sobre ellos, mientras su ayudante, un señor de 60 años más o menos, pasa y les pregunta quedito a las personas, su nombre y algún otro dato que como por arte de magia, aquel que está sentado pronunciará en voz alta y con alguna información adicional ante la sorpresa de los presentes.

Ese mismo espacio será ocupado como a las 6 de la tarde, por un grupo de payasos quienes entretienen a la gente sentada en las bancas de piedra y alrededor de la fuente con bromas que le hacen a aquellos que pasan por ahí o a quienes forman parte del círculo que un payaso previamente pintó con un gis en el suelo, “atrás de la raya que estoy trabajando” mientras todos sueltan la carcajada.

Nadie se salva de las bromas de este trío de payasos, ni siquiera la policía montada que pasa a los lejos, cerca del Hemiciclo en sus rutinarios recorridos, vestidos de charros y con sendos sombreros de los que se ríen los payasos desde la fuente principal de la Alameda. Una pareja de jóvenes con una pequeña niña, casi no sonrían ante las insinuaciones de los payasos de que lo vieron el domingo anterior con otra señora y como tres o cuatro niños, los demás ríen, no mucho, no vaya a ser que ahora sean el blanco de las bromas de los payasos.

El lenguaje de los payasos, adivinos y merolicos que ocupan este espacio pone de manifiesto una suerte de agenda política popular, haciendo referencia a algunos problemas de la ciudad, haciendo mofa de los gobernantes o poniendo en tela de juicio las relaciones de las parejas casadas y cómo sobrellevan los problemas domésticos. Los ahí reunidos ríen, algunos a carcajadas y otros más disimulados, una señora pregunta ¿por qué se ríen de eso?, no ha entendido el chiste, ni la lógica que se establece en ese espacio, cuestión fundamental para la comprensión, ya que, siguiendo a Víctor Vich:

Dichas actuaciones cuentan como característica básica lo que bien podría llamarse una *economía del humor*, es decir, el interés de intercambiar un conjunto de representaciones irónicas de la realidad social por dinero en efectivo. Actualizadas siempre en espacios públicos [plazas, mercados, parques de barrio, un tiempo en la televisión], estas performances –en las que la palabra oral cumple una función protagónica– constituyen espacios de construcción y

deconstrucción de estereotipos sociales y de una opinión popular profundamente relacionada con los conflictivos debates acerca de las clases sociales, la raza, el género, la cultura y la oralidad [...] [Vich, 2001: 13].



Fotografía 29. "Payaso", 2008. Aída Analco Martínez



Fotografía 30. "En familia", 2008. Aída Analco Martínez

Los chistes centrados en emular el acento de los indígenas, con un español entrecortado, el cuerpo constreñido para dar cuenta de la timidez de los sujetos que supuestamente caricaturizan, provocan carcajadas en los presentes. Las bromas sobre las peripecias de las familias para llegar a la quincena con algo de dinero y las referencias a los "Pedritos Infante" que cabalgan cerca del lugar [la policía montada] hacen que las risas vuelvan a sonar por toda la plaza. En el fondo, "dichos espacios son políticamente representados y son motivo de interpretación y de una risa agónicamente carnavalesca" [*Ibid*]. Quienes ríen del chiste son los *sujetos* del chiste en los dos sentidos del término, como personajes sobre quienes se habla y como presos, sujetados de las condiciones que se describen y del chiste mismo que al ser escuchado, el único escape son la risa y el aplauso de los congregados ahí.

Las performances de los cómicos ambulantes no sólo son parte de una realidad social marcada por la pobreza económica y la exclusión política, sino que es debido a estas condiciones por las que sus discursos terminan configurándose como instancias interpelativas de la realidad social. Por ello, estos discursos callejeros no pueden ser entendidos como "meros reflejos" de las

relaciones sociales sino más bien como parte de sus agentes constitutivos. La plaza es siempre un espacio de encuentro y de interacción social y ahí se promueven un conjunto de imágenes que, a través de diferentes vías, van construyendo algunas de las representaciones que circulan sobre la realidad social [Vich, 2001: 49].

Este lugar continúa con las mismas lógicas, aún después de la remodelación, la gente reunida ahí escucha a los cómicos, ríe con los payasos, se asombra con los actos de magia y se decepciona con los adivinos y merolicos. La fuente central sigue siendo el lugar de la oralidad, el espacio público más horizontal de la Alameda, hay familias, parejas de jóvenes, travestis sentadas en las bancas, adultos mayores, todos convocados por la palabra y por el sentido del humor, incluso aquellos que no circundan a los cómicos, ríen desde sus asientos de las ocurrencias que alcanzan a escuchar, mientras continúan con sus pláticas o tomando un helado recién comprado en el carrito, cuyas campanas van marcando la distancia a la que se encuentra, algunos niños juegan en el lugar, corren entre la gente, alguien despega la vista de su teléfono celular y ríe en espejo, es la plaza pública, es la fuente Central del parque más emblemático de la Ciudad de México.

3.2.8. La Alameda se “desborda”: “San Juditas te pido por favor...”

En este apartado se aborda una práctica que en las últimas décadas ha sido motivo de un sinnúmero de análisis desde las Ciencias Sociales, la veneración por San Judas Tadeo se ha visibilizado de manera potente en estos últimos años. La fama del templo de San Hipolito ha alcanzado grandes magnitudes y su cercanía con la Alameda Central ha hecho que dentro del imaginario social se conforme como un circuito en el que los jóvenes usuarios son fundidos y confundidos. Si bien ambos espacios son distintos, lo cierto es que algunos visitantes de la Alameda también acuden a venerar a San Judas Tadeo los días 28 de cada mes, es por ello que se decidió incluir este ritual religioso como una suerte de “desbordamiento” de la Alameda, en tanto que algunos de los jóvenes que asisten al parque también son devotos del santo en cuestión.

Los jóvenes usuarios de la Alameda Central, encuentran en este espacio la posibilidad de socializar y crear nuevas relaciones, así como realizar distintas acciones que conforman su identidad y la relación que establecen con el espacio. Se presenta una breve descripción de una práctica de algunos jóvenes que se reúnen en la Alameda, y ahora confluyen en el templo de San Hipólito, espacio cercano a aquella, pero no sólo físicamente, sino por las cualidades de

la gente que aglutina y en este caso, particularmente por las características de los jóvenes que asisten.

Los jóvenes se han desplazado de la Alameda al templo donde se venera a San Judas Tadeo, si bien los pasos ahora se han dirigido a este lugar, no sólo se trata de una cuestión de cambio de sede, sino se trata de una práctica simbólica con distintas implicaciones. Los jóvenes que otrora acuden cada fin de semana al parque mencionado para divertirse y hacer uso de su tiempo libre, ahora concurren a un ritual religioso, que convoca y conforma, a la vez, una parte distinta de su identidad.

Si bien la presentación corporal sigue siendo definitoria, en este caso, la preocupación no sólo es en términos de delimitar sus cuerpos como territorio de lo juvenil, sino resaltar también el cuerpo como territorio simbólico que da cuenta de lo religioso, de la devoción hacia este santo y poder demostrar de manera expresiva, casi plástica su fidelidad hacia él. El cuerpo de los jóvenes como soporte de la imagen de San Judas Tadeo [en ocasiones hasta llegar a la literalidad, *cuerpos – repisas* que sostienen representaciones] que se repite a cada paso. Cuerpos que parecen diluirse en advocaciones múltiples, pero que paradójicamente, adquieren y confieren particularidad a quien redonda y diferencia la manera de expresar su fe en este santo.

Son las seis de la tarde, avenida Hidalgo está cerrada y los vehículos se amontonan para poder dar vuelta en Reforma y continuar con su trayecto. Cientos de imágenes del llamado “abogado de las causas difíciles”, San Judas Tadeo, en brazos de devotos seres humanos en busca del milagro, se arremolinan en torno a la iglesia de San Hipólito, ubicada en la esquina que forman las avenidas Hidalgo y Reforma en contra esquina de la Alameda Central. Es 28 de julio, y como cada mes en este mismo día, miles de personas acuden a este templo. Alrededor de este, decenas de puestos ambulantes ofrecen a los feligreses las imágenes de San Judas Tadeo al por mayor, y diversos tipos de comida, dulces y bebidas.

Los días 28 de cada mes son jornadas especiales. En esta ocasión las misas comienzan desde las 06:00 a las 13:00 horas, y de las 17:00 a las 21:00 horas. Los fieles llegan por decenas desde la madrugada y, luego, a todo lo largo del día. Las misas se suceden cada hora. Este día los demás servicios se suspenden y el ejercicio religioso se concentra en las misas, las

indulgencias y la bendición a los fieles y a sus objetos: flores, imágenes, veladoras y fotografías. San Judas Tadeo y San Simón fueron sacrificados el 28 de octubre del año 78 y la Iglesia dedicó este día a recordar su martirio [Ramírez Sánchez, 2001: 428].

Adultos, ancianos, jóvenes y adolescentes conforman una masa cuya única característica que los homogeneiza son los colores verde, blanco y dorado, alusivos a la vestimenta del santo. Si bien, la gente que asiste este día es de diferentes edades, en esta descripción quiero hacer énfasis en la cantidad de jóvenes de entre 16 y 20 años aproximadamente, que acuden a solicitar los favores de este santo. La presencia de jóvenes en esta ocasión, destaca de entre la multitud, ya que conforman alrededor de una tercera parte del total de los asistentes.



Fotografía 31. "La causa difícil", 2009. Aída Analco Martínez



Fotografía 32. "Flores para San Juditas", 2009. Aída Analco Martínez

Hombres y mujeres jóvenes repiten clónicamente la imagen de San Judas Tadeo, no sólo cargando las efigies de diferentes dimensiones [desde las pequeñas de 15 centímetros de altura, hasta algunas de más de un metro], sino portando playeras, escapularios, veladoras,

pulseras, collares de cuentas verdes, blancas y amarillas, incluso hay algunos que como “manda” visten ropas similares a las del Santo: túnica blanca y encima un lienzo verde con un filo dorado en todo el derredor.

Jovencitas con peinados elaborados: colitas, pasadores, cintas en el pelo. Vestidas con pantalones de mezclilla, zapatos deportivos y playeras estampadas con la imagen de “San Juditas”, llevan en los brazos representaciones en yeso del mismo santo, atraviesan apresuradas avenida Reforma para poder llegar a la iglesia, repleta para esas horas y se quedan junto a la reja que cerca el lugar. Debajo de los árboles, en la banquetta, forman parte de la muchedumbre que no ha alcanzado a entrar y desde ahí se disponen a oír misa a través de las bocinas que se han colocado en el atrio – mercado este día. Grupos de varones de entre 16 y 18 de edad también se aproximan y encuentran un lugar, lo más cerca posible a la entrada de la iglesia, que ahora tiene sendas cuerdas y la presencia de jóvenes [y algunos adultos que resultan ser minoría] con playeras verdes, como distintivo del equipo de “logística” que regula el acceso al lugar. Ellos mismos, una vez terminada la misa, darán “permiso” a la gente arremolinada en la calle, para que pueda pasar al templo y escuchar la celebración religiosa durante la siguiente hora. A la voz de “no se empujen, recuerden que es la casa de Dios, sean amables, no corran...” bajarán las cuerdas de la entrada y a manera de oficiales de tránsito pararán y dejarán pasar a la multitud, de tanto en tanto, hasta que se vuelva a llenar el lugar y otra vez haya que esperar en la banquetta.

La voz del sacerdote llega hasta la calle, la gente atenta, guarda silencio y pide a otros que hagan lo mismo. La misa empezó, algunas risas escapan, codazos y miradas amenazantes a quienes se resisten a callar. Algunos jóvenes miran al cielo, mientras abrazan las imágenes que llevan consigo. Otros más se recargan en ellas, como si las besaran y concentrados van siguiendo las palabras del sacerdote. De vez en vez, hacen algún comentario, sobre lo que dice el padre: “ya ven, oigan, les están hablando” dice un joven a un par de amigas con las que va. Una de ellas lo ignora y la otra abraza fuerte a su San Judas y comienza a llorar quedamente, ante la mirada atónita del joven. Su otra amiga la abraza y todos vuelven a quedar en silencio. El viento sopla y resulta un alivio para el calor generado entre la gente amontonada en las puertas de la iglesia.

Poco a poco va oscureciendo, la misa dura cerca de 45 minutos y algunos jóvenes que cargan réplicas del santo de grandes dimensiones soportan estoicamente, como si formara parte de la “manda”, permanecen inmutables, callados, sólo algunas gotas de sudor obvian el cansancio de sus cuerpos para esas horas de la noche. Por el altavoz, se escucha al sacerdote que pide que alcen las imágenes de San Judas para su bendición. En ese momento, decenas de representaciones aparecen por doquier, son sostenidas unos segundos y vuelven a los regazos de cada feligrés.



Fotografía 33. “No nos des la espalda”, 2009. Aída Analco Martínez

Al fin, la misa terminó y ahora podrán pasar al interior de la iglesia para continuar con el ritual. Una vez dentro, la gente, literalmente corre hacia el altar, unos a otros se “limpian” con las veladoras, es decir, se las pasan por todo el cuerpo, mientras rezan algo ininteligible, que queda en mero susurro, después encenderán esas veladoras junto al altar. Tríos o cuartetos de jovencitos y jovencitas, algunos separados por sexo y otros mezclados, se van acercando, rezan y se pegan a los costados del altar, porque saben que en unos minutos vendrá el

sacerdote y bendecirá con agua, todas las imágenes que llevan. Una vez hecho esto, algunos deciden quedarse a otra misa y otros, la mayoría, deciden salir por la puerta del lado izquierdo que conduce a la calle de Zarco, donde se encuentra el mayor número de puestos ambulantes.

A la salida, los jóvenes se vuelven a reunir, algunos se disponen a comer algo en los puestos, otros se dirigen al metro Hidalgo o a tomar algún “pesero” que los lleve de regreso a sus hogares. Otros más sólo platican y bromean en círculo, al fin que no es tan tarde y aún pueden alcanzar transporte hacia sus casas. Mientras, el flujo de gente no aminora, y sobre Reforma y Avenida Hidalgo, siguen llegando grupos de jovencitos que acuden a visitar a San Judas.

La noche ha caído, pero la fe y la esperanza en el milagro esas no, por el contrario, siguen alimentando la devoción a este santo, la diferencia es que ahora, son jóvenes, quienes asisten a este lugar. En una época en donde los reclamos y los desgarramientos de vestiduras de los adultos ante el ateísmo que supuestamente impera entre los jóvenes de ciertas clases sociales. Estos jóvenes pertenecientes a las clases populares, invitan a la reflexión y a poder entender desde dónde se empiezan a reconfigurar las creencias religiosas, desde dónde se empiezan a construir nuevas islas de fe, espacios para la esperanza, refugios para la desesperación, espacios para la socialización, apuestas por los milagros que casi siempre empiezan en los labios de estos jóvenes con un: *San Juditas por favor...*

3.3. Sonoridades en la Alameda Central: Cilindreros, “Cargadores” de imaginarios⁵⁷

*Amigo organillero
arranca con tus notas pedazos de mi alma,
no importa que el recuerdo destruya mis entrañas
tú sigue toca y toca.*
Rafael Carrión

Para finalizar con el análisis de la Alameda Central se aborda un elemento importante en la conformación del ambiente del espacio, se trata de la sonoridad del lugar, ya que la presencia de organilleros se ha vuelto un sello característico de la atmósfera que ahí se genera, además,

⁵⁷ Parte de este texto fue publicado en el artículo “De las mañanitas a las golondrinas: Cilindreros en la Alameda” en Abilio Vergara [Coord.] Revista *Antropologías y estudios de la Ciudad*, Vol.2, año 2, números 3 - 4, enero –diciembre de 2007, ENAH - INAH.

dentro del imaginario popular el sonido del cilindro tiene una evocación nostálgica que hace que el lugar se tiña de recuerdos, de tradición y el personaje mismo del cilindrero se ha convertido en una suerte de oxímoron entre la modernidad y la tradición, entre lo nuevo y lo viejo, lo efímero y lo permanente que acompaña como música de fondo cada vez que se piensa en la Alameda Central.

Cuando se sale de la estación de metro Bellas Artes, del lado norte de la Alameda Central, un cúmulo de estímulos nos asalta, llega a los sentidos y la vida grita desde cada rincón. Los olores de los puestos de comida: quesadillas, sopes, hot dogs, elotes, se mezclan con los distintos géneros musicales que se ofertan en los puestos de discos compactos: rock, salsa, pasito duranguense, banda, pop. Mientras uno camina, los gritos y ofertas de discos y películas piratas no se hacen esperar. No falta el joven vestido de negro, que vende rosas negras de papel o dulces para “ayudarse en sus estudios”. Al llegar a la explanada del Palacio de Bellas Artes, la blancura del mármol del edificio hace que todo a su alrededor tenga un brillo especial. La imagen que también nos recibe es la majestuosidad de las esculturas de los caballos alados que flanquean la entrada del palacio y las jardineras llenas de flores que se vuelven asientos para la gente que ha acordado reunirse ahí, mientras leen el periódico, se bolean los zapatos, platican o simplemente miran a su alrededor, también para aquellos que deciden hacer una pausa en su itinerario y descansan con las bolsas de las compras que han hecho en las calles aledañas. No falta el también emblemático fotógrafo quien, con sus décadas encima, se ha recostado en el piso para poder tomar la instantánea a una familia que se empeña en que salga completo el Palacio de Bellas Artes como fondo de la imagen – recuerdo – historia familiar.

Entre todos estos estímulos, un sonido característico llega hasta nuestros oídos, es la música del cilindro, asociada con el tiempo libre, espacio de recreación y días de convivencia. Es importante mencionar que, en los testimonios de los visitantes a la Alameda, uno de los sonidos característicos para la gente es el del organillero o cilindrero.

El señor del carrito de helados mencionó que, de este lugar, lo único que recuerda qué tan vieja es la Alameda, es el organillero que sigue tocando alrededor del jardín. El oficio del organillero es uno de los tradicionales de la cultura mexicana [aunque el instrumento es de origen alemán] que ha sido heredado y preservado hasta nuestro tiempo [Lourdes Ibarra, estudiante UACM, 2016].

Apostado junto a la entrada – salida del estacionamiento público del Palacio de Bellas Artes, se encuentra el cilindrero, cuya figura nos advierte la fuente del particular sonido, no sólo con la melodía escuchada, sino también con la presencia de dos jovencitas uniformadas con pantalones, camisa de manga larga en color beige y gorra del mismo tono, quienes piden cooperación para la música, mientras el “cargador” da vueltas al manubrio del aparato musical y las notas de una melodía impregnan el ambiente.

Los cilindreros en México se han convertido en una especie de vieja postal en la que conviven elementos de modernidad y tradición que no ceden, cuya presencia resiste, a pesar de los embates de un sistema económico: el capitalismo neoliberal, que bien puede prescindir de ellos y de otras muchas formas de expresión cultural que no entran dentro de la lógica de este sistema cuya única orientación es la ganancia.

Tengo 38 años. Soy casado. Tengo 3 hijos: de 19, 15 y 12 años, respectivamente. Llevo 10 años trabajando de cilindrero. Aquí me invitó un amigo a pertenecer al grupo y desde la fecha estamos aquí. Nosotros trabajamos todos los días del año. Trabajamos en dos turnos, desde las 4 de la tarde, hasta que termina el evento, ya sea en el Palacio de Bellas Artes, en el Auditorio o en el Teatro Metropolitan, Garibaldi o los diferentes lugares. No tenemos horario fijo para salir, a veces salimos a las once, las doce, o a la una o dos de la mañana [...] Sí ahora sí que el dueño, pues es su negocio de él, a nosotros nos lo alquila por 50 pesos por cada uno de nosotros, y ya nosotros lo que saquemos, sacamos primero lo que es la renta, eso es lo que nosotros peleamos, pues vamos a tocar lo de la renta y ya lo que nos queda después, pues ya es para nosotros, gracias a este señor, a estos dos señores, pues y a sus papás que en paz descansen, tenemos Alameda, Bellas Artes y el Auditorio, el Metropolitan, el Teatro de la Ciudad, el Teatro Blanquita, varios teatros, tenemos el Teatro de los Insurgentes, varios lugares y pues a nosotros, ora sí que, nos conviene, porque hay veces que ya no alcanzamos a recuperar en una salida de Bellas Artes o en una salida del Auditorio, esperemos que al rato nos vaya bien en la ópera, ahí es una con otra. A veces no tenemos evento y pues nos va mal, nos andamos llevando 90, 100, 120, 130 pesos cada quien, pero cuando tenemos un buen evento sí alcanzamos a llevarnos unos 200 cada quien, ya sacando la renta, entonces eso es lo que nos ayuda, los eventos, los lugares que tenemos [Ricardo Mendoza, cilindrero, entrevista, 2006].

Si bien, el oficio del cilindrero se mantiene como un medio de subsistencia para estos trabajadores, en realidad, se encuentran mezcladas distintas dimensiones entre el oficio y el arte de estos personajes urbanos, quienes se pueden ver como trabajadores, pertenecientes a lo que eufemísticamente se ha denominado sector terciario de la economía, y que representa un porcentaje importante de la población económicamente activa de esta ciudad. Cuya proliferación evidencia la desigual inserción de los distintos sectores de la población en la vida económica del país. A pesar de ello, entre los cilindreros, se ensayan formas de solidaridad para poder subsistir, ya que, lo que sacan, se reparte entre todos los trabajadores:

Sí, nos juntamos todos, todos, hasta los de la ruta, y ya hacemos la vaca y nos repartimos entre todos, primero sacamos lo de la renta del aparato y ya lo que queda nos lo repartimos entre todos, no pues que se juntó equis cantidad, ah no pues que somos 10, entonces se divide entre los 10 y ya sacamos la cantidad [Ibid].

Más allá de la lógica económica, los cilindrerros constituyen parte viva del imaginario de la ciudad. Ahí donde el capitalismo se empeña en el olvido y la destrucción identitaria, la presencia de la música del cilindro le apuesta a la memoria y a la tradición, hombres y mujeres enfundados en sus uniformes color beige, recorren la ciudad, impregnándola con su particular sonoridad. El papel del cilindrero ha querido ser reducido a un mero operador musical, pero en realidad el saber tocar el cilindro encarna una sensibilidad y práctica que implica todo un arte. Es por ello que también pueden ser vistos como músicos ambulantes, quienes sólo después de un periodo de aprendizaje pueden estar aptos para tocar el instrumento. Incluso, dentro de este oficio, existen jerarquías, ya que los “cooperadores” son recién llegados quienes poco a poco irán entendiendo la lógica del trabajo realizado y después podrán ser cilindrerros.

Primero hay que saber cooperar, una vez que uno ya aprendió a cooperar, pues ya el encargado ve, y ya lo está checando a uno y dice pues a ver, quiero que toques, y tiene uno que aprender a tocar, a saber tocar el aparato, porque si yo toco más de lo que debe de ser, lo puedo desafinar, si lo toco despacito lo desafino, si lo toco muy rápido lo puedo desafinar, deber ser a un mismo paso, entonces ya ahí el encargado va chocando todo eso, ya cuando uno pasa, se puede decir, el examen con ellos, que ya lo oyen a uno tocar, cooperar, entonces ya le dicen a uno: llévate el aparato y te vas con dos personas. También uno debe de ver a esas dos personas, porque son personas que llevan 15 días o un mes, son personal nuevo, entonces uno tiene que decirle a la persona, cómo debe dirigirse a la gente, cómo pedirle a la gente, explicarles, hay gente con carácter pesado y otros con carácter livianito, pero tenemos que ser de un solo carácter, porque si me pongo yo a cooperar, y usted es una persona que por x o por y viene de malas, y me responde una grosería, me le pongo yo también al tú por tú, pues no, nunca vamos a arreglar nada, lo que debemos de hacer es tomarlo con calma, y cooperarles y darles las gracias, ¿no? Y si me dijo una grosería pues ya, darles las gracias y ya, hasta luego y ya, seguirse uno, siguiendo cooperando a la demás gente. Entonces tiene que ver uno a los cooperadores, porque si alguno de estos dos se me empieza a calentar, que ya dos personas, se las refrescaron, le recordaron a su mamá y ya empezaron ahí a alegar, entonces debe estar uno abusado, porque no debemos tampoco de buscar problemas, porque perdemos, porque en estos lugares, le vuelvo a repetir, hay gente que ya no está ahorita con nosotros, pues por ellas estamos aquí, entonces si perdemos la cabeza, pues van a llegar las patrullas, y nos pueden quitar el lugar, y todo va a pasar, nos pueden quitar el trabajo [Ibid].

Pero, la destreza para cooperar y tocar el instrumento no basta. También es necesario entender lo que Simmel [1988], a inicios del siglo pasado, llamó la *vida mental* de los habitantes de la ciudad. Para Simmel, el ser humano de la ciudad, tiene que jerarquizar la cantidad de estímulos que recibe, para poder decidir a cuáles responde y cuáles deja pasar. Por ello, la reserva y la indiferencia se convierten en mecanismos de sobre vivencia para la

gente de las urbes, ya que "... la vida metropolitana resulta subyacente a este estado de alerta, consciente, así como al predominio de la inteligencia en el hombre metropolitano. La reacción a los fenómenos metropolitanos se maneja con esta capacidad que resulta ser la menos sensible y la más alejada de las profundidades de la personalidad" [Simmel, 1988].

Cooperadores y cilindrerros están en constante contacto con la gente y deben hacer continuas evaluaciones respecto de su trato con los transeúntes, porque en ello se juegan el trabajo mismo. El "perder la cabeza", el "calentarse", metáforas de la supremacía que la racionalidad ha tenido respecto de lo emocional, se constituyen como un ejemplo emblemático del modo de vida urbano, que los cilindrerros despliegan y ponen en marcha, durante cada jornada en la con razón llamada ciudad monstruo.

3.3.1. Música popular urbana

Los cilindrerros forman parte del paisaje sonoro⁵⁸ de la ciudad de México, su peculiar sonido evoca tiempos pasados en el presente, recrea ambientes y conduce por las sendas del recuerdo y las emociones en los transeúntes.

El sonido del cilindro se ha quedado en la memoria de esta ciudad desde finales del siglo XIX, ya que en toda América Latina, los *cilindros*, *organitos*, *organillos*, *piano manubrios*, llegaron desde Alemania e Italia, principalmente, para quedarse como parte de la memoria sonora de las distintas ciudades latinoamericanas⁵⁹.

⁵⁸ "Emulando la función del paisaje terrestre con todo lo que ello implica, el músico canadiense Murria Schafer concibe el paisaje sonoro como la manifestación acústica del lugar: 'un sistema de sonidos producidos por un grupo, organizado en sus actividades a lo largo del tiempo y territorio por los que se mueve este grupo' [Schafer, 1990]. Tal como ocurre en el paisaje, en la representación sonora no todo son referencias físicas. Debemos tener en cuenta que hay factores simbólicos y afectivos relacionados con la construcción y percepción del espacio sonoro. Mucho de lo que la gente reconoce como referencia guarda estrecha relación con las cargas emotivas de cada lugar, e incluso existen lugares que se constituyen como tales a partir del significado que se imprime en ellos y sin el cual no existirían" [Domínguez Ruíz, 2006: 21].

⁵⁹ Respecto a su aparición en Chile comentan: "Pese a que la existencia de los primeros organillos data del siglo X en Europa, su aparición en Chile no ocurrió sino hasta 1895. De acuerdo con lo afirmado por Enrique Venegas los primeros organillos habrían sido introducidos al país en el año 1895 por el alemán José Strup. [...] La mayor parte de los organillos llegaron a Chile desde Alemania, destacando los construidos en la casa Bacigalupo, una familia de origen italiano radicada en Berlín" [Ruíz Zamora, 2002]. Sobre su llegada a Argentina: "No cabe duda que la introducción de los organitos en Buenos Aires fue obra de los inmigrantes italianos; aunque el órgano y sus variantes grandes o chicas, a viento, ya era usado por los griegos y romanos y se difundió por todo Occidente durante la Edad Media. Una variante, considerada despectivamente por algunos como "música menor" eran los organitos que, raros en la época de Rosas, se difundieron recién en la década de 1860 traídos primero por los piemonteses y saboyardos. Pero muy pronto fue el instrumento preferido por los napolitanos, algunos de los cuales los portaban profusamente ilustrados con escenas de la vida italiana, al estilo de los famosos carritos sicilianos. José Hernández, en 1872, se refiere a ellos en el *Martín Fierro* donde cuenta que los organilleros napolitanos estaban en todos lados, especialmente en las pulperías animando su música con las piruetas de algún mono. Y muchos no se salvaban de ir como milicos a la frontera, según recuerda en este

Lo que me han platicado los dueños de los aparatos, que son dos o tres, ya son pocos, es que se ha pasado de tradición en tradición, estos aparatos vendrían siendo de herencia, sus abuelitos, sus papás del encargado, ellos los tenían antes y los trabajaban en la época de Porfirio Díaz y todas estas personas, entonces han venido pasando de mano en mano, unos llegaron de Alemania, hay un aparato que trae la dirección en el frente, trae la calle y todo el número de la casa, en donde, la época de antes, ahí los hacían en esa casa. Me cuentan, que ahora ya no los hacen en Alemania, ahora, por lo que estamos, puede decirse un poquito preocupados, es de que si ya no se hacen los aparatos, pues el día de mañana que haya alguna pieza que ya no se pueda hacer, pues hasta ahí, ya, yo lo que pienso es que van a preguntar pues adónde quedaron los aparatos, lo único que va a pasar es que los vamos a poder encontrar en museos ya nada más, porqué, porque ya las piezas no va a haber quién las pueda hacer, ojalá y más adelante haya quien logre hacer la pieza que sea necesaria para que puedan tocar estos aparatos, porque sí es muy delicado, las piezas son muy delicadas y el dueño de los aparatos que traemos nosotros, pues sí le halla un poquito a arreglarlos, pero hay veces que si anda fallando algún aparato, pues sí les mete mano, se avienta un mes o mes y medio, y no queda, no queda, hay veces que si se desespera, entonces ya le manda llamar a otro dueño de otros aparatos, y ya entre los dos se juntan, y pues si ha habido veces que sí le pegan adonde debe ser, a la falla y los echan a andar otra vez a tocar, y es así como nos hemos mantenido, de esas dos personas, gracias a ellos todavía hemos subsistido, porque si no, pues creo que ya no estarían oyéndose los cilindros [Ricardo Mendoza, cilindrero, entrevista, 2006].

De entre el cúmulo de sensaciones percibidas en el espacio: imágenes, olores, sonidos, texturas, etc., éstas van siendo jerarquizadas, de esta manera los estímulos sensoriales adquieren distintos significados. Los cilindreros obligan a los transeúntes a hacer énfasis en un sentido que ha perdido importancia en relación con la importancia que la vista ha adquirido en la era moderna y la vida urbana: el oído⁶⁰.

La música del cilindro *asalta* a las personas durante su recorrido por las calles del centro histórico. La manera de percibir el sonido de este instrumento implica a las personas de distintas formas: “Hay quienes nada más oyen, mucha gente no se fija en las canciones; pero otros, nos ven, voltean un ratito, disfrutan del momento, escuchan con atención y ya se van” [Ricardo Mendoza, entrevista, 2006]. Una y otra acción obedece a los diferentes niveles de percibir un sonido.

“Oír un sonido particular es recibirlo casualmente, sin poner atención dentro del flujo general de estimulación sonora que nos llega de forma permanente. Escuchar supone ya una desviación de la atención, en el sentido de separarlo como objeto de percepción. En un siguiente nivel entender un sonido conlleva atribuir sobre él causas, efectos, orígenes, realizando inferencias sobre la relación que mantiene con el mundo y procesándolo como información auditiva. Pero comprender un sonido, en un sentido plenamente musical significa captar la relación que éste mantiene con otros dentro de un conjunto, orden o pauta de organización sonora. Consiste en

conocido verso: *Allí un gringo con un órgano / y una mona que bailaba / haciéndonos reír estaba / cuando le tocó el arreo. / ¡Tan grande el gringo y tan feo / lo viera como lloraba!*. [Horat, 2001].

⁶⁰ “El oído es un sentido primordial en la percepción espacio – temporal de los seres vivos; es el órgano del equilibrio y la orientación, dice M. Alonso [s / f], ‘una suerte de brújula que orienta y ubica al oyente en función de sus capacidades perceptivas’ [Domínguez Ruíz, 2006: 7].

reconstruir cognitivamente el todo del que forma parte” [F. Cruces, Revista Transcultural de Música]. Cada uno de estos términos denota una actitud distinta asumida ante el sonido, que va desde una total desatención hasta su articulación con el sistema del cual forma parte. Resulta lógico que cada escucha reconocerá en el sonido un mensaje distinto, es decir, un mismo sonido puede tener diversos usos y significados según se involucre el oyente [Domínguez Ruíz, 2006: 11].

El Centro Histórico de la Ciudad de México se encuentra teñido por el sonido de los cilindrerros, si bien, todo el llamado primer cuadro de la ciudad, posee una densa musicalidad, debido a la presencia de diferentes músicos ambulantes, es el sonido del cilindro el que ha dejado mayor huella en el imaginario social de los viandantes de este espacio. A la pregunta de ¿con qué asocian la música del cilindro? A un matrimonio que se encontraba en la Alameda Central, él de 66 años contestó:

Nostalgia, recuerdos, vivencias de épocas pasadas, amores frustrados, amores reales. Recuerdos de mi niñez, un México que se está yendo y nunca más volverá. Yo siempre asocio a los cilindrerros con el Centro Histórico, con la Alameda y con Coyoacán, es donde más cilindrerros hay. Como es pura música, me gusta mucho, por ejemplo, El barrilito, que poca gente sabe que es de origen alemán [Visitante, plática informal, 2006].

Ella de 60 años dijo:

Yo lo asocio con un atardecer en la entrada de Bellas Artes, escuchando primero sus canciones románticas, de antaño. Y después entrar a deleitarte con una ópera. Lo asocio con los árboles de la Alameda, con el trinar de los pájaros. La música del cilindro es única [Visitante, plática informal, 2006].

De tal forma que los cilindrerros no sólo constituyen parte de la sonoridad de la ciudad de México, sino que, al asociarse con espacios y momentos determinados, la música de este instrumento instaura universos imaginarios que son recreados en la memoria, a partir de su percepción en el presente, confirmando distintos significados a esta expresión musical urbana.

[...] es indudable la existencia de prácticas musicales populares urbanas que carecen de masividad, pues aglutinan a comunidades locales; de mediatización, pues son las propias comunidades las que autoproducen sus eventos musicales, y de modernidad, pues en ellas imperan valores de la tradición. Sin embargo, la mayoría de estos casos, al estar en contextos urbanos, poseen una masividad latente, ya que tales comunidades son multiplicables; existen ciertos grados de mediatización en la forma en que los músicos han recibido su arte; y los valores de la tradición pueden mezclarse con el apego al recuerdo de una modernidad pasada. Se pueden encontrar ejemplos de estos casos en las prácticas musicales de grupos de inmigrantes, en los recitales de rock de las llamadas "tribus urbanas" y en los músicos ambulantes [González R., 2001: 38]

El repertorio de cada cilindro se vuelve específico, dotando de particularidad la clase de melodías que de él pueden provenir y confirmando una *personalidad* distinta a cada uno de estos instrumentos. Estas melodías quedan inscritas dentro del paisaje sonoro y a su vez son *reescritas* en función del significado que cada escucha le confiere, de acuerdo al espacio y al tiempo en que son percibidas.

Es un instrumento que consta a base de aire, toda la parte de abajo del aparato tiene una especie como de acordeón, como una bolsa de aire, entonces al darle vuelta aquí a la manija, sube y baja el acordeón, expulsando el aire, entonces tiene unos silbatos por donde sale el aire. Adentro consta de un rodillo que tiene unas laminas todo alrededor, está diseñado para que cada vez que va dando vuelta, cada lamina va tocando una tecla por donde va dejando salir el aire y se va oyendo la canción poco a poquito. Traen 8 canciones, este aparato tiene la octava canción que son Las Mañanitas, la séptima que son Las Golondrinas, la de Volver, Volver; la de Candilejas, La Ley del Monte, Las llaves de mi alma, y ¿cuáles más trae este?... El Ausente. A nosotros también nos cambian los aparatos, entonces a veces agarramos un aparato y de repente, la gente nos dice: “¿esa canción cómo se llama?”. ¡Ah chirrión!, a ver espéreme, ¿cuál traigo?, no pues que traigo El Perlitas, o El Candilejas, El Rey I, o El Rey II, o El Sonrisas, ese un aparato que pesa 70 kilos, ese es el más viejísimo que está ahorita, ese no cualquiera lo carga, entonces ese aparato trae unas canciones muy bonitas, son canciones de antes, trae vales españoles. Estos aparatos los reconocemos por la canción, hay una canción que es la del Dominique, entonces así se le pone al aparato “Dominique”, cada aparato trae diferentes canciones, pero las que todos los aparatos traen, todos, todos, son Las Golondrinas y son Las Mañanitas, esas son de ley que todos las traigan, ese es el detalle del aparato [Ricardo Mendoza, entrevista, 2006].

Se establece así un sistema referencial de acuerdo a las piezas que tiene cada uno de los cilindros, además de la identificación de cada uno de ellos, nombrándolos, reconociéndolos e incluso confirmando importancia a la habilidad para poder cargar un cilindro.

3.3.2. La ruta sonora del cilindro

Los cilindros tienen básicamente dos formas de emplazarse en el espacio: fija y móvil. Existen cilindros que se encuentran en un lugar fijo, en el que permanecerán todo el día de trabajo, si bien, este lugar puede cambiar día con día, por otro lado, hay cilindros quienes son mandados a lo que denominan *ruta* y consiste en hacer un itinerario por distintas calles de la ciudad.

No tenemos lugar fijo para tocar. El encargado se encarga de movernos diario. A mí me tocó hoy aquí mañana probablemente me toque en otro lado. Si me va bien, pues a “ruta” a tocar en todas las cantinas, que es un poquito más relajado porque se va uno distraendo más con la gente, sí es pesado, por el hecho de que uno carga, pero va uno viendo más gente, en cambio si está uno aquí parado, está uno estático, pero al ir uno recorriendo el camino, entonces se va uno desahogando más, que estar aquí nada más parado. Esa es la diferencia de ir a ruta y de estar fijo aquí en los semáforos. Nosotros manejamos dos rutas, una es aquí en el Centro Histórico y la otra la

manejamos allá por la colonia Roma, agarramos todos los restaurantes y cantinas de la colonia Roma. En el Centro Histórico vamos a, por mencionar algunas, al Salón Corona, la Ópera, a veces la de la Casa Blanca, La Pagoda, por aquí cerca, se puede decir las más antiguas [Ibid].

Fijeza y movilidad son dos elementos que intervienen dentro de la lógica del trabajo a desarrollar, ambas con implicaciones distintas obedecen a estrategias diferenciadas en términos de la práctica del espacio por parte de los cilindrerros.

Cuando me toca ir a ruta, se mete mi compañera a pedir permiso, entonces ahí ya hay gente un poco más entradona y ya le preguntan si trae tal o cual canción y ella les dice, no pues déjeme ver ¿no?, entonces ya sale mi compañera y me pregunta ¿Qué si traes tal o cual canción?, no pues dile que traigo esta y esta, entonces ya se mete mi compañera y le avisa a la persona nada más traemos esta canción y ya así el señor tócame tal canción, tócala dos veces o tal otra canción. Ahí en la ruta tenemos que complacer a las personas que están adentro de las cantinas, en los restaurantes, Nos piden la del Ausente, en las cantinas, Candilejas, en los restaurantes, casi en los restaurantes la suerte que tenemos es que estamos tocando y resulta que hay algún festejado, los llevan a cenar a algún restaurante, entonces, llegamos, tocamos y sale la compañera o el compañero, que Las Mañanitas porque están festejando a fulanito, y así ya nos dan 20, 30 pesitos, y les tocamos Las Mañanitas 2 ó 3 veces, esas son las que más nos piden en los restaurantes [Ibid].

En uno y otro caso, la calle sigue siendo el espacio de los cilindrerros, desde donde van tatuando el espacio con su sonoridad, ya sea fijos y el sonido viajando a través del asfalto, o ellos mismo viajando, haciendo paradas para que la música llegue a destinatarios específicos, sin cancelar que inunde también los oídos de transeúntes despistados.

La calle es tanto el espacio físico recorrido por múltiples marcas locales, como una metáfora del espacio público intersubjetivo en cuanto "lugar de todos". Frente a la relativa desocialización expresiva de los despachos, lo propio de la calle es la densidad de los signos, la visibilidad y sensorialidad de los vínculos sociales, la confluencia desordenada de acentos dispares. La calle es el *locus* natural de acciones mediadas por la presencia, la corporalidad y la fijación de las prácticas a espacios concretos e intransferibles [Cruces, 1998: 40].

La presencia de los cilindrerros en las calles del Centro Histórico implica que estos sujetos se encuentren en el corazón mismo de lo urbano, aquellas prácticas que se encuentran en constante transformación, recreación y reinención. La sorpresa, la incertidumbre, la rutina, lo inesperado, son la materia con la que los cilindrerros construyen día a día sus jornadas laborales.

A mí me gusta mucho, mucho, quién sabe por qué, cuando hay alguna marcha, vaya que venga alguna marcha, ya sea de la compañía de luz o alguna protesta contra algún funcionario. A mí me gusta mucho agarrar a ese tipo de gente, porque aparte de que nos va bien, saben reconocer la música y la tradición, nos apoyan bastante a nosotros. Entonces me meto en medio de toda la gente, y luego ellos traen sus altavoces y siento bonito, porque a veces me lo ponen a mí, y me ven el

aparato y me ponen el altavoz y dicen coopérenle, ahorita vamos a hacer que todos cooperen y me meto entre toda la gente y por el altavoz, "¿gusta cooperar joven, caballero?, cooperen para la música", y ya se oye más fuerte, o luego me ponen de a 2 o 3 altavoces acá abajo y sí se oye fuerte, y empiezan a gritar "¡cooperen para el organillero!" y se siente bonito, ahí con toda la gente, tocando, lo voltean a uno a ver, y se va uno animando, aunque tiene uno que tener cuidado con el aparato, de que no se lo vayan a tirar, pero sí me gusta mucho agarrar las manifestaciones y a varios de los compañeros no, pero ora sí que cada quien tiene sus gustos, las manifestaciones a mí me gustan bastante... [Ricardo Mendoza, entrevista, 2006].

Practicantes del espacio, van construyendo ambientes sonoros diferenciados, personajes que no escapan a la construcción que de ellos mismos hace la ciudad y encuentran maneras de incorporarse en otras prácticas urbanas. Construcción dialéctica, en donde la presencia del músico ambulante otorga significado y la situación misma dota de distinto sentido la práctica del cilindrero.

La calle también preside formas mixtas de expresión política, que combinan la susceptibilidad inmediata con discursos variopintos. Políticos y audiencia serán forzados a ejercer un doble lenguaje en el que se alternan o simultanean el razonamiento y el grito, el exhorto y el baile, la petición de votos y la oferta de tortillas [Cruces, 1998: 44].

3.3.3. Dignidad y tradición

Los cilindreros instauran una geografía sonora que dota de especificidad los espacios que recorre su música. Cargadores de imaginarios, personajes emblemáticos de la ciudad, van trazando mapas sonoros por las calles en donde se emplazan. Sabedores guardianes de una tradición, reconocen las distintas maneras en las que la gente percibe y valora su trabajo en las calles de esta ciudad.

Mucha gente que se para, porque otras veces estoy aquí en el semáforo, y la gente se para, se alegra uno de que mucha gente voltea a ver el aparato y ve uno en su cara, que se admira por ver el aparato y decir ¡ay chirrión!, ¡a poco todavía toca ese aparato!, porque hay gente que sabe que estos aparatos tienen añisimos y todavía siguen tocando y eso le da a uno más ánimos de seguir trabajando, y sí, luego hay gente de corazón bueno y hay gente de corazón malo, luego hay gente que pasa y se tapa los oídos, pero de todo hay que conocer en este tipo de trabajo, hay gente que pasa y me da 10 centavos, lo hace de burla, de todos modos le doy las gracias, no pues gracias y buenas tardes, que Dios lo bendiga. Entonces, así también hay gente que pasa y me da una de a diez pesos y me da las gracias, entonces, es una con otra y así se va uno acoplando a este trabajo, ora sí que tiene sus pros y sus contras, pero aquí estamos...

Los cilindreros representan la conjugación del pasado y el presente en un mismo espacio. Con orgullo y dignidad se erigen como centinelas del pasado, de la memoria histórica de un México que se deja escuchar entre las notas de un cilindro, pero si se pone atención, la música del

cilindro grita la resistencia cotidiana de las dimensiones expresivas de la cultura popular en la ciudad.

[...] el dueño nos acaba de regalar los botones, sacó unas fotos en Bellas Artes con los aparatos, entonces nos regaló a todos botones, hay quien se los pone y hay quienes no, es diferente sentir del trabajo, los muchachos que yo traigo se puede decir que son jovencitos, y posiblemente estén aquí un rato, y al rato se aburran de esto y se vayan a otro lado, entonces no toman muy en serio el trabajo, como nosotros ya de casados, que tenemos que trabajar, trabajamos o trabajamos. Si le agarra uno el saborcito al trabajo, al aparato, a la gente, que se siente bonito que a uno le cooperen y le digan muchas gracias, luego me cooperan y me dicen gracias, y ora sí que le digo a una señora, oiga y por qué me da las gracias, debe ser al revés, yo le debo dar las gracias porque usted me está cooperando y me dice la señora, no pues yo le doy las gracias por mantener viva la tradición... y pues tiene razón... y se siente bonito [Ricardo Mendoza, entrevista, 2006].



Fotografía 34. “¿Una cooperación para la música?”, 2006. Aída Analco Martínez

3.4. Diversidad y la disputa por el espacio

Renaceré de las cosas que he querido mucho, mucho,
 cuando los dioses digan bajito “Volvió...”
 Yo besaré la memoria de tus ojos taciturnos,
 para seguirte el poema que a medio hacer quedó.
 Renaceré de las frutas de un mercado con laburo,
 y de la mugre serena de un romántico café,
 de un sideral subterráneo Plaza de Mayo a Saturno,
 y de una bronca de obreros por el sur renaceré.
 [Preludio para el año 3001. Astor Piazzolla y Horacio Ferrer].

Después del paseo realizado por la Alameda, una vez expuestas las lógicas de los lugares más emblemáticos, en este apartado se hace un análisis del espacio y cómo se habita, se significa y se disputa por los distintos grupos que cada domingo llegan hasta sus bancas para apropiarse del parque de manera disímbolas como ya se ha explicado.

La Alameda será siempre visto como el lugar de todos, dentro del imaginario social se encuentra emplazado como un espacio en el que lo diverso y lo popular se dan cita, pese a los intentos por hacer de este espacio un lugar elitista, la tendencia es que, si bien hubo un desplazamiento de varios actores asiduos a él como se mostró en las etnografías anteriores, la gente lo piensa como un espacio público de toda la gente que habita en la ciudad.

Considero que a pesar de todas las remodelaciones o modificaciones que se la hagan a la Alameda, nunca dejará de ser un referente geográfico para la gente que habita en la Ciudad de México, ya que es un lugar que se utiliza muchas veces como punto de referencia para quedar con alguien más, dar un paseo, charlar, tomar un helado o simplemente sentarse en alguna banca a la sombra y leer un libro. [...] se ha convertido en un lugar emblemático de la ciudad, el cual es visitado por gente de todas las clases y turistas de todas partes [Ángel Alberto Molina, estudiante UACM, 2016].

Para efectos del análisis esta visión es interesante ya que obvia las tensiones que se libran hacia dentro de la Alameda Central, también soslaya las percepciones de la misma gente que se reúne en el lugar en donde unos y otros pueden luchar por apropiarse del espacio de las maneras en que cada grupo considera idóneas y de manera paralela, reprueban aquellas prácticas que pueden “estar fuera del lugar”, lo interesante es que en la realización de la contienda misma por el espacio van delineando la condición pública del espacio, y la refuerzan en tanto cada sujeto la reclama para sí, condición básica del espacio público en el que cada grupo, cada actor habita y abandona el lugar, conquista y despoja, se arraiga y libera,

pertenece y se exilia del mismo en una relación de ida y vuelta que de manera efímera, erige fronteras, territorios, es decir, construye espacios y sujetos a la vez.

3.4.1. Apuntes sobre la relación sujeto - espacio

En toda la Alameda existe un aire de accesibilidad al otro, que vuelve vulnerables a sus visitantes y tienen que desplegar una serie de tácticas para dar cuenta de su aprobación o desaprobación ante el acercamiento del otro. Contacto y evitación, a veces en tránsito, otras en franca tensión, prácticas desplegadas en un parque como la Alameda, que une y separa, iguala y diferencia, integra y segrega, siempre en constante movimiento. Los espacios de la Alameda van siendo configurados por la presencia de los sujetos, las acciones realizadas van dotando de sentido al lugar, la geografía se vuelve efímera, flexible, pero altamente estructurada, ya que cada grupo de personas imprimen lógicas diferenciadas.

Espacio es el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo circunstancian, lo temporalizan y lo llevan a funcionar como una unidad polivalente de programas conflictuales o de proximidades contractuales. [...] En suma, el espacio es un lugar practicado. De esta forma, la calle geoméricamente definida por el urbanismo se transforma en espacio por intervención de los caminantes [De Certeau, 2000: 129].

Se crean fronteras, desde el “atrás de la raya que estoy trabajando” de los payasos, hasta la sonoridad creada desde espacios múltiples que se funde, pero difícilmente se confunde. Acá las risas de los niños en la fuente - balneario, allá la música de los chicos bailando hip-hop y a lo lejos una canción de trova que escapa hacia las alturas.

Aquí, entonces, se entiende al espacio como el lugar del emplazamiento físico de los sujetos, sus prácticas, relaciones, sentidos, significados. Al contexto en el que se desenvuelven los actores, generando una relación de ida y vuelta entre espacio y sujeto, en donde uno y otro se ven transformados a partir de la interacción de ambos. Espacio transitado, intervenido por el sujeto, a partir de cuya comprensión se puede emplazar de manera física y simbólica en un lugar dado, a partir de dispositivos:

[...] dispositivos incorporados, es decir, hechos cuerpo, en el sentido del *hábitus* de Bourdieu, que sobre la marcha permiten colocar las cosas en su lugar y desplazarse; leer los anuncios; evitar los obstáculos; definir las distancias sensorialmente; poner en jerarquía espacial los objetos, las edificaciones y las personas; definir el carácter del horizonte y diferenciar las sensaciones – por ejemplo, la distancia del canto de un grillo-. Tienen un carácter dinámico y productor, aunque en

general se presenten como “lectura” y “acto”. Aquí opera fundamentalmente nuestra **relación instrumental** y perceptiva con el espacio. Nos permite ubicar las posiciones alto / bajo, derecha / izquierda, horizontal / vertical, cerca /lejos, al frente / al fondo, las cuales sólo posicionan en un nivel cosas o personas y pueden remitirse a una cosmogonía en un contexto ritual o emerger a ese carácter cuando sentimos temor o nos hallamos en un espacio ambiguo o desconocido [Vergara, 2005: 198].

De tal forma que el sujeto se encuentra en este nivel, en una relación “directa” con el espacio y ello funge como elemento cognitivo para su elaboración, pero no sólo eso, a partir de esta relación puede intervenir el espacio como lugar de escenificación y negociación de la identidad, en donde los espacios son divididos de acuerdo a los ámbitos de actuación del sujeto⁶¹.

Así los espacios de escenificación y negociación de la identidad en cuanto a su construcción mantienen una relación con el pasado, el presente y el futuro, de ahí que se piense en una utilización de recursos diferenciados a partir de esta relación y conforme a los intereses y necesidades de los actores. Sin embargo, en la relación sujeto – espacio no sólo intervienen los intereses de los actores *in situ*, sino que es necesario enmarcarlos dentro de las dinámicas sociales, económicas y políticas para poder dar cuenta de cómo cada sujeto se apropia del espacio, poder entender cómo cada individuo y/o grupo pone en marcha los capitales culturales y simbólicos para poder permanecer en el espacio, en una negociación y disputa quedas, silenciosas, disimuladas a veces, ya que como reflexiona Signorelli:

[...] el espacio del que dispone concretamente cada individuo, grupo, clase social, en una sociedad dada, mide su poder y riqueza, refleja su prestigio, su colocación en la jerarquía social. En sentido real, no sólo metafórico, tener espacio significa tener libertad, libertad de dirigir, de ser, de relacionarse y viceversa; precisamente en toda sociedad la privación del espacio es la correlación de una posición subalterna o marginal en el sistema social.

Se puede, por lo tanto, afirmar que el espacio se define en relación a los seres humanos que lo usan, que los disfrutan, que se mueven en su interior, que lo recorren y lo dominan. En ese sentido la definición más satisfactoria es la que considera el espacio como un recurso [Signorelli, 1999: 53].

El espacio como recurso es algo que se expande o constriñe según los capitales de los actores, hay quienes tienen acceso a prácticamente cualquier espacio que deseen visitar y quienes

⁶¹ Hannerz distingue cinco ámbitos o dominios dentro de la vida urbana: 1] doméstico y de parentesco, 2] de aprovisionamiento, 3] de recreación, 4] de vecindad y 5] de tránsito [Hannerz, 1986: 120]. En este caso, se hace énfasis en el dominio de recreación, ya que en este es en donde se puede observar el despliegue de los actores en términos de escenificación de la identidad y para el caso de los jóvenes, los espacios de ocio y diversión resultan de crucial importancia respecto a la construcción de la identidad.

apenas van delineando mapas simbólicos por lugares muy circunscritos en la ciudad, esa constricción les viene impuesta desde fuera y poco a poco la interiorizan hasta marchar hitos en la ciudad en los que pueden sentirse a gusto, como algunos ejemplos que se mostraron en páginas anteriores, bailarines travestis que sólo en la Alameda pueden darse cita, jóvenes indígenas que hicieron del parque su lugar favorito para el paseo dominical, gays que hicieron suya una plaza, es decir, una serie de actores que con la apropiación cotidiana del parque se contraponen entre ellos mismos y se conforman como *frentes culturales* en batalla perenne por el espacio, configurando *cartografías temporales* diversas.

3.4.2. Cartografía temporal

La Alameda Central puede analizarse también como una suerte de palimpsesto en donde las prácticas de los sujetos interviniendo el espacio van dejando huellas, no sólo de apropiación, sino también en cuanto a formas de atribuir sentido al parque en su totalidad, a partir de la relación sujeto – espacio – prácticas. Además de estos tres elementos que ya se han analizado es necesario reflexionar sobre el tiempo y cómo la forma de jerarquizar el espacio también es teñida por los usos del tiempo en múltiples direcciones.

El tiempo hecho historia y que le otorga densidad simbólica al espacio y a sus practicantes, como quedó de manifiesto en el caso del Hemiciclo a Juárez en la parte etnográfica de este acápite, o el tiempo hecho historia individual, el tiempo de las biografías propias de los sujetos que asisten a la Alameda, en donde van delineando mapas simbólicos en todo el lugar, marcando sus propios hitos de acuerdo a la relevancia para la biografía propia.

Un día, el Virrey Luis de Velasco ordenó que se creara “un paseo para darle belleza a la ciudad y que a la vez fuera lugar de recreo de sus habitantes”. Se le nombró Alameda. Y nunca pensó el gran significado que representaría un lugar de convivencia abierto y grande, donde no sólo hay un choque de mundos y vivencias que se comparten a través de un simple pero significativo paseo que forma parte de nuestra cultura y nuestra identidad. También me hizo pensar en las huellas que realmente permanecen aquí, las huellas que puedes llegar a dejar y el qué tanto te vas a llevar tú. Gracias por el paseo y la reflexión [Melissa Gallegos, estudiante UACM, 2016].

Conocí la Alameda Central cuando tenía seis años, en vísperas de la llegada de los Reyes Magos, mi tía, hermana de mi madre, y mi tío, nos llevaron a mis primos y a mí, un domingo de paseo, con la justificación de llevar a los Reyes Magos nuestras cartas para que nos dejaran juguetes en casa [Lourdes Ibarra, estudiante UACM, 2016].

Por otro lado, el espacio y el tiempo conjugados en la modalidad de ritmos, las atmosferas lentas, tranquilas, construidas desde los observadores de las bancas que toman un respiro del diario ajeteo urbano, quien con calma lee el periódico y se da tiempo para mirar a los demás; mientras de manera opuesta, los ritmos vertiginosos, cambiantes, efímeros de quienes bailan y giran alrededor de las fuentes de la Alameda, quienes patinan por los pasillos del lugar y pasan rápidamente junto a los demás, aquellos transeúntes que apuran el paso para atravesar el parque y llegar a otro lugar. Ritmos que crean espacios de estar, de compartir, de evadir, de ignorar, de observar, de tránsito, múltiples facetas de un mismo lugar.

Muchas personas dicen; “parece que va como en un domingo en la Alameda”, cuando alguien no camina a prisa [...] De la Alameda Central me gusta muchísimo, es un lugar en el que te sientes a gusto, no sé si les pase a los demás, pero a mí, me encanta sentarme a observar la diversidad de gente, así, sólo observar [Viviana Analy Mena, estudiante UACM, 2016].

“La gente corre y corre, y no se detiene ni a descansar en estas bancas, ni a probar mi helado”, dice el señor del carrito de los helados, es como si todos llevaran prisa en esta ciudad [Lourdes Ibarra, estudiante UACM, 2016].

Otra modalidad en donde se establecen cartografías temporales son los distintos días de la semana, la oposición más marcada en la Alameda Central es lo que sucede los domingos y poder observar el lugar un lunes por la mañana. Durante el trabajo de campo, antes de la remodelación los lunes se podía percibir una suerte de “cruda alamedera”, algunos sujetos que habían pernoctado en las bancas del lugar, no sólo indigentes, sino aquellos a los que se les pasó la fiesta y no llegaron a sus casas, chavas travestis con el maquillaje corrido buscando cómo quitarse el dolor de cabeza, fumando un cigarrillo en las fuentes o en las bancas, mientras los oficinistas de la zona caminan apresurados para llegar a sus lugares de trabajo, el personal de limpieza barriendo y llenando sus carritos con toda la basura generada el día anterior en el baile dominical. El calor provocado en el baile de ayer es ocupado hoy, por el frío matinal, una alameda casi desierta en su interior, mientras alrededor los cláxones de los automovilistas impacientes hacen eco entre los árboles del lugar.

La Alameda también se transforma en la noche, ya que se empieza a oscurecer es un sitio, que para muchos puede ser inseguro, cuando no hay gente se siente un lugar inseguro, se puede sentir que cualquier persona, sin importar cómo se vea, te puede asaltar o hacer otras cosas [Pablo Eduardo González, estudiante UACM, 2016].

Los imaginarios también construyen parte de las cartografías temporales del lugar, ya que debido a lo que se dice de la Alameda, hay personas que prefieren evitar el lugar, sobre todo

en la noche, que es cuando se percibe mayor peligrosidad en el parque. Hay también quienes ni en la noche ni en el día deciden acudir al lugar, debido a los múltiples estigmas de la gente que lo visita, como lo hemos reiterado a lo largo de este trabajo. O aquellos que sólo lo ven de lejos cuando pasean por el Centro Histórico o acuden a algún evento cultural en el Palacio de Bellas Artes, vecino elegante y encumbrado, pariente rico de la siempre denostada Alameda Central. Lo cierto es que este emblemático parque sigue siendo un hito en el tiempo y en el espacio de los millones de capitalinos que habitamos la Ciudad de México y quienes, con sus pasos, cinco siglos después, siguen construyendo sus biografías a la sombra de los árboles del lugar.

[...] más bien antes como que no la veía, cambió porque no la veía como a fondo, o sea yo venía a ver como algo de paso, no lo veía como para pasar aquí tiempo, yo veía el Hemiciclo y ¡está bonito! Veía la Latino, pasaba por aquí, veía otra gente haciendo espectáculos, decía allá hay payasos de aquel lado, yo veía o los que hacen estatua, entonces yo los veía –ah, está padre- pero siempre uno escucha –ay que en la noche, ¡cuidado!, porque roban- y cosas así, pero cambió mi visión porque ahora lo veo como un punto importante en mi vida, es un punto donde me reúno, donde conocí gente, donde he pasado un año bien padre, he conocido mucha gente muy padre y he aprendido del malabar y ahora lo veo de otra manera, ahora lo veo como una parte importante en mi vida, antes nada más era un punto más en el centro [Héctor, 25 años, malabarista, entrevista 2009].

3.4.3. Las batallas alamederas

Lo que he oído de la Alameda es que es un lugar donde pueden convivir todos, sin importar tu clase social, raza, género, es un lugar para ser uno con los demás [Cristian Abimael Campos, estudiante UACM, 2016].

El imaginario social respecto de la Alameda Central es variado, pero, de fondo existe esta impresión de que es un lugar para todos y todas, sin embargo, como se ha mostrado en las etnografías de este capítulo, existen diferentes grupos que se apropian del espacio y le otorgan distintos significados. En este sentido resulta un elemento importante, el dar cuenta de cómo la construcción de sentido social, las múltiples formas de significar, y atribuirle sentido a la vida cotidiana, a los mundos de vida de cada sujeto a partir de sus referentes, es una tarea colectiva e individual que se nutre en ambas vías, modelando y modulando distintos grupos que pueden ser analizados desde la noción de *frentes culturales*, es por ello que: “ [...] la discusión de los frentes culturales primeramente se enraiza dentro de la problemática del ejercicio social, colectivo, supraindividual de los distintos modos de ordenar, nombrar, definir e interpretar la realidad en la sociedad” [González, 1994: 65]. Estos frentes se encuentran, literalmente, cara a cara en la Alameda Central y cada uno le va dotando al espacio no sólo

usos diferenciados, sino sentidos múltiples que a su vez confieren significado al paseo en el lugar y a las prácticas culturales que ahí se realizan.

Proponemos la categoría de los frentes culturales para entender los distintos choques y enfrentamientos [no necesariamente violentos ni en posición inmediata de exterioridad] en los que diferentes grupos y clases sociales –que son portadores de desiguales y desnivelados volúmenes de capital cultural– se “encuentran” bajo la cobertura de complejos significantes iguales, comunes, transclasistas.

En dichos frentes, normalmente las clases y grupos en cuestión construyen significados distintos y hasta contrapuestos del mismo tipo de significantes [la feria, los santuarios, por ejemplo]; esto ocurre debido fundamentalmente a los distintos tipos de matrices de percepción, acción y valoración [...] que han interiorizado en virtud de su situación objetiva, como punto y trayectoria en la sociedad. A pesar de tal diferencia –o quizás precisamente por ella– es en los *frentes culturales* donde las relaciones de *legitimidad* entre los significados clasistamente construidos se elaboran y se “producen” constantemente [González, 1994: 82].

Como ya lo ha reflexionado Bauman, en la época actual, la verdadera guerra es por el espacio, quién y cómo puede acceder a él, hacia dónde se recorren o rigidizan las fronteras y cómo a partir de acceso e intervención del espacio se van creando no sólo geograffas diferenciadoras, sino jerarquías entre sujetos. “La movilidad asciende al primer lugar entre los valores codiciados; la libertad de movimientos, una mercancía siempre escasa y distribuida de manera desigual, se convierte rápidamente en el factor de estratificación en nuestra época moderna tardía o posmoderna” [Bauman, 2001: 8].

La disputa por el espacio es lo que está presente en la Alameda Central en distintas escalas, en términos micro hacia dentro de cada uno de los lugares que conforman el parque, quien “ocupa toda la banca como si fuera suya”, quien comparte de buen agrado el espacio del baile, aquellos que sancionan a quienes no hacen un uso adecuado [de acuerdo a los parámetros de quien reprueba al otro] y otras formas de compartir-disputar el espacio. en términos meso la batalla estaría dada entre las diferentes fuentes y lugares de la Alameda, en donde quienes después de la remodelación escuchan conciertos a un costado del Palacio de Bellas Artes consideran que su práctica tiene mayor estatus que las de los demás que sólo pasean, o quienes no iban al kiosco porque estaba lleno de homosexuales, delineando mapas internos del mismo parque. Finalmente, en términos macro, los frentes culturales estarían formados por aquellos quienes no asisten a la Alameda Central y quienes sí, otorgándole significados casi opuestos al espacio. Estas escalas, en términos del análisis podrían recorrerse de acuerdo al alcance de los grupos y cómo se conformen en frentes culturales y las

estrategias de cada grupo para legitimar sus prácticas y sentidos atribuidos al espacio y a la vida cotidiana en general.

Los frentes culturales se alimentan de toda esta problemática que implica construir la legitimación entre grupos diferentes y abocados al análisis de procesos locales de primer nivel del ejercicio de legitimidad; delimitan algunas vías para comprender los modos de integración de dichos procesos locales en los “meta-procesos” de alcance regional/nacional y en los que, por efecto de la escala de representación utilizada, las clases sociales y la construcción de hegemonía nos salen estridentemente al paso [González, 1994: 72].

Es importante enfatizar que, siguiendo la propuesta de los frentes culturales, la cultura misma se ubica entonces como una arena de disputa, espacio en donde se llevan a cabo luchas cotidianas para no sólo proveer de sentido la vida misma, sino ver qué significado puede llegar a ser dominante.

Al parecer lo que buscaban con la remodelación de la Alameda Central era mejorar la calidad del lugar, ya que desde el gobierno de Porfirio Díaz no se había hecho remodelación alguna, tal vez las autoridades capitalinas están negadas a todo lo que tiene que ver con espacios públicos y en especial a parques, jardines o avenidas con árboles. Y aunque durante el periodo de Marcelo Ebrard haya invertido más de 200 millones de pesos en infraestructura, tendríamos que pensar si en verdad sirvió tanta inversión. [...] Este espacio público y con la nueva remodelación parece que fue pensada para la gente de elite mexicana y no para las personas que han venido apropiándose de este espacio público [José Manuel Martínez, estudiante UACM, 2015].

Se van delineando dos grandes bloques: el hegemónico y el subordinado, hacia dentro de ambos existen un sinnúmero de grupos que intentan no sólo apropiarse de la Alameda Central de maneras distintas, sino que pueden erigirse como dos grandes frentes en disputa permanente por la vida y la sobrevivencia en la ciudad y en el país entero.

Esto significa que valores, necesidades, amor, vida, muerte, edades, sexos, honestidad, maldad, bondad, lo numinoso, lo falso, lo verdadero, el éxito, el fracaso, lo normal y lo patológico, la salud y la enfermedad, etcétera, antes que realidades inmanentes y naturales, son un terreno permanente de lucha entre las clases y los grupos que aspiran a la dirección intelectual y moral de la sociedad en cualquiera de sus escalas consideradas [González, 1994: 73].

Como se había mencionado, existe una primera batalla entre aquellos que asisten a la Alameda y quienes prefieren evitarla, se ha mencionado también la serie de estigmas que recaen en los sujetos que se han visto como asiduos tradicionales del lugar, así como en las prácticas realizadas por ellos. Esta disputa ha sido el telón de fondo de las múltiples remodelaciones e intervenciones que se han hecho en el lugar [como se ha referido en el Capítulo 2 de esta investigación] intentando siempre desplazar a aquellos para quienes no fue

creado ese espacio y que contradictoriamente son quienes se empeñan en apropiárselo a través de los siglos.

Dentro de la teoría del capital cultural de Bourdieu [...], ocupa un lugar muy destacado lo que se llama el *capital simbólico* que no es otra cosa más que el crédito consentido a ciertos agentes por parte de los demás y por el cual el beneficiario se encuentra dotado de “propiedades”, que aunque son adquiridas históricamente, pasan por naturales, personales e innatas.

La importancia de este tipo de capital nos deja comprender por qué en las luchas por la dirección de un campo ideológico [...] los agentes se esfuerzan por desacreditar a sus adversarios, precisamente tratan de disminuir su capital simbólico y atacan su autoridad, su honor, su inteligencia, su gusto estético y otras cualidades supuestas o reales.

Los dominantes –culturalmente hablando– son los que tienen los medios de hacer prevalecer su definición de la realidad y su visión del mundo [González, 1994: 71].

La remodelación de la Alameda Central en el 2012 da cuenta de la visión del mundo impuesta por las autoridades y los empresarios como ya se ha mencionado, lo importante es que hacia dentro de la población asidua al lugar también existen disputas y formas diferenciadas de vivir la renovación del lugar, algunos a favor y otros en contra, ambos *frentes* manifiestan, desde sus emplazamientos simbólicos, los argumentos respecto de cómo perciben y se apropian del espacio, además de enfatizar aspectos que también dan cuenta de las biografías de los sujetos y la manera en cómo se ubican frente al otro.

Lo que no me gusta a partir de su remodelación es que la Alameda perdió su folclor, su apariencia antigua, cuando asisto ahí, ya no recuerdo muy bien las experiencias que tuve ahí de mi infancia, debido a que físicamente ha cambiado muchísimo. Respecto a la gente, no me gusta que usen las fuentes como albercas para los niños [...] El recuerdo más lejano que tengo de mi visita a la Alameda, es cuando tenía siete años, mis padres nos llevaron a mis hermanos y a mí varias veces a pasear. Recuerdo que había juegos mecánicos, grupos musicales donde toda la gente bailaba, andaban policías montando a caballo y había muchos puestos de artesanías, era un lugar vivo por todos lados [Yanet Reyes, estudiante UACM, 2016].

En el caso de mi impresión sobre la Alameda actual, considero que su remodelación favoreció de manera atinada a la zona, el transitar por el lugar libre de puestos nos da más espacio para disfrutar de un rato de tranquilidad, para lo cual este jardín fue inicialmente construido, en lo personal me gusta más la vista actual que la anterior. Desde mi punto de vista, y a pesar de que todavía hay gente que se atreve a dejar su basura en cualquier lugar, este “edén público” es uno de los más limpios que he visitado últimamente. La gente se esmera para conservar en buen estado este patrimonio tangible [Lourdes Ibarra, estudiante UACM, 2015].

Sujetos y prácticas son jerarquizados a partir de la apropiación del espacio, cada uno sostiene y legitima su propia manera de asignar sentido al lugar, creando fronteras, divisiones, límites

que no sólo tienen referente espacial, sino que dialoga con los distintos capitales puestos en marcha.

[...] toda visión es una división del mundo puesto que tiene por efecto trazar en el espacio social líneas de demarcación que separan las prácticas valorizadas positivamente [lo bello, noble, justo, distinguido, inteligente, sensible, etcétera], de las prácticas *desvalorizadas* [lo feo, sucio, vulgar, bestial, grosero, deshonesto, pornográfico, inmoral, etcétera]. No es casual pues que las prácticas devaluadas sean, por definición [dominante], las de los agentes más desposeídos de capital [González, 1994: 72].

Dichas divisiones no sólo se crean entre dominantes y dominados, ya que hacia dentro de los mismos grupos se establecen diferencias y jerarquías, logrando una alta estratificación que puede tener como parámetro cualquier característica que pueda emplazar al otro en un lugar de subordinación. Esto puede darse en distintas escalas, hacia dentro de las familias, los barrios, las zonas de las ciudades, las metrópolis en su conjunto, los países, los continentes, etcétera.

En términos de lo local, en el espacio de análisis, la batalla alamedera también se da entre quienes asisten al lugar, justo antes de la remodelación, existían dos frentes marcados claramente y que paradójicamente mantenían una relación de reciprocidad, ya que sin *visitantes* no podía haber vendedores y varios asiduos al lugar mencionaron que parte del atractivo del lugar era la presencia de *vendedores ambulantes*. Lo cierto es que la disputa por el espacio se daba entre estos dos frentes y cuando fueron removidos del lugar se creó una nostalgia para algunos visitantes y un alivio para otros.

Llegué a vender aquí, porque pedí el lugar, hablé con la gente para que pudiera vender [...] no descanso ningún día, todos los días vengo a trabajar, me gusta la gente que compra, esos me caen bien, me caen gordos los que nada más vienen a mirar y no compran nada y luego hasta nos ven feo, esos me caen muy mal, tampoco me gustan los viciosos y los putos porque le dan mal aspecto al lugar [Vendedor ambulante, encuesta, 2009].

Tengo 19 años, vivo por el metro Chabacano, [...] me gusta venir entre semana, porque cuando he venido en domingo, todo se atasca y más por los vendedores ambulantes que se agarran todo y ni se puede pasar, además todo huele mal, entre las garnachas y las cosas que venden, todos los olores se mezclan y ni te puedes sentar a gusto a descansar [Visitante, encuesta, 2009].

La Alameda es un espacio que cada grupo reclama para sí mismo, obviando las permanentes disputas en el lugar, en este sentido, otra gran tensión se encuentra entre la población homsexual que asiste al lugar y el rechazo, casi generalizado, por los demás visitantes, cuestión que se analizó en el apartado sobre el Kiosco en este mismo acápite. Lo que hace ver

cómo esta tensión resulta paradójica ya que la Alameda sigue siendo un referente gay en la ciudad, pese a ello, la gente que no está de acuerdo con la presencia de estos sujetos invisibiliza este dato y estigmatiza y denigra al otro frente cultural.

Conocí la Alameda por mi marido [...] ahorita vengo aquí con la familia, me gusta que está bonito para distraernos un rato, lo que no me gusta es que hay muchas prostitutas y borrachos, deberían regular cómo se visten los travestis porque luego hay muchos niños y son un mal ejemplo, son muy vulgares [Visitante, encuesta, 2009].

En el mismo orden de ideas, algo similar ocurre con la presencia de indígenas en el parque, ya que dentro del imaginario social es bien conocido que al lugar asisten indígenas domingo a domingo, como una fuerza más visible que también disputa el lugar y con su presencia defiende su derecho a estar ahí, pese a la desvalorización a la que son sujetos.

Tengo 20 años, soy estudiante, voy en la preparatoria. Conocí la Alameda por mis papás [...] Estoy aquí como unas dos o tres horas, vengo a dar una vuelta a comer algo, me gusta estar por las fuentes [...] me gusta ver a las parejas y a las familias, lo que no me gusta son los pueblerinos, los indios, porque la verdad, son muy groseros [Visitante, encuesta, 2009].

Existen en la Alameda otros grupos que también son rechazados por la mayoría de gente que asiste al lugar. En las encuestas realizadas, a la pregunta ¿qué no te gusta de la Alameda?, la mayoría coincidió en que los indigentes, los drogadictos, las prostitutas y los rateros [llama la atención que varios encuestados dijeron que policías y rateros eran lo mismo] son quienes le dan mal aspecto al lugar, porque lo vuelven inseguro y feo.

Me gusta sentarme a ver a la gente, o admirar los monumentos, me gusta estar en las fuentes, ver a las familias, a los niños. [...] Lo que no me gusta es la basura que se genera los fines de semana, y la gente oscura que sólo viene a drogarse, o a prostituirse, o a andar mendigando, esa gente no debería estar aquí [Visitante, encuesta, 2009].

Efectivamente estos grupos no pueden conformarse como frentes culturales, pero en términos del análisis, se vuelven muy importantes porque además de seguir presentes en el parque, pese a las nuevas normativas impuestas, son depositarios de todo aquello que es malo, desagradable, peligroso, emblemáticos representantes de la oscuridad del ser humano que siguen teniendo un espacio en la Alameda Central.

3.5. Reflexión capitular: Diversidad vs homogeneidad o la defensa del espacio público

Para concluir este capítulo se presenta una breve reflexión acerca de lo que conforma en términos nucleares el espacio de la Alameda Central, dar cuenta de cómo la presencia de sujetos diversos, en el fondo dialoga con la concepción más prístina del espacio público como espacio de todos, y es que la presencia necia de los diferentes grupos aboga de manera silente y continua por la diversidad negada en aras de la modernidad y la homogeneización de los sujetos y sus espacios.

[...] la diversidad es relacional, está producida en relación a las condiciones del contexto social en que se da, es jerarquizante y jerarquizada porque implica juicios de valor y relaciones de poder. Pero es también relativa, ya que lo que en un contexto es diverso, en otro contexto es normal. Agregamos que es dinámica, en el sentido de que no nacemos diversos, pero somos producidos como tales: lo que significa que se puede dejar de ser diferentes, ya sea a nivel individual, integrándose en la categoría de los normales [...] o integrándose en un contexto donde la diversidad X ya no es percibida como tal; [...] como a nivel colectivo, en la medida en que cambian las condiciones del contexto social que ha producido las características que, en el contexto mismo, definen la diversidad [Signorelli, 1999: 20].

Esta diversidad es la que tiñe al espacio público y este deja de ser mero continente para convertirse en una suerte de actor que invita a la creación, la innovación, la transgresión de normas, la realización de prácticas y relaciones sociales, haciendo del espacio, un umbral, en donde cada sujeto, cada grupo puede no sólo traspasar las fronteras, sino crear zonas de negociación interna, en donde cada frente cultural puede reclamar el espacio pero a la vez crear un nuevo frente cultural a otra escala, suspender sus diferencias y crear nuevas formas de defensa del espacio público al modelarlo y modularlo para continuar permaneciendo en él ante los embates de los grupos que ejercen el poder y los intereses del capital.

El umbral, cuya existencia consiste en ser cruzado, real o virtualmente, no es una frontera definitoria que mantiene al margen a la alteridad hostil, sino un complejo artefacto social que produce, mediante distintos actos de cruce definidos, diferentes relaciones entre la mismidad y la alteridad. Si el interior y el exterior se comunican y definen mutuamente, entonces el umbral podrá considerarse como una zona intermedia de mediación de dimensiones variables que se produce [Stavrídes, 2016: 22].

Así, van dotando al espacio de nuevas coordenadas sociales, en donde el emplazamiento de los sujetos y sus relaciones sociales pueden darse no sólo en términos espaciales, sino temporales y simbólicos. *Formar parte de, hacer parte de, construir parte de*, ubica a los sujetos en una capacidad de agencia que se desarrolla a través de los pasos que cruzan la Alameda, la

reinventan, y pueden crear comunidades efímeras ahí donde el mandato es la fragmentación y la individualización.

[...] escuchar algunas de las respuestas de las personas, diciendo que van ahí con sus hijos, así como sus padres los llevaban a ellos, o que ahí conocieron a sus mejores amigos, son relatos que hacen ver por qué este lugar significa mucho para la sociedad mexicana, por qué esta atmósfera de cordialidad entre los sujetos que van un domingo cualquiera a sentirse parte de la comunidad [Tadeo Christopher Jiménez, estudiante UACM, 2016].

Asimismo, el erigir lugares de la memoria en una época en donde el olvido es la moneda corriente para crear sujetos vulnerables sin historia, ni biografía, los visitantes de la Alameda se empeñan en marcar los lugares y a través de sus prácticas instaurar espacios para la tradición familiar, atribuirle sentido a un paseo y negarse a borrar sus huellas en la ciudad.

Al platicar con una madre que estaba descansando en una banca, me dijo que ya era una tradición para ellos, pasar un buen rato mojándose con los niños, comer algún bocadillo y descansar del ajeteo de la semana. Si ya hablamos de tradición es claro que hay un ritual que se va pasando de generación en generación entre estas familias [Ana Brenda Rebollo, estudiante UACM, 2016].

De esta manera se establece una forma de resistir los embates de la lógica capitalista que decide hacer de todo lugar y de todo sujeto una mercancía, cuantificarlo en términos de su productividad, de las ganancias, despojar al sujeto de su biografía y a través de la estandarización convertirlo en objeto, privarlo de su subjetividad y evitar a toda costa que pueda imaginar apropiarse de algo que no le está permitido.

La lógica de la dominación, el mecanismo de la homogeneización de hombres y cosas, la realización del proyecto iluminista-burgués, supone el vaciamiento de la subjetividad sobre la que se montó ese proyecto, su sujeción a las estructuras de una sociedad atravesada íntegramente por la racionalización y la despersonalización [Forster, 2009: 133].

Aquellos que asisten a la Alameda Central siguen combatiendo hacia dentro y hacia afuera por los espacios del ser, de la memoria, de la diversidad. Espacios configurados con lógicas distintas a quienes los proyectaron, con funciones diferentes a las que quisieran imponer, espacios concretos para construir y habitar la ciudad desde la diversidad.

Para el proyectista, en sí, el espacio es euclidiano, racionalmente divisible, geométricamente configurable; para el usuario es una dimensión existencial, que se da, en cuanto y sólo, cuando se experimenta; y que llega a la conciencia, es percibido por la mente, entes de todo y a menudo exclusivamente en términos fenomenológicos. Más sencillamente: para unos el espacio es abstracto, para otros es eminentemente concreto [Signorelli, 1999: 61].

Dicha concreción del espacio se expresa en la manera en cómo cada habitante lo significa, lo vive, lo practica y cómo se instaura dentro del imaginario social como un espacio único en donde la mezcla le otorga especificidad.

La Alameda me gusta, me gusta la combinación de todos los estratos sociales, que viene así, la gente muy humilde que viene del pueblo, la gente que vende, no sé, hasta que andan, así como burgueses ¿no?, caminando, la combinación de todo y me gusta porque es como un espacio verde en medio de la ciudad [Héctor, 25 años, malabarista, entrevista 2009].

Siguiendo a Signorelli, el espacio entonces adquiere múltiples sentidos, son los sujetos quienes imprimen los significados, porque: “[...] para el arquitecto la valoración de lo construido [apartamento, edificio, colonia] se da en términos funcionales; para el usuario, en términos relacionales; si para el primero el espacio construido es el espacio de las funciones, para el segundo es el espacio de las relaciones” [Signorelli: 1999: 64]. Y son las relaciones sociales la razón última de la apropiación del espacio y de cómo en la Alameda siempre habrá espacio para todos, por muy diversos que estos sean.

[...] me gusta que sea uno de los pocos lugares donde se puede convivir con todo tipo de gente, no sólo van personas de bajos recursos o sólo de un estatus económico más alto, como pasa en ciertos lugares de la ciudad, sino que es un lugar abierto y sin fronteras imaginarias por las cuales no puedes ir a un lugar porque te sientes incómodo, aquí, ya seas rico, pobre, rockero, gay, trans, viejito, joven, mujer, hombre, es un lugar abierto a quien sea [Pablo Eduardo González, estudiante UACM, 2016].

Se ha enfatizado la manera en cómo en la Alameda, existen disputas, la manera en cómo estigmatizan los estigmatizados para crear distinciones entre ellos, y siempre es el otro el peligroso, el sucio, el feo, el que no entiende ni dimensiona la importancia del espacio en el que está, o que no comparte la forma de atribuirle sentido y cómo las prácticas de uno las reprobaban otros y viceversa, construyendo tensiones y frentes culturales en el espacio.

Es menester hacer énfasis en que esta diversidad de la Alameda Central es un tanto acotada, ya que no agota la multiplicidad de sujetos que habitan la ciudad, el lugar mismo interpela, convoca a determinados sectores de la población como se ha expuesto en este capítulo, y es entonces que la diversidad se ve “clausurada” una vez que algunas características comienzan a repetirse entre los sujetos practicantes de este espacio. Es por ello, que de entre los sujetos que se dan cita me interesa resaltar la presencia de jóvenes indígenas, quienes disputan el espacio con múltiples estrategias y también son blanco de

distintas jerarquizaciones hacia dentro del lugar, como ya se ha explicado, llevan la impronta de la lucha entre mestizos e indígenas, entre ricos y pobres, entre lo “nice” y lo “naco”, entre lo bello y lo feo, entre el mundo adulto y el mundo joven, entre el urbícola y el “pueblerino”, entre lo urbano y lo rural, por lo que el despliegue en el espacio se tiñe de distintas intenciones, intereses, modalidades, prácticas culturales, estéticas y muchos más elementos que serán analizados en los capítulos posteriores, para tratar de entender a los jóvenes indígenas quienes con su presencia abren interrogantes sobre lo urbano, lo joven, lo étnico y la manera de estar frente al “otro”.

Lo que queda demostrado en la Alameda Central es que unos y otros necesitan la presencia de la alteridad para poder construir la diversidad que es característica de los espacios públicos y cómo esa misma disputa dota de densidad simbólica al lugar. El día que llegue la homogeneidad, la uniformidad y la univocidad en cuanto a apropiarse de la Alameda, ese día empezará a morir parte nuclear de lo que la hace ser un espacio público y por ende, lugar complejo, contradictorio, diverso, con una riqueza infinita en su interior y aquello es quizás la apuesta de los gobernantes, de las empresas, de las clases altas; impedir que la plebe, la muchedumbre, la masa, *the mob*, pueda reunirse y en una de esas retomar de manera espontánea la condición primigenia del espacio público, la condición política del ágora griega y en lugar de pasear puedan empezar a dirimir sus diferencias, organizarse y comenzar a subvertir el orden social actual, quizás los grupos diferentes rebasen el lugar y alcancen otros niveles de disputa.

CAPÍTULO 4

RODEO REVILLAGIGEDO: JÓVENES, CONTEXTO Y ETNOGRAFÍAS

*Yo no le canto a la luna, porque alumbra y nada más,
le canto porque ella sabe de mi largo caminar.
[...] Perdido en las cerrazones, quien sabe vidita por donde andaré
Más cuando salga la luna, cantaré, cantaré.
[...] En algo nos parecemos, luna de la soledad,
yo voy andando y cantando, que es mi modo de alumbrar.
[Luna Tucumana, Atahualpa Yupanqui]*

El presente capítulo y el siguiente se centran en los jóvenes indígenas como sujetos principales dentro del análisis en dos espacios emblemáticos: la Alameda Central y el Rodeo Revillagigedo. En capítulos anteriores se hizo el análisis de los distintos usuarios de la Alameda Central, pero no se puede soslayar la importancia que tienen los jóvenes indígenas migrantes en la apropiación y construcción de este lugar, así como del espacio de ocio y entretenimiento denominado Rodeo Revillagigedo ubicado en la calle Artículo 123 a sólo unas cuadras del emblemático parque.

En este acápite se reflexiona en tres escalas: *macro*, *meso* y *micro*, se presenta en primer lugar, una discusión en términos macro sobre la noción de juventud y se retoma a los autores que se consideran más representativos del tema en la actualidad: Feixa, Maffesoli, Pérez Islas, Reguillo; Urteaga y Valenzuela, entre otros, con el fin de emplazar la mirada desde dónde se perfila el análisis realizado. Posteriormente se presentan algunas aproximaciones estadísticas sobre la presencia de jóvenes en una escala macro, a nivel mundial, asimismo se hace un acercamiento a la manera en cómo la migración supone una estrategia de sobrevivencia para millones de jóvenes en el mundo y se enfatiza la presencia, en términos numéricos, de jóvenes indígenas en el país desde una escala meso, y en la Ciudad de México para llegar a una escala micro y poder dimensionar las condiciones de los sujetos estudiados. Hay que enfatizar que las estadísticas por sí mismas no son concluyentes de ninguna forma, por lo que se presentan para poder ser comprendidas a la luz de la vinculación con la presentación de los contextos particulares de los y las jóvenes indígenas entrevistados que se presentan en este capítulo y el siguiente.

Posteriormente, se presentan las etnografías en extenso sobre la Alameda Central y el Rodeo Revillagigedo y se da cuenta de la transformación que este último espacio ha tenido durante más de una década. Si bien se abordan algunas cuestiones sobre la identidad y estética de los jóvenes indígenas asiduos a los lugares, estos elementos se analizarán con mayor profundidad en el capítulo siguiente. La intención del análisis de este acápite es exponer la forma en cómo estos jóvenes construyen estéticas particulares que son hiperbolizadas en los tiempos y lugares de ocio abordados en las etnografías.

4.1. Sobre la noción de juventud

La “juventud” es una categoría que desde la segunda mitad del siglo XX ha sido puesta de realce para dar cuenta de la dificultad de su abordaje, pero, sobre todo, ha sido puesta en la palestra en función de la visibilidad que los sujetos jóvenes han tenido en términos sociales a partir de esa fecha. Como bien han documentado distintos investigadores de las ciencias sociales, si bien, en la historia de la humanidad han existido jóvenes, es después de la segunda guerra mundial, cuando los sujetos juveniles aparecen en el “mapa social” como actores importantes, reconocidos [si bien con matices e intereses] por configurar sus propias maneras de atribuir sentido a la vida cotidiana, creando estéticas particulares, gustos, consumos, apropiación de espacios, prácticas, emblemas y símbolos identitarios. Además, los jóvenes se vuelven no sólo “metáfora del cambio social” como bien apunta Carles Feixa [1998], sino que en ocasiones son más bien *analogías* de las transformaciones sociales, impulsores de las mismas o detractores y ejemplos de las insuficiencias de las distintas instituciones sociales y de las diferentes instancias políticas. Por ello, hablar de juventud, supone tratar de asir universos heterogéneos, por lo que desde hace más de medio siglo ha habido distintos intentos y largas discusiones en dos sentidos mayormente: intentar *definir la categoría* juventud para que pueda dar cuenta de los universos juveniles en distintos contextos y por otro lado, tratar de contar con una *batería metodológica* para poder abordar el tema, ambas empresas, sin duda, resultan muy difíciles, ya que las miradas disciplinares construyen sujetos juveniles distintos, incluso opuestos en algunas ocasiones. Mayormente desde la sociología y la antropología social es desde donde se han generado las discusiones más ricas y más acabadas, ya que estas dos disciplinas han echado mano a su vez, de las reflexiones de otras disciplinas para intentar tener un *corpus* teórico – metodológico que dé cuenta de las diferentes condiciones del ser juvenil.

No es menester hacer un recuento de las distintas investigaciones que mayormente durante el siglo XX se han hecho sobre lo juvenil, ya que existen distintos textos al respecto⁶². Para esta investigación me centraré particularmente en tres autores: Carles Feixa [1998], Rossana Reguillo [2000] y José Manuel Valenzuela [2004], quienes desde hace décadas han investigado sobre el tema de juventud, si bien Feixa es catalán, ha hecho trabajo de campo en México y los otros dos autores han centrado sus investigaciones en el norte del país y en Jalisco, además de otros lugares de la República Mexicana. Más que tomar partido por alguna de las propuestas, se trata de enfatizar los distintos hallazgos que estos tres investigadores han hecho a lo largo de su quehacer profesional en torno al tema de la juventud y las categorías que pueden ser útiles para explicar el tema de esta parte de la investigación.

El primero de ellos, Carles Feixa, antropólogo catalán con su multicitado texto *El reloj de arena*, ha construido, desde mi punto de vista, la más acabada propuesta en cuanto al abordaje de lo juvenil. Para Feixa, la juventud es una construcción social relativa en el tiempo y en el espacio, ha hecho énfasis en la manera en cómo cada grupo social atribuye sentido al ser joven, asimismo plantea que la juventud se puede mirar como una metáfora del cambio social. Además de ello, con la metáfora del reloj de arena, Feixa ha intentado proponer una serie de mecanismos de construcción de la identidad en los jóvenes y algunas de las características más importantes que dan cuerpo y rostro a cada grupo juvenil.

Rossana Reguillo, socióloga, ha trabajado el tema de la juventud, desde hace más de tres décadas, sus trabajos se han vuelto un referente en el tema, no sólo en México, sino en otros países de América Latina.

Reguillo coincide con Feixa y Valenzuela en la condición contextual y específica de los jóvenes, como bien ha apuntado en distintos textos, se trata de poder ubicar a los sujetos dentro de sus contextos propios, ya que en aras de poder abarcar generalidades sobre lo juvenil y desde una escala de abordaje en términos “macro” se corre el riesgo de esbozar *estructuras sin sujetos*; del otro lado de la balanza en términos de investigación, cuando se trata de hacer estudios en términos “micro” si no se tienden los lazos hacia otras escalas de

⁶² Puede consultarse, entre otros muchos textos, la recopilación *Teorías sobre la Juventud. Las miradas de los clásicos*, coordinado por José Antonio Pérez Islas *et al.*, quienes publican una serie de artículos que se han convertido en referentes clásicos para abordar la discusión sobre la noción de juventud. Asimismo, la introducción “Juventud: un concepto en disputa”, del mismo Pérez Islas en ese texto, resulta una buena síntesis de las distintas disciplinas y corrientes desde dónde se ha mirado a lo juvenil [Pérez Islas *et al.*, 2008: 9 - 33].

análisis, se tiene entonces *sujetos sin estructuras*, por lo que la apuesta de Reguillo siempre ha estado en poder entender las distintas instancias e instituciones que inciden en la configuración de las identidades juveniles, así como entender a ras de suelo, las distintas formas de vivir, darle sentido y atribuir significados desde lo juvenil mismo.

José Manuel Valenzuela, sociólogo también, se ha dedicado desde la década de los ochenta a investigar sobre jóvenes, sus estudios sobre cholos y otras culturas juveniles son hoy referente obligado para entender a los jóvenes en México, y también en otras latitudes. Valenzuela comparte la idea de relatividad de la noción de juventud, junto con Feixa y Reguillo, ya que para él: “la juventud es un concepto vacío de contenido fuera de su contexto histórico y sociocultural” [Valenzuela, 2004]. Para este autor es fundamental también el poder entender el campo de interrelaciones que implica lo juvenil, así como, intentar explicar esta noción a partir de lo no juvenil, ya que en cada sociedad estas exclusiones mutuas sirven como una especie de fronteras simbólicas que pueden recorrerse, flexibilizarse o plantear rígidamente elementos que conforman recíprocamente a los distintos sujetos sociales.

Estos tres autores coinciden en la importancia de atribuir sentido a la noción de lo juvenil desde la especificidad de cada grupo social, asimismo, la reflexión de los tres lleva a la reflexión sobre otra categoría medular, la identidad, en este caso los tres intentan mostrar-demostrar las maneras en cómo los jóvenes construyen la identidad en este periodo vital, aquí la identidad entonces aparece como una multiplicidad de acciones que “objetivan” los distintos procesos simbólicos de configuración de los sujetos. Dichos procesos simbólicos pueden “separarse” en distintos ámbitos que a su vez fungen como correlatos de las distintas relaciones que mantienen los jóvenes, para ello pueden mezclarse las propuestas de los tres autores.

Feixa [1998] ha mencionado tres grandes esferas de relación que inciden en la construcción de identidades juveniles:

➤ **Culturas hegemónicas**, que refiere a la cultura dominante o establecida y las diferentes instancias [escuela, aparatos represivos, medios de comunicación, etc.] desde donde se ejerce el poder. En este ámbito, los jóvenes establecen dos formas de relación: adaptativas o conflictivas. Es decir, o siguen las normas y rutas establecidas por estas

instancias o eligen la vía contestaria o disidente, lo cual los sitúa en polos antagónicos, entre pares, dependiendo de cuál haya sido su decisión. Es necesario enfatizar que la vida cotidiana de los jóvenes se encuentra matizada por acciones entre ambos polos: la convergencia y la divergencia.

- **Culturas parentales**, consideradas como las grandes redes culturales, refieren a las normas de conducta y valores establecidos en el medio social de origen de los jóvenes. Estas relaciones abarcan no sólo las comprendidas entre padres e hijos, sino también a las redes de amigos, dentro del barrio, la escuela, etc. A partir de esta socialización, “... el joven interioriza elementos culturales básicos [uso de la lengua, roles sexuales, formas de sociabilidad, comportamiento no verbal, criterios estéticos, criterios de adscripción étnica, etc.] que luego utiliza en la elaboración de estilos de vida propios” [Feixa, 1998: 61].

- **Culturas generacionales**, son las relaciones que establece el joven con individuos de su misma edad en cualquier espacio y empieza a identificarse con determinados comportamientos y valores, diferentes a los establecidos en el mundo adulto.

Siguiendo estas tres esferas, Reguillo apunta que los jóvenes han adquirido visibilidad social como actores diferenciados

- a) a través de su paso, por afirmación o negatividad, por las instituciones de socialización,
- b) por el conjunto de políticas y normas jurídicas que definen su estatuto ciudadano para protegerlo y castigarlo,
- c) por la frecuentación, consumo y acceso a un cierto tipo de bienes simbólicos y productos culturales específicos [Reguillo, 2000: 51].

Menciona que en los dos primeros casos [socialización y discurso jurídico], los jóvenes son vistos como sujetos pasivos “que se clasifican en función de las competencias y atributos que una sociedad en particular considera deseables en las generaciones de relevo para darle continuidad al modelo asumido” [Reguillo, 2000: 51]. Mientras que en el tercer caso, englobado en las llamadas industrias culturales se ha conceptualizado a los jóvenes como sujetos activos, esto para Reguillo se vuelve una pieza clave para el análisis, ya que el ámbito de lo cultural se vuelve el espacio privilegiado para construir y objetivar la identidad juvenil. En este sentido, mientras:

[...] las instituciones sociales tienden a “cerrar” el espectro de posibilidades de la categoría joven y a *fijar* en una rígida normatividad los límites de la acción de este sujeto social, las industrias culturales han abierto y desregularizado el espacio para la inclusión de la diversidad estética y ética juvenil [Reguillo, 2000: 51-52]⁶³.

Si vemos la propuesta inicial de Feixa a la luz de la reflexión de Reguillo, entonces encontraremos que la acción de los jóvenes en términos de pasividad o actividad matiza las culturas de dónde abrevan para construir su identidad. Valenzuela observa un matiz más en esta relación y propone que desde el campo cultural, los jóvenes realizan acciones sociales con las que:

[...] participan de una manera más amplia en la disputa por la construcción de sentidos colectivos y por la conformación o preservación de campos identitarios. [...] Estas interacciones socioculturales semantizan los espacios y cargan con nuevos sentidos a las relaciones entre lo popular y lo oficial o dominante. Así, surgen nuevas identidades colectivas que incorporan demandas, deseos y aspiraciones, muchas veces en contraposición con esas perspectivas dominantes y masificadas [Valenzuela, 2004: 139].

Siguiendo las tres propuestas entonces podemos ir delineando distintos órdenes de relación y formas de relacionarse, así como mecanismos para “objetivar” la identidad, todos ellos resultado de procesos simbólicos imbricados que van dando cuenta de la multiplicidad de factores puestos en marcha en la construcción de identidad de los jóvenes.

Dentro de lo que Feixa denomina *culturas generacionales* se encuentra un acento fundamental para poder entender las formas de socialización de los jóvenes, ya que las llamadas relaciones entre pares, va a ser un espacio privilegiado por los sujetos juveniles para desde ahí poder nombrarse y expresarse como jóvenes, se trata de un espacio de construcción, que si bien no cancela el ejercicio de poder entre sujetos, si se piensa como una posibilidad de relacionarse de manera horizontal, de ahí el nombre de “pares” ya que comparten una serie de condiciones que los homologa y permite formas de relacionarse distintas y construidas con base en valores y significados compartidos o la posibilidad de generar nuevos sentidos desde la comunidad [en el doble sentido del término, lo que les es común, que comparten y comunidad como grupo social que encuentra su ser en lo que

⁶³ El subrayado es mío, la noción de “fijar” me parece importante ya que implica “sujetar”, “atar”, la imposibilidad de la acción, contrario al movimiento, cuestión que supone control y ejercicio de poder frente al otro. Así los jóvenes estarían en esa disputa permanente entre inmovilidad y acción. Además, Bauman [2001] en *Globalización: consecuencias humanas*, apunta que el nuevo parámetro para entender la noción de clase, sería el del movimiento, quiénes pueden ir y venir por el mundo y quiénes permanecen fijos, atados a un sitio y a las condiciones en que se encuentran, cuya única movilidad social sólo puede ser descendente.

comparten]. Dentro de las relaciones entre pares, también se pueden encontrar distintas formas de relacionarse, como bien apunta Reguillo.

En relación con las concreciones empíricas de los modos de agregación e interacción juvenil, se plantean cuatro conceptos clave:

- **El grupo:** este concepto hace referencia a la reunión de varios jóvenes que no supone organicidad, cuyo sentido está dado por las condiciones de espacio y tiempo.
- **El colectivo:** refiere a la reunión de varios jóvenes que exige cierta organicidad y cuyo sentido prioritariamente está dado por un proyecto o actividad compartida; sus miembros pueden o no compartir una adscripción identitaria, cosa que es poco frecuente.
- **Movimiento juvenil:** supone la presencia de un conflicto y de un objeto social en disputa que convoca a los actores juveniles en el espacio público. Es de carácter táctico y puede implicar la alianza de diversos colectivos o grupos.
- **Identidades juveniles:** nombra de manera genérica la adscripción a una propuesta identitaria: punks, taggers, skin heads, rockeros, góticos, metaleros, okupas, etcétera [Reguillo, 2000: 54-55].

Por otro lado, Valenzuela [2004] hace una tipología distinta, basada en cuanto a la conformación de las identidades y las *acciones* juveniles. Llama la atención la noción de *grupo* y la forma en cómo Valenzuela maneja el término en oposición a la forma en que Reguillo lo define. Las otras dos nociones: *identificaciones gregarias* y *red simbólica*, comportarían más elementos en cuanto a la conformación de las identidades juveniles. Revisemos pues las nociones de Valenzuela:

- a) **Identificaciones gregarias**, donde quedan comprendidas expresiones, estilos y gustos definidos por imitación. En esa categoría se encuentra una serie de conductas de agregado, donde los jóvenes participan de elementos comunes sin que necesariamente existan vínculos entre ellos. Éste es el caso de las modas, o de la adopción de estilos provenientes de contextos diferentes a los de quienes se identifican de forma gregaria, sin que exista una recreación. [...] La moda refiere a un encuentro difuso, donde no existe interreconocimiento, presentándose una suerte de adscripción individual, o de agregado, y las industrias culturales tienen gran importancia en este tipo de identificaciones.
- b) **Red simbólica**, que alude a formas de identificación en las cuales los jóvenes participan en la conformación del sentido de la red. Es una suerte de comunidad hermenéutica, una red de sentido que no posee una estructura de cohesión social fuerte entre el conjunto de quienes forman parte de la red. Las redes simbólicas son procesos de interreconocimiento entre los miembros de la red. En este caso encontramos movimientos como los punks, los funkies, los raperos estadounidenses y brasileños, o algunos grupos grafiteros, donde los jóvenes se saben parte de una red juvenil, se reconocen en la música, comparten situaciones lúdicas, se encuentran en los bailes y muchos de ellos son activos creadores de canciones, textos o espacios, donde dan cuenta de su situación en cuanto jóvenes pobres.
- c) **El grupo** se caracteriza por poseer una estructura definida en la cual participan diferentes conformaciones de poderes y liderazgos. Los grupos poseen códigos más o menos explícitos; presentan una rutina cotidiana compartida, portan elementos que los identifican y diferencian de otros grupos [Valenzuela, 2004: 140-141].

En esta propuesta se entiende la noción de identificaciones gregarias, tal vez habría que hacer un matiz, ya que, si bien Valenzuela lo plantea como “imitación”, no hay manera de que se adquiriera una moda tal y como se propone desde las industrias culturales, siempre hay un margen, aunque sea pequeño para la “recreación”, como bien ha apuntado Feixa, esta posibilidad de combinar y mezclar, supone un mecanismo de apropiación simbólica aun cuando parezca mecánico o de mera reproducción. Asimismo, es a través de la moda como se pueden generar mecanismos de identificación entre los distintos grupos de jóvenes, desde la sola elección de qué elementos de la moda seguir, eso ya supone un principio de “diferencia” aún en la uniformidad que supone o intenta establecer la moda.

En la noción de red simbólica se pueden encontrar afinidades en lo que Reguillo plantea como identidades juveniles, tal vez el énfasis que pone Valenzuela, es en cuanto a la creación de significados compartidos y la manera en cómo esos significados adquieren dimensiones expresivas y objetivas, ya sea como productos culturales [como apunta Feixa]: música, canciones, textos; o como acciones, prácticas culturales: baile, espacios, situaciones lúdicas. Otro elemento importante es el que Valenzuela ponga a la *pobreza* como telón de fondo para estas redes simbólicas, ya que se pasaría de una condición estructural compartida a una matriz de sentido, cuestión que resulta interesante para el análisis de la expresión que adquiere este factor en cuanto a las prácticas juveniles, aquí tal vez el matiz sería que si bien los jóvenes pueden compartir la pobreza, esta emerge en términos simbólicos de distintas maneras y en distintos niveles de significación, habrá algunos jóvenes que lo “pasen por alto” en términos de matriz de sentido, y habrá otros que lo tomen como fuente de significados, por poner los polos opuestos, y entre ellos un sin fin de matices.

Finalmente, la noción de grupo, en la que ya hacía la diferencia con la propuesta de Reguillo, tal vez Valenzuela se refiere más a la categoría de banda que refiere formas específicas de consolidación grupal [si bien con distintos niveles] caracterizada por la especificidad de rutinas, poderes, liderazgos, códigos, etcétera.

Siguiendo con la propuesta de Valenzuela, resulta importante otra tipología que propone para entender lo juvenil, pero esto desde la noción misma de identidad, vista como proceso relacional y la implicación que tiene en cuanto a la interacción social y la manera en cómo las identidades guardan relación con las normatividades sociales existentes y los

significados atribuidos de forma externa a los sujetos, lo cual conlleva una relación de poder en términos de cómo se ubican los individuos desde la autopercepción y la heteropercepción, modalidades que en ocasiones se objetivan en conflictos frontales, otras se complementan, se negocian, se “traslapan”, en fin, una relación de mutua construcción hacia dentro y hacia fuera de los sujetos juveniles. Valenzuela identifica tres formas identitarias:

1. **Identidades proscritas.** Son aquellas formas de identificación rechazadas por los sectores dominantes, donde los miembros de los grupos o las redes simbólicas proscritas son objeto de caracterizaciones peyorativas y muchas veces persecutorias. Entre éstas encontramos desde agrupaciones políticas con posiciones ideológicas contrarias a los sistemas dominantes, *grupos étnicos*⁶⁴, grupos con adicción a las drogas, grupos religiosos, grupos nudistas, o algunos grupos o redes juveniles, como ha sido el caso de los beatniks, los pachuchos, los hippies, los cholos, los punks, los chavos banda o los funkies.
2. **Grupos tolerados.** Su presencia no conlleva una posición que implique una toma de posición de los sectores fundamentales de la sociedad global. En este caso se encuentra una gran cantidad de clubes y asociaciones cuyos objetivos y prácticas no incomodan a los guardianes de la integridad moral o ideológica dominante.
3. **Grupos fomentados.** Son agrupaciones estimuladas y apoyadas por los grupos dominantes. Entre estos encontramos diversas asociaciones juveniles insertas en las estructuras de grupos detentadores del poder religioso, político o económico, tales como las juventudes de los partidos políticos en el poder, las asociaciones de jóvenes católicos, rotarios, leones, cámaras junior, etc. Este tipo de agrupamientos constituyen canales fundamentales para el relevo generacional de los grupos dominantes [Valenzuela, 2004: 141].

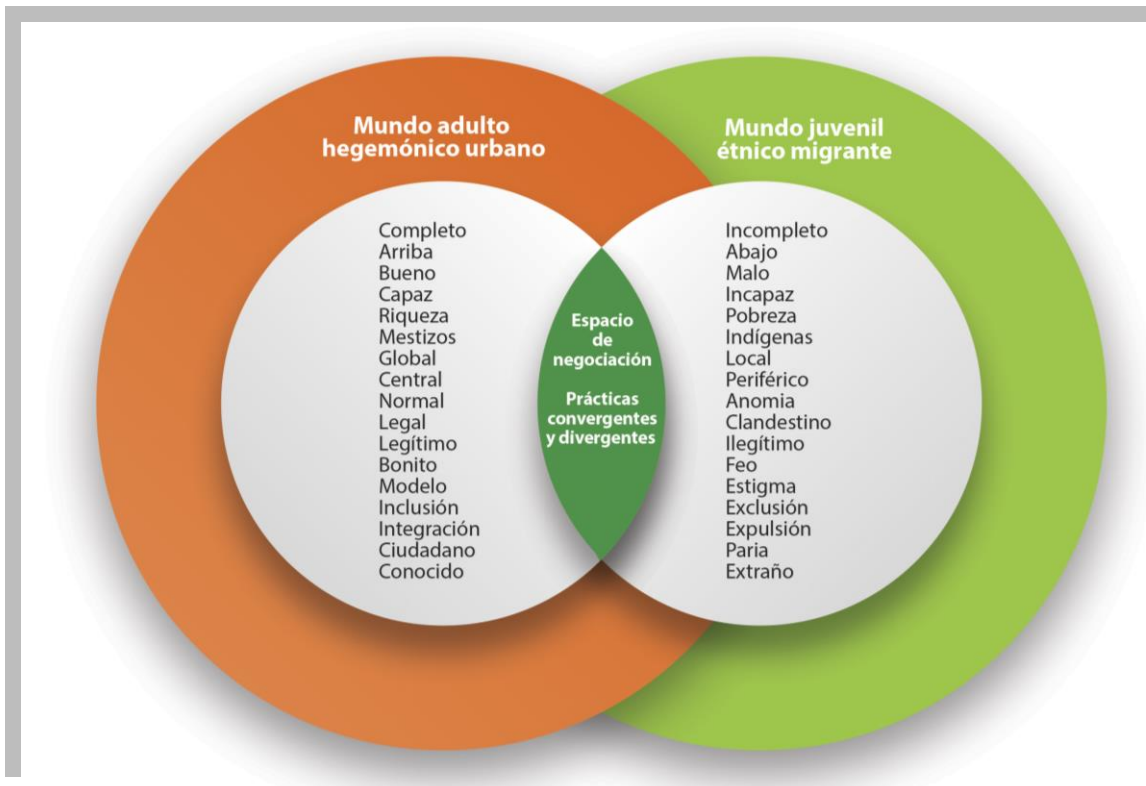
Si modificamos la propuesta de Valenzuela y la extendemos no sólo a los sujetos jóvenes, sino a los espacios en donde se ubican, podemos tener: *espacios proscritos*, *espacios tolerados* y *espacios fomentados*, esto, más que un juego de palabras supone una mayor plasticidad en cuanto a la ubicación simbólica y espacial de los sujetos, ya que si bien existen marcas de identidad que no pueden quitarse los individuos, también existen espacios donde la marca, la huella está dada por la cualidad misma del lugar en donde se encuentren, de tal forma que podríamos hacer múltiples combinaciones entre sujetos y espacios, en donde las prácticas culturales se objetivan y adquieren distintos significados. Sin duda, la cuestión fundamental se basaría en la relación dominante – subordinado, pero también nos permite extender los márgenes para poder especificar la cualidad de la acción de los sujetos. Ya que aun cuando Valenzuela está pensando en escalas macro en términos de relación de clases [dominantes – subalternos], su propuesta puede ser aplicada en términos micro y recorrer las fronteras incluso hacia dentro de los mismos grupos como *prácticas: proscritas, toleradas y fomentadas*. De esta manera, sin volver laxas las fronteras entre sujetos juveniles ya que se corre el riesgo

⁶⁴ El subrayado es mío.

de perder la especificidad buscada, se podrían abordar mejor las cualidades de la acción juvenil y entender los procesos de construcción de identidad de los mismos⁶⁵.

De esta forma la condición juvenil y la identidad de los sujetos indígenas migrantes, pueden ser pensadas a partir de los elementos gregarios, el consumo cultural, las características que comparten, las culturas de donde abrevan, las prácticas y los espacios apropiados puestos en tensión con las instituciones sociales y sus formas de reconocimiento y legitimación, así como la tensión respecto del mundo adulto hegemónico urbano.

ESQUEMA 1. MUNDO ADULTO HEGEMÓNICO URBANO – MUNDO JUVENIL ÉTNICO URBANO



Fuente: Elaboración propia⁶⁶

Dentro del mundo adulto que rige la socialización estaría la noción de completitud que implica la vida adulta, así como las capacidades mostradas por los seres humanos que una vez

⁶⁵ En el caso específico de los jóvenes indígenas que frecuentan la Alameda Central y el Rodeo Revillagigedo, se analizará en las siguientes páginas cómo emerge esta condición de proscripción tanto en los sujetos, como en las prácticas y los lugares de los que se apropian. Si bien la exclusión es sólo un polo del análisis, como se verá más adelante, esta permanece en el fondo de las condiciones en cómo viven la ciudad estos jóvenes.

⁶⁶ Agradezco a Luisa Analco el apoyo para el diseño del Esquema.

insertos en la vida formal de las sociedades⁶⁷ adquieren el reconocimiento y estatus de lo hegemónico. Frente al mundo juvenil étnico migrante que podría ser visto desde el imaginario como una serie de características que se opone al mundo adulto. En el cruce de ambos se establece un espacio de negociación en donde cada sujeto se emplaza respecto del otro y pone en marcha distintas estrategias según sus intereses, asimismo de acuerdo a las prácticas realizadas por los jóvenes respecto de la mirada adulta, se pueden dividir en dos grandes polos: prácticas convergentes y prácticas divergentes [Brito, 2002] aunque se pueden encontrar multiplicidad de matices, ya que los jóvenes mezclan y retoman distintos elementos de ambas prácticas en términos de lo cotidiano.

Finalmente, es importante resaltar la manera de abordar el tema de lo juvenil y las distintas implicaciones que ello conlleva, para ubicar esta reflexión retomo la propuesta de Reguillo a este respecto.

Se proponen además tres conceptos ordenadores cuya pertinencia está dada por el tipo de mirada privilegiada por el observador externo:

- **Agregación juvenil:** permite dar cuenta de las formas de grupalización de los jóvenes.
- **Adscripciones identitarias:** nombra los procesos socioculturales mediante los cuales los jóvenes se adscriben presencial o simbólicamente a ciertas identidades sociales y asumen unos discursos, unas estéticas y unas prácticas.
- **Culturas juveniles:** hace referencia al conjunto heterogéneo de expresiones y prácticas socioculturales juveniles [Reguillo, 2000: 55].

La reflexión supone repensar no sólo la manera de abordar lo juvenil, sino la manera en cómo a partir de la investigación se “construye” a los jóvenes, de tal suerte que se hacen emerger determinadas características e invisibilizan otras. Sirva esta discusión para enfatizar que en los presentes capítulos se intentará dar pistas de los jóvenes indígenas en la ciudad en cuanto a la noción de *agregación juvenil*, ya que es en la Alameda Central y en el Rodeo Revillagigedo donde se reúnen estos jóvenes para apropiarse de los espacios y construir distintas prácticas culturales e identitarias.

⁶⁷ En este sentido es importante la reflexión de Avello y Muñoz [2002] en donde matizan que el *grado de juventud* como estilo de vida no estaría amarrada a la mera condición etaria, sino que estaría dada por un *repertorio de dependencias* que en la vida adulta tienden a reconfigurarse y marcan la inserción de los sujetos en distintos ámbitos de lo cotidiano. Así, una persona de 29 años, que viva con sus padres, que carezca de un sueldo que le permita independizarse y que tenga tiempo y espacio para la diversión y el ocio sería una persona con un grado de juventud mayor que una persona de 23 años casada, con hijos, con un trabajo que le permita autonomía económica, incluso en esta última persona es probable que haya desaparecido la noción misma de la juvenil como estilo de vida. Sobre este tema se abundará más adelante.

Hasta aquí el panorama teórico metodológico sobre lo juvenil, para continuar este acápite me parece importante presentar *grosso modo* una idea en números de la situación de los jóvenes en el mundo.

4.2. Tantos mundos como jóvenes hay en el mundo...⁶⁸

Hablar de jóvenes indígenas implica reconocer una multiplicidad infinita de formas de vida, imaginarios, apropiaciones y luchas de significado, que en este caso se emplazan en las ciudades, y con ello, emerge la especificidad de las interacciones en las grandes urbes, donde la ciudad deja de ser mero “continente” y transforma y tiñe a los actores, sus prácticas y sus imaginarios.

Antes de delinear las características de los sujetos jóvenes indígenas y poder analizar las distintas perspectivas materiales y simbólicas con que construyen su identidad y la vida cotidiana en las ciudades, quisiera presentar algunas cifras que puedan contextualizar la presencia [estadística⁶⁹] de jóvenes en el mundo y finalmente llegar a los números sobre la presencia de jóvenes indígenas en la ciudad de México.

Los datos presentados en el Reporte Mundial de Juventud [RPM] de 2007 de la ONU⁷⁰ muestran que los jóvenes de entre 15 y 24 años representan el 17.6% del total de la población mundial, tasa que tiende a ir a la baja, si se compara con el 19.4% que representaban en 1985, y el 18% para 1995. Esto debido a la baja de la tasa de fecundidad a nivel mundial, así como la disminución de tasas de mortalidad alcanzadas durante el siglo pasado.

Resulta relevante que el único continente en donde la tasa no ha decrecido es África, donde los 161 millones de jóvenes representan el 20.3% de su población total, con lo cual, representa el continente con mayor presencia juvenil de acuerdo a la población global de esa

⁶⁸ Parte de este texto fue publicado en el artículo “Jóvenes indígenas migrantes: Nuevas formas de etnicidad en las ciudades y sus retos para las políticas públicas” en Lourdes Arizpe [Coord.], [2010] *Libertad para elegir. Cultura, Comunicación y Desarrollo Humano Sustentable*, PNUD, México.

⁶⁹ Los números, los llamados “datos duros”, sin duda, siempre tienen un halo de “contundencia dudosa”, válgaseme el juego de palabras, ya que dependiendo de las instituciones y organismos que realicen los estudios, así como sus parámetros e indicadores, siempre existe la posibilidad de la manipulación en aras de legitimar las acciones políticas de las instituciones, pero por otro lado, son ellas mismas quienes cuentan con los recursos para realizar las titánicas apuestas que suponen conteos a gran escala, así que sin concederle mayor contundencia que una aproximación, presento una serie de datos provenientes de censos y encuestas realizadas por diferentes organismos nacionales e internacionales.

⁷⁰ En adelante, los datos citados en este apartado provienen del Reporte Mundial de Juventud 2007 de la ONU.

región. Sin embargo, las condiciones de los jóvenes son reflejo de las precarias situaciones que se viven en ese continente.

Los jóvenes en el África Subsahariana son la fuerza de trabajo de más rápido crecimiento en el mundo, sin embargo, el número de jóvenes desempleados en toda África aumentó aproximadamente un 34 por ciento entre 1995 y el 2005. Muchos jóvenes se ven forzados a tomar trabajos caracterizados por malas condiciones en el sector informal y la agricultura. El porcentaje de jóvenes que viven en la pobreza es extremadamente alto. Más del 90 por ciento de los jóvenes de Nigeria y Zambia [casi 40 millones] viven con menos de \$2 por día [RMJ – ONU, 2007]. Además, resulta importante la propagación del VIH en la población total de esa región, así como las enfermedades que asolan el continente, lo que hace que sus condiciones de salud sean las más precarias en toda la faz de la tierra.

Asia es el continente con mayor población mundial, sus 3, 672 millones de habitantes representan el 60.63% de la población mundial total, ahí se encuentra también el 61.5% de la población juvenil mundial. En este continente el acceso a la educación ha aumentado considerablemente, en India la matrícula de niñas en educación primaria ha aumentado del 84% al 96% en la última década, cifra importante si se considera además la relación profundamente desigual que existe entre varones y mujeres en ese país. Siguiendo con el tema de la educación, en esta región del mundo, “con un 29 por ciento del total a nivel mundial de aquellos que estudian fuera de su país de origen, el Este de Asia y el Pacífico contribuyen el grupo más numeroso de estudiantes que estudian en el extranjero” [RMJ – ONU, 2007]. En esta región la migración juega un papel importante, como en todo el mundo, pero llama la atención que la educación sea un factor de migración, ya que implica condiciones distintas en cuanto a este proceso a diferencia de la migración por motivos laborales, cuestión que implica mayor incertidumbre y precariedad, esto sin querer hacer “tabla rasa” de las condiciones de migración en búsqueda de educación.

En Europa existen 100 millones de jóvenes que representan el 13.8% de la población total de esa región, y tiene uno de los índices más bajos de jóvenes en relación con su población total en el mundo, sólo arriba de Estados Unidos que tienen el 13.5% de población juvenil de acuerdo a su población global regional.

América Latina y el Caribe cuentan con 101 millones de jóvenes que representan el 19.5% de la población total de esa región y el 9.5% de la población juvenil a nivel mundial. En América Latina, la disparidad de género en alfabetización y logros educativos es relativamente pequeña comparada con otras regiones del mundo. Para la mayoría de los países, la brecha de alfabetización es de menos de dos puntos porcentuales. En Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Honduras, México y Venezuela, las tasas de alfabetización son más altas para las mujeres jóvenes que para los hombres jóvenes. Pero en lo referente a empleo y niveles de ingreso los jóvenes latinoamericanos están en una situación peor hoy en día de lo que estaban hace 15 años. Los jóvenes entre 15 y 19 años son la segunda proporción más alta de aquellos que viven en la pobreza, después de niños menores de 14 años [el segmento más pobre de la sociedad] [RM] – ONU, 2007].

Asimismo, se presenta a la **migración** como un fenómeno de la época, ya que, según palabras del mismo informe, “la migración resulta un escape para muchos”:

El informe identifica a la migración como una respuesta frecuente para los jóvenes de países en desarrollo. En Asia, África, Latinoamérica y los pequeños Estados insulares en desarrollo, los jóvenes con pocas opciones locales están emigrando, en búsqueda de mejores oportunidades fuera de sus países. Sin embargo, se advierte que a pesar de las ventajas para su desarrollo que puedan encontrar en el extranjero, muchos jóvenes en las economías de mercado desarrolladas se enfrentan a oportunidades y prospectos desiguales y que los jóvenes migrantes se encuentran con frecuencia al fondo de la escala social. El informe concluye que pese a la existencia de algunos grupos exitosos de jóvenes migrantes, que han logrado integrarse en las economías de mercado desarrolladas, la inclusión social de los migrantes no ha sido suficiente. El informe plantea muchos nuevos desafíos para las comunidades de origen y de destino, que los Gobiernos y otros actores encarar. El *World Youth Report 2007. Young Peoples Transition to Adulthood: Progress and Challenges* insta a los responsables de las políticas públicas a enfrentar como asunto de prioridad los obstáculos que siguen limitando la participación de los jóvenes en el desarrollo de sus sociedades. El informe mantiene que los jóvenes no están esperando soluciones pasivamente, sino que las están buscando activamente. Si se les proporciona un entorno habilitante que incluya el acceso a una educación de calidad, oportunidades de empleo decente y servicios de salud, los jóvenes pueden hacer contribuciones significativas al desarrollo de un mundo del cual serán ellos los responsables en las décadas futuras [RM] – ONU, 2007].

De esta manera se puede intentar comprender la importancia que adquieren los movimientos migratorios en la actualidad y cómo se dan desde distintos horizontes ya que para algunos puede suponer una búsqueda en la consolidación de un mejor nivel de vida, mientras para otros se vuelve una necesidad imperiosa para sobrevivir, ya que habría que pensar en los miles de seres humanos que a causa de conflictos bélicos son obligados a dejar su lugar de origen, además de desastres naturales, epidemias y otras causas en donde el exilio es la única vía para poder intentar conservar la vida. En el caso de México, hay que enfatizar la manera en

cómo el narcotráfico ha desplazado a miles de personas, por lo que la migración se va volviendo cada vez más compleja y difícil de entender en nuestros días.

Después de este carrusel de cifras, se puede llegar a conclusiones “simples”, el panorama para los jóvenes a nivel mundial es desesperanzador, con tendencias a ponerse peor, además de que los llamados “datos duros” tienden a generalizar y obviar las diferencias entre las condiciones de vida de los sujetos, por lo que los estudios “micro” deben tender a visibilizar las especificidades de los jóvenes en contextos locales, ya que existen *tantos mundos como jóvenes hay en el mundo...*

4.3. Migración

*[...] todos somos emigrantes ya que de emigrantes procedemos
y con su espíritu de búsqueda de nuevas libertades y nuevas promesas
recorrimos el mundo desde hace centenares de años,
nadie nace en un cierto lugar, sin antes haber sido empujado hacia ese destino por sus mayores.
No es cierto que nuestra patria haya sido siempre nuestra patria,
no es cierto tampoco que siempre hayamos sido blancos, negros, amarillos o azules.
Venimos revueltos a partir de un misterioso punto de partida del que poco sabemos.
Por todo esto y por muchas cosas más, yo acepto que soy un emigrante,
nadie puede ser llamado con más justicia que yo, emigrante.
Pero todos, incluso aquellos que se empeñan en negarlo, somos eternos emigrantes de la vida
y sería lógico que este espíritu emigratorio que cada cual llevamos dentro
nos permitiera contemplar a los emigrantes con espíritu solidario fraternal [Orta, 2001].*

La migración es una actividad que conforma pueblos y ciudades enteras. Estas últimas particularmente, las urbes, no pueden ser entendidas sin la noción de migración. Originarios y migrantes se funden y confunden, se dividen y reúnen, juntos crean sociedades diversas y diferenciadas. A pesar de ello, la migración se vuelve una actividad altamente estigmatizada y carente de legitimidad por parte de la estructura social y las instituciones sociales. Ante esta situación es menester repensar la migración y tratar de construir nuevas miradas para poder dar cuenta de sus efectos en la sociedad actual⁷¹.

⁷¹ En este apartado se presenta una breve reflexión sobre las implicaciones de la migración, un apunte del problema para efectos de emplazar a los sujetos de estos capítulos. Sobre el tema de migración y migración étnica a la ciudad, pueden revisarse los trabajos de Hiernaux [2000]; Castellanos [Coord.] [2003]; Yanez, Molina y González [Coords.] [2004]; Urteaga [2004]; Portes y De Wind [Coords.] [2006]; Pérez Ruíz [2008]; Olivares [2010]; Oehmichen y Salas [Coords.] [2011]; López [2012]; Maya [2016], entre muchos otros.

En México, los investigadores centraron su atención en el estudio de los factores de expulsión y atracción que incidían en la migración, en la selectividad de los migrantes al interior de las unidades domésticas, y en los vínculos de los migrantes con quienes permanecían en sus localidades de origen. También se analizó la incorporación de los migrantes al medio urbano [Arizpe, 1975] y las relaciones entre migración, redes de intercambio recíproco, y marginalidad [Lomnitz, 1975]. Se mostraba que la reproducción social y cultural de las comunidades rurales empobrecidas se hacía posible por las aportaciones de los emigrantes. Estos enviaban recursos tanto para la manutención de sus familias y adquisición de insumos para el trabajo agrícola, como para la realización de obras y servicios en sus localidades de origen. Entre los migrantes, los indígenas tendían a reproducir la vida comunitaria en los lugares de destino y desde ahí contribuían al gasto ritual y ceremonial de sus comunidades de origen [Mora, 1983; Méndez y Mercado, 1984; Romer, 1982; Kearney, 1995, entre otros]. Junto con ello se exploraron los procesos de identidad social de los migrantes, así como algunas formas organizativas y asociativas emergentes que habían permitido a los migrantes reproducir su sentido de pertenencia a la comunidad y mantener los lazos que a ésta los vinculan [Pérez Ruíz, 1993; Méndez y Mercado, 1992; Sánchez, 1995; Mora, 1996] [Oehmichen y Barrera, 2000: 15 – 16].

Actualmente las sociedades urbanas ante la diversidad de sus pobladores han tenido que poner en marcha sistemas clasificatorios para, en aras del “orden” y la “convivencia”, poder ubicar a sus múltiples y disímbolos habitantes. Los parámetros de selección son diversos y cada vez más “sofisticados”, pero existe una variable que sigue siendo motivo de separación y discriminación, este tiene que ver con el conjunto de derechos y obligaciones políticas, sociales y económicas, se trata de aquellos que son originarios o migrantes, propios o extraños, legales o ilegales.

Las migraciones geográficas, religiosas, sexuales y políticas, constituyen la constante de la época. Si la etapa de industrialización se caracterizó por el desplazamiento del campo a la ciudad, la etapa de las comunicaciones, se caracteriza por los múltiples desplazamientos en el espacio y por las mutaciones identitarias aceleradas: la gente se cambia de ciudad, de región, de país; cambia de religión; cambia literalmente, de sexo y no sólo de preferencia sexual; cambia sus posiciones políticas y su intención de voto. Las fronteras son móviles y porosas, pierden sus referentes fijos. Pese a ello, persiste o cobra fuerza un discurso excluyente que sataniza estas “migraciones”, convirtiendo a los nómadas por opción o por destino fatal [por ejemplo, el de las migraciones forzadas por la pobreza extrema, las ideas políticas o la guerra] en los “salvajes” de fin de siglo, en los enemigos de “lo interior”, de lo legítimo, del orden. Sacrificables o herejes, perseguidos por la “inquisición” política y condenados al exilio social. No basta el discurso de la diferencia si la sociedad no encuentra los mecanismos y las mediaciones necesarias para construir políticamente y dar cabida a la pluralidad en una época de acelerados cambios. El “exilio” se ha convertido en una metáfora social que desempeña la existencia de un “centro” [geográfico, económico, político, cultural] *versus* una periferia física o simbólica, que genera una dinámica negativa de la atomización: cada periferia con su propio centro, sus rituales, sus victorias, sus pequeños o sus grandes odios [Reguillo, 1999: 17].

En algún sentido, los jóvenes indígenas migrantes se pueden analizar a partir de la conformación de las llamadas *sociedades intersticiales*, de las que ya hablaba Frank M.

Thrasher en 1927, estas sociedades se crean en las zonas “al mismo tiempo topográficas, económicas, sociales y morales que se abren al fracturarse la organización social. [...] fisuras en el tejido social que son inmediatamente ocupadas por todo tipo de ‘náufragos’ que buscan protección de la intemperie estructural” [Delgado; 2002: 116], de esta manera, los jóvenes migrantes indígenas, al llegar a la ciudad de México buscan incorporarse a la ciudad y a la vida urbana a través de diferentes estrategias compartidas y aprendidas, ya que ellos se encuentran dentro de estas fisuras, en las que carecen de un estatus definido por ellos mismos, más bien se encuentran supeditados a la serie de atributos y etiquetas que les confieren los demás. De tal suerte, que al conformarse dentro de estas agrupaciones “se expresan en términos morales y resuelven en el plano simbólico tránsitos entre esferas incompatibles o contradictorias de la sociedad global en la que se insertan” [Delgado; 2002: 116]. Empiezan a desplegar una serie de acciones para lograr un reconocimiento intersubjetivo, a través no de las conciencias, sino de experiencias y apariencias [en donde estás últimas juegan un papel central], conformadas por los objetos de consumo [entre otros elementos] como fuentes repertoriales para la construcción social de la identidad.

La adscripción identitaria de estos jóvenes se hace evidente, entre otras expresividades, a partir del *estilo*, que se vuelve una herramienta de sociabilidad, una forma de diferenciarse e identificarse entre pares. Sentirse parte de un grupo y ocupar un lugar dentro de la estructura social, esa que los condena a la intersticialidad. Pero el estilo no sólo es una cuestión estética, se trata además de una adquisición funcional de la vida metropolitana. Es formar parte del nuevo estilo de vida al que se enfrentan en las urbes y en tanto que el ser, se transforma en el ser percibido, “ser es parecer”, entonces desde ahí se pueden explicar la serie de elementos combinados y reconfigurados para poder construir su propia fachada, estos elementos son: conductuales, vestimentales, corporales, protocolarios, estilísticos y lingüísticos que a su vez se conforman en lo que Martín Barbero denomina *matrices culturales*⁷².

Finalmente, lo que estamos tratando de rescatar es la relación de la comunicación con la cultura: la cultura como lugar donde se articulan los conflictos, donde adquieren sentido, diferentes sentidos, porque no hay un sentido único, no existe el principio totalizador de la realidad social, lo que existen son articulaciones a partir de prioridades en la coyuntura, en la situación [Barbero en Cruces, 2008:38].

⁷² Todos los elementos mencionados se trabajarán más adelante a partir de la presencia de los jóvenes indígenas en el Rodeo Revillagigedo y otros espacios de ocio y tiempo libre.

De esta manera, los jóvenes migrantes crean nuevos códigos de significación y nuevos diseños para el cambio, a manera de ensayos de construcción de la identidad, en la búsqueda de estilos propios, a través de un continuo trabajo simbólico emplazado en diferentes territorios, que van desde el cuerpo mismo hasta las calles por las que transitan en las ciudades de destino. Cambios y transformaciones en el tiempo y el espacio, que dan cuenta de sus múltiples recorridos, desde su lugar de origen hasta el punto de llegada y los múltiples intervalos entre uno y otro y dentro de uno y otro.

Es por ello, que los jóvenes, y particularmente los migrantes, pueden verse como gente de frontera, individuos que se encuentran “entre lo urbano y lo político, entre lo estructurándose y lo estructurado, pioneros, exploradores o expedicionarios, levantadores de puentes entre espacios y territorios, entre lo inorgánico y lo orgánico de la ciudad, responsables de todo tipo de reajustes y reagrupamientos” [Delgado, 2002: 121]. Microarreglos, negociaciones, concesiones que se dan cita en la ciudad, y las calles se pueblan de gente diversa, lugar para hacerse visibles e invisibles, juego interminable, puesta en escena de la identidad y apropiación del lugar.

La visibilización de la identidad se vuelve un elemento fundamental y es la calle el lugar por excelencia para hacer un uso intenso de ella y para la práctica de la ostentación física y para la maximización de la distancia estética. Creación de un “nosotros” parcial y efímero, construido por materiales festivos y carnavalescos, discretos y espectaculares, nuevos y antiguos. Combinación y mezcla, collage infinito, reinventándose a cada momento y en cada individuo.

Por lo anterior, la calle se vuelve hoy más que nunca, el laboratorio de la diversidad y la identidad, observatorio desde el que podemos empezar a desentrañar las nuevas lógicas de socialización y construcción de la identidad, así como las formas de apropiación y de esta manera dar cuenta de las reconfiguraciones a las que asistimos instante tras instante, pero que jamás podremos abarcar, ni comprender en su totalidad.

Pero esto no anula la inquietud por conocer al “otro”, ese otro que a veces somos nosotros mismos, ese otro con quien compartimos más de lo que estamos dispuestos a aceptar, ese otro que ahora se llama migrante, ese otro que siempre han sido los jóvenes, ese otro que también es el indígena, ese otro que en este caso es todo eso y aun nos empeñamos en seguir nombrándolo como “otro” y camina junto a nosotros en las calles de esta ciudad, ese otro con quien compartimos el tiempo y el espacio, ese otro que bien nos podemos encontrar, un domingo en la alameda y en el Rodeo Revillagigedo.

4.4. Jóvenes indígenas en la ciudad

[...] imágenes del indio producidas por los dominantes y reproducidas en el imaginario social a partir de la continuidad marcada por sucesivas dominaciones. Las imágenes interétnicas revelan la identidad de los imágineros que se conforman en el proceso de construcción al Otro. Quienes sustentan el monopolio del poder de representar a los Otros estereotipan la figura del indígena con diferentes rostros y cualidades que se distinguen por supuestas herencias biológicas y diferencias culturales, legitimando determinadas relaciones sociales [Castellanos, 2003: 11].

En América Latina, y particularmente en México, hablar sobre los indígenas implica una serie de reflexiones inacabadas que suponen, invariablemente, una postura de carácter político, ya que en la misma denominación se expresa una relación de poder ejercida desde los sujetos hegemónicos. La propia noción de etnicidad, ha sido revisada desde una mirada crítica que enfatiza el proceso de discriminación que implica la heteropercepción en la construcción de un “otro” desde un emplazamiento que supone un dominante y un dominado. La historia colonial de nuestro continente y de México hacen que se naturalice la relación de poder y genera una serie de supuestos que en lugar de ser cuestionados se tomen como puntos de partida para la reflexión.

Deconstruir tales supuestos es una tarea que implica reflexiones [y sobre todo acciones] que desde el siglo XV han sido puestas en marcha desde lugares opuestos a los hegemónicos, sin embargo, el ejercicio de poder de unos sobre “otros” ha obstaculizado el crear nuevos lugares de emplazamiento del diálogo entre sujetos diferentes.

[...] en México se ha ido construyendo una corriente de pensamiento que recoge desde la perspectiva de pueblos indígenas, derechos colectivos y sociedades preexistentes la problemática de la diversidad cultural de la nación. Es vasta la literatura al respecto, pero en ella destacan autores, con todas sus diferencias conceptuales entre sí, como Guillermo Bonfil Batalla, Rodolfo Stavenhagen, Luis Villoro, Magdalena Gómez, Esteban Krotz, Héctor Díaz Polanco, Gilberto López y Rivas y Guillermo de la Peña [Yanes, 2004: 192].

Lo importante es que, pese a todas las diferencias, los indígenas se van abriendo paso y se han visibilizado cada vez más, si bien, el correlato de pobreza e injusticia social permanece, lo cierto es que hoy en día lo indígena mantiene una potencia transformadora que dialoga entre la tradición y la modernidad, entre sus lugares de origen y los lugares de acogida una vez que migran a las ciudades para ir en pos de una mejor calidad de vida.

Recientemente la manifestación indígena en las ciudades se ha multiplicado en presencia y participación, más que en cantidad, esto, gracias a la mayor organización y anclaje que los migrantes indígenas han tenido al participar en la vida urbana. La defensa de derechos, la participación social y la recuperación de la vida comunitaria, han sido algunos de los elementos que los indígenas tratan de construir en los espacios urbanos [Olivares, 2010: 295].

Existen diversos estudios que, a partir de la década de los sesenta del siglo XX, comenzaron a insistir en la necesidad de comprender las formas de vida y las implicaciones de la llegada a los migrantes indígenas a la ciudad⁷³. Si bien, en un principio el énfasis estaba puesto en explicar la aparición de zonas de pobreza que se extendían, de manera particular, en la periferia de la ciudad de México, posteriormente, el interés estuvo puesto en los sujetos que habitaban dichas áreas⁷⁴.

La composición de la población de esas zonas era variopinta, en su mayoría se trataba de migrantes del interior del país y se empezaba a insistir en la presencia indígena. Como se verá más adelante, existen zonas de la ciudad como Nezahualcóyotl [si bien, pertenece administrativamente al Estado de México, se considera en términos instrumentales y de ámbitos -diría Hannerz- parte de la ciudad de México], Iztapalapa, Xochimilco, Cuajimalpa,

⁷³ Como se revisó en el Capítulo 1 de esta investigación.

⁷⁴ Es importante mencionar, que desde la década de los 70, en diferentes países de América Latina se presentó este mismo proceso, dando como resultado las llamadas villa miseria, favelas, chorrillos, zonas de paracaidistas; cuyos habitantes después se convertirían en “personajes” altamente estigmatizados, a los que no sólo los investigadores de las ciencias sociales, si no artistas del cine, de la literatura y otras artes, medios de comunicación, etc. acudieron ávidos de sus historias y hasta ahora siguen siendo una fuente de inspiración abundante, que en algunas ocasiones terminan por no “hacerles justicia” en ningún sentido a los habitantes de estas zonas y los presentan o como sujetos románticos signados por la desgracia o como chivos expiatorios de los excesos de la sociedad en sus diferentes ámbitos.

Milpa Alta, que tuvieron su auge y crecimiento de manera evidente a partir de la década de los setenta y justo con la llegada de migrantes es cómo se reactivan de manera permanente dichas zonas.

La llegada de los indígenas también se hizo presente en el denominado Centro Histórico de la Ciudad de México, esto, de dos maneras importantes, una en términos de vivienda y otra en términos de las actividades económicas realizadas [integrándose, en su gran mayoría, al denominado sector terciario e informal]⁷⁵.

Es importante enfatizar en cómo se piensa en la ciudad y la marginalidad como binomio, a esta última como consecuencia del desarrollo y progreso de los centros urbanos. Centralidad-marginalidad, desarrollo-precariedad, inclusión-exclusión, como algunos conceptos que hacen de la ciudad una tierra fértil para la diversidad, lo heterogéneo, el contraste, la diferencia, así como para la emergencia y la visibilidad de diferentes sujetos.

Los jóvenes, sin duda, se hicieron visibles en las urbes ya desde la etapa de la posguerra en la década de los cincuenta. Las diferentes culturas juveniles dejaban huella en las ciudades. Pero en México, es hasta la década de los ochenta cuando se empiezan a visibilizar con mayor contundencia las diferentes formas de vida de los jóvenes, sobretodo, aquellos pertenecientes a clases populares.

A la par de los estudios sobre jóvenes en las ciudades, también seguían creciendo las reflexiones en torno a la presencia de indígenas en los centros urbanos. Sin embargo, es hasta finales de la década de los noventa e inicios del siglo XXI, cuando ambas líneas de investigación se cruzan y se comienzan a hacer investigaciones sobre la presencia específica de jóvenes indígenas en la ciudad.

De singular importancia será, también, identificar en las comunidades indígenas rurales y urbanas cuáles son los ámbitos en los que los jóvenes construyen su presencia como tales y generan lo que Urteaga [2004:35] llama la construcción juvenil de la cultura, es decir, “los

⁷⁵ Particularmente la zona de La Merced ha sido un lugar multiestudiado debido a la confluencia de distintos actores, entre ellos los migrantes indígenas, para quienes sigue siendo un lugar de atracción y acogida vertebral desde hace más de medio siglo. Entre los distintos autores que han abordado el tema se encuentran: Cuesta [1990] Tena y Urrieta [2009], Maya [2016], por mencionar algunos.

territorios o espacios de sociabilidad juvenil creados en los intersticios de los espacios institucionales [escuela, industrias del entretenimiento, barrio] y, sobre todo, en sus tiempos libres [calle, cine, música y baile, lugares de diversión]”. Espacios que, según la autora, permiten interactuar cara a cara con sus pares y semejantes, y que propician la identificación con determinados comportamientos y valores, así como con ciertas formas de percibir, de apreciar, de clasificar y de distinguir, que son diferentes de los vigentes en el mundo adulto.

Ello, finalmente, es lo que los conduciría a crear formas de agregación propias, así como identidades fundadas sobre la base de proyectos culturales, sociales y políticos, mediante los cuales manifiestan gran parte de sus experiencias, aprendizajes, angustias y utopías como jóvenes, participando así en los procesos de creación y circulación cultural como agentes activos [Pérez Ruíz, 2008: 17-18].

En este sentido hay que resaltar la presencia de comunidades indígenas que resienten aún más las condiciones de pobreza y exclusión social, entre las poblaciones indígenas también se encuentran altos porcentajes de jóvenes, para el caso de México, los jóvenes de entre 15 y 29 años representan cerca del 28% de la población indígena total, presencia relevante y profundamente invisibilizada en todos los aspectos de la vida social.

La mayoría de los jóvenes del mundo viven en países en vías de desarrollo [casi el 85%], con aproximadamente el 60% en Asia solamente. El 23% restante vive en las regiones en vías de desarrollo de África y América Latina y el Caribe. Para el año 2025, el número de jóvenes que vivirán en países en vías de desarrollo crecerá en un 89.5% [RMJ – ONU, 2007].

De acuerdo al Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas en México [IDHPI], 2006, realizado por el PNUD:

El concepto de desarrollo humano, promovido desde la década de los ochentas por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], define a éste como la generación de capacidades y oportunidades para que las personas puedan lograr el tipo de vida que ellas más valoran y ansían. Desde dicha propuesta se subraya la importancia de los progresos sociales, las libertades políticas y los vínculos sociales como pilares constitutivos del bienestar de la población y, por lo mismo, como factores determinantes del desarrollo.

En este sentido, en el desarrollo humano son determinantes las interacciones entre cuatro elementos sociales fundamentales: la equidad social, la competitividad económica, la institucionalidad democrática y la sostenibilidad ambiental [IDHPI – PNUD, 2006].

La definición intenta matizar las diferentes áreas de la vida de los seres humanos y las condiciones en las que idealmente todo individuo podría verdaderamente elegir la manera en cómo construir su vida y vivirla. Desafortunadamente no existen aún las condiciones de equidad y democracia para que los indígenas y en este caso los jóvenes indígenas en sus comunidades de origen puedan vivir plenamente, por ello, el mismo informe reconoce que:

[...] diversos estudios han mostrado que, como resultado de las desigualdades en el desarrollo de las regiones indígenas, respecto del resto del país, la población indígena ha migrado hacia otros estados y municipios en búsqueda de mejores oportunidades y mayores opciones de vida. Como consecuencia de esta migración la población indígena está presente en 98.8% de los municipios del país y 1 de cada 4 indígenas vive en ciudades donde son, porcentualmente, una población “minoritaria” y escasamente visible en los promedios municipales ante una mayoría no indígena [IDHPI – PNUD, 2006].

Es importante dar cuenta de la presencia de las regiones indígenas en todo el país, así como los municipios indígenas [Tabla 6] que son contabilizados en el Diario Oficial de la Federación [DOF] en el Programa Especial de los Pueblos Indígenas 2014 – 2018, en donde se establece que: “Los municipios indígenas son aquellos donde 40% y más de su población es indígena” [DOF, 2014]. También se presentan aquellas entidades federativas que no pertenecen a ninguna región indígena y el número de municipios que las conforman [Tabla 7].

Habría que enfatizar que: “Al visualizar las localidades a partir de datos censales, se perfilan las regiones predominantemente indígenas, así como la presencia de la población indígena en prácticamente todo el territorio de la República Mexicana” [DOF, 2014]. En ese sentido, Yucatán es el estado con mayor presencia en términos proporcionales de municipios indígenas con 90 de los 106 que lo conforman, le sigue Oaxaca con 294 de 570, siendo la entidad federativa con mayor número de municipios indígenas en todo el país. En Puebla se registran 58 municipios indígenas de un total de 217, representando casi el 27% del estado, mientras Chiapas tiene registrados 47 municipios indígenas de un total de 122 y Veracruz también con 47 municipios indígenas de los 212 que lo integran, representando el 38.5% y el 22% respectivamente.

Mientras los estados con menos municipios indígenas son: Durango, con uno de 39, Jalisco con 2 de 125, México con 2 de 125 y Chihuahua con 5 de 67. Llama la atención que Querétaro, Sinaloa, Sonora y Tabasco son estados en los que si bien se registra presencia de grupos indígenas no existe ningún municipio reconocido como indígena, como se muestra en la Tabla 6.

TABLA 6
REGIONES INDÍGENAS Y MUNICIPIOS INDÍGENAS POR ENTIDAD FEDERATIVA 2010

Entidad Federativa	Regiones indígenas a las que pertenece	Total de municipios	Número de municipios indígenas
Campeche	Maya	11	5
Chiapas	Frontera Sur	122	47
	Los Altos de Chiapas		
Chiapas	Norte de Chiapas	122	47
	Selva Lacandona		
Chihuahua	Tarahumara	67	5
Durango	Huicot o Gran Nayar	39	1
Guerrero	Montaña de Guerrero	81	24
Hidalgo	Huasteca	84	22
	Otomí de Hidalgo – Querétaro		
Jalisco	Sierra Norte de Puebla y Totonacapan	125	2
	Huicot o Gran Nayar		
México	Mazahua – Otomí	125	2
Michoacán	Purépecha	113	7
	Mazahua – Otomí		
Nayarit	Huicot o Gran Nayar	20	2
Oaxaca	Chimalapas	570	294
	Chinanteca		
	Costa y Sierra Sur de Oaxaca		
	Cuicatlán, Mazateca, Tehuacán y Zongolica		
	Istmo		
	Mixe		
	Mixteca		
Puebla	Sierra Juárez	217	58
	Valles Centrales		
Puebla	Cuicatlán, Mazateca, Tehuacán y Zongolica	217	58
	Sierra Norte de Puebla y Totonacapan		
Querétaro	Otomí de Hidalgo – Querétaro	18	0
	Mazahua – Otomí		
Quintana Roo	Maya	11	4
San Luis Potosí	Huasteca	58	14
Sinaloa	Mayo – Yaqui	18	0
Sonora	Mayo – Yaqui	72	0
Tabasco	Chontal de Tabasco	17	0
	Selva Lacandona		
Veracruz	Cuicatlán, Mazateca, Tehuacán y Zongolica	212	47
	Sierra Norte de Puebla y Totonacapan		
	Huasteca		
	Tuxtlas, Popoluca – Náhuatl de Veracruz		
Yucatán	Chinanteca	106	90
	Maya		
NACIONAL	25 regiones en el país	2 086⁷⁶	624

Fuente: CDI-PNUD y Censo de Población y Vivienda 2010, INEGI [DOF, 2014].

⁷⁶ En la tabla presentada por el Diario Oficial de la Federación existían dos imprecisiones en cuanto al número de municipios de los estados de Chiapas con 122 [decía 118] y Quintana Roo con 11 [decía 9] por lo que las cifras fueron corroboradas en las páginas oficiales de los Gobiernos Estatales para ser corregidas.

Los municipios indígenas registrados, representan el 25.3% del total de municipios en el país. Llamam la atención los estados de Querétaro, Sinaloa, Sonora y Tabasco que si bien pertenecen a regiones indígenas no cuentan con ningún municipio cuya población indígena alcance el 40% para ser reportado como indígena. De entre los estados con mayor presencia de población indígena de acuerdo a la relación entre municipios totales y municipios indígenas, se encuentran: Yucatán con el 84.90%; Oaxaca con 51.57%; Campeche con 45.45%; Chiapas con 38.5%; Quintana Roo con 36.36%; Guerrero con 29.6%; Puebla con 26.7%; Hidalgo con 26.19%; San Luis Potosí con 24.13% y Veracruz con 22.16%.

TABLA 7
ENTIDADES FEDERATIVAS QUE NO PERTENECEN A NINGUNA REGIÓN INDÍGENA

ENTIDAD FEDERATIVA	TOTAL DE MUNICIPIOS
Aguascalientes	11
Baja California	5
Baja California Sur	5
Ciudad de México	16
Coahuila	38
Guanajuato	46
Morelos	33
Nuevo León	51
Tamaulipas	43
Tlaxcala	60
Zacatecas	58
Total	376

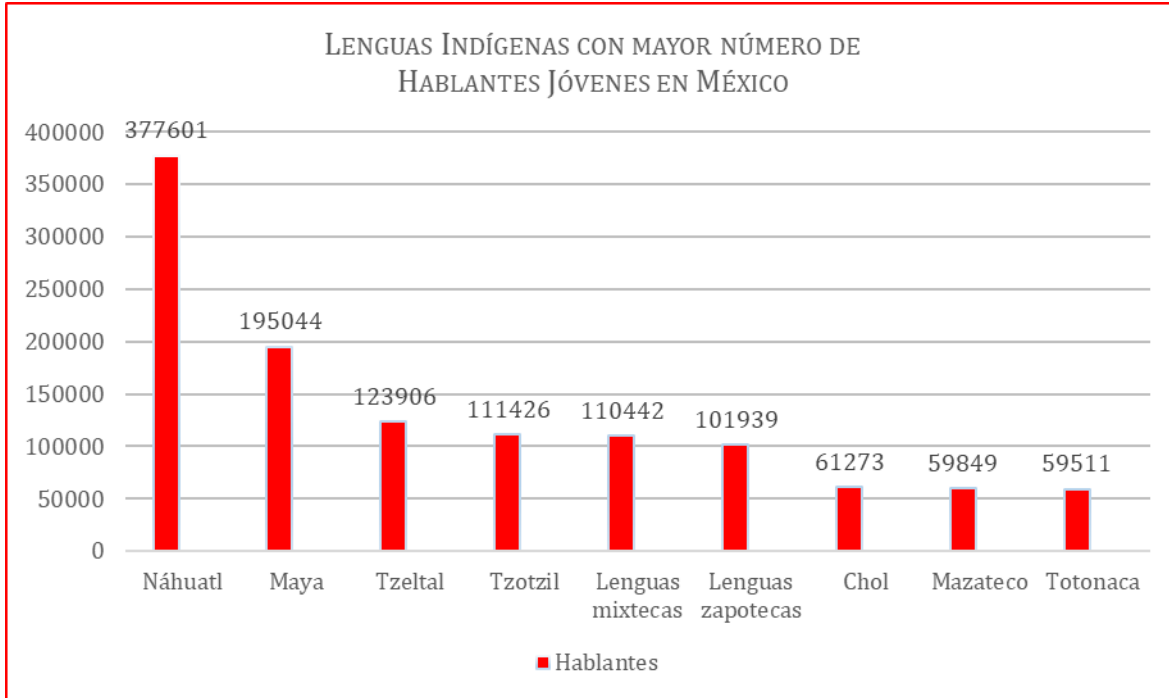
Fuente: CDI-PNUD y Censo de Población y Vivienda 2010, INEGI [DOF, 2014].

En México existen 6 011 202 personas de 5 años y más que hablan alguna lengua indígena, de ellas, 1 667 635 [27.7%] son jóvenes de 15 a 29 años⁷⁷. De entre las principales entidades federativas con población de 15 a 29 años hablantes de lengua indígena se encuentran: Chiapas, Oaxaca, Veracruz, Puebla, Yucatán y Guerrero, sumando un total de 1, 138, 621 de hablantes.

⁷⁷ INEGI. *Censo general de población y vivienda, y Censo de Población y Vivienda*, México: INEGI, 2005. Información presentada en el “Primer Foro sobre Indígenas Urbanos”, ENAH, julio 2009. En adelante, las cifras desagregadas por jóvenes de 15 a 29 años de edad, surgen a partir de elaboración propia con datos tomados de esta fuente. Es menester aclarar que los mismos funcionarios del INEGI comentaban que el índice “Hablante de Lengua Indígena” (HLI) se vuelve problemático cuando se realiza el censo, ya que, en principio, este índice es determinante para contar a los sujetos como indígenas, pero queda a “voluntad” del encuestado aceptar hablar alguna lengua materna, debido a la estigmatización que ello conlleva, por lo que muchos indígenas niegan hablar alguna lengua, sin duda, habría que repensar este parámetro, pero a falta de otro más contundente, se sigue utilizando. Por ello y otros factores, las cifras si bien no son tan acertadas, representan un dato cuantitativo imposible de soslayar para poder ubicar la dimensión de la presencia de la población juvenil indígena en México.

Respecto de las lenguas indígenas con mayor número de hablantes jóvenes [15 – 29 años] se encuentra el náhuatl con el 22.6% del total, de lejos, le sigue el maya con el 11.7%, el Tzeltal representa el 7.4%, el Tzotzil 6.7%, las Lenguas Mixtecas 6.6%, las Lenguas Zapotecas 6.1%, posteriormente el Chol con 3.7%, hasta llegar al mazateco y totonaca con el 3.6% de hablantes cada uno. En la Gráfica 4 se muestra el número de hablantes de cada lengua.

GRÁFICA 4

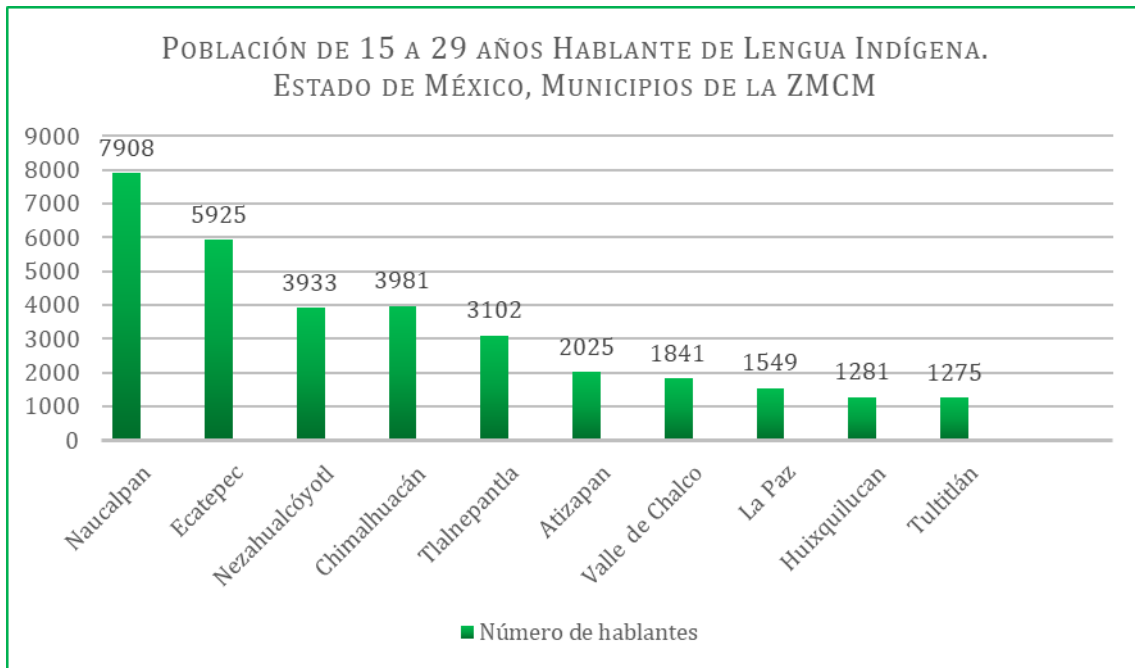


Fuente: Elaboración propia con base en Encuesta 2005, INEGI.

Asimismo, se hizo el desagregado por municipios urbanos del país con población de 15 a 29 años de lengua indígena. De entre los primeros diez se encuentran: Ensenada [6 131], Zapopan [4 846], Tijuana [3 901], Guadalajara [2 453], Acapulco [2 399], Culiacán [2 302], Reynosa [2 122], Matamoros [1 421], Mexicali [1 226], Tampico [1 100]. Resulta relevante la presencia de los jóvenes indígenas en municipios de la zona norte del país, en donde, por un lado, se establece la ruta de la posible migración hacia los Estados Unidos, así como el emplazamiento de maquilas e itinerarios de trabajadores temporales en la cosecha. Las grandes metrópolis siguen funcionando como centros de atracción para los jóvenes indígenas, queda así demostrado en el caso de Guadalajara, y el municipio de Zapopan que está considerado como zona conurbana de la capital.

La Ciudad de México y la zona metropolitana que incluye diferentes municipios del Estado de México, siguen con este patrón de migración, dicha zona representa sin duda, el mayor polo de atracción con un total de 32,220 jóvenes hablantes de lengua indígena, desagregados por municipios como se muestra en la Gráfica 5.

GRÁFICA 5



Fuente: Elaboración propia con base en Encuesta 2005, INEGI.

La Ciudad de México también cuenta con un gran número de jóvenes indígenas, las delegaciones con mayor presencia de población de 15 a 29 años hablante de lengua indígena, son las siguientes: Iztapalapa [8 879], Gustavo A. Madero [4 524], Tlalpan [3 261], Álvaro Obregón [3 146], Coyoacán [3 111], Xochimilco [2 836], Cuauhtémoc [2 389], Venustiano Carranza [1 515]. En otras delegaciones también existen jóvenes hablantes de lengua indígena, pero se enfatizan aquellas con mayor presencia.

En cuanto a la diferencia por sexos entre los jóvenes hablantes de lengua indígena que habitan la Ciudad de México, en relación con su lengua materna, la presencia de mujeres es mayoritaria en todos los casos. La lengua indígena con mayor número de hablantes es el náhuatl con un total de 11,126 jóvenes, le sigue el mazateco con 4,479 hablantes. Las lenguas mixtecas tienen 3,102 hablantes, los hablantes de otomí llegan a 2,900, mientras los mazahuas alcanzan 2,051 y las lenguas zapotecas tienen 2,034 hablantes. Le sigue la lengua totonaca con

1,952 jóvenes, el mixe con 1,227 y las lenguas chinantecas con 1,226 hablantes. La diferencia entre hombres y mujeres hablantes de cada lengua quedaría de la manera en que muestra la Tabla 8.

TABLA 8
HLI DE 15 A 29 AÑOS POR LENGUA SEGÚN SEXO, 2005 CIUDAD DE MÉXICO

Lengua Indígena	Total	Hombres	Mujeres
Náhuatl	11 126	4 734	6 392
Mazateco	4 479	2 031	2 448
Lenguas mixtecas	3 102	1 175	1 927
Otomí	2 900	1 227	1 673
Mazahua	2 051	840	1 211
Lenguas zapotecas	2 034	846	1 188
Totonaca	1 952	901	1 051
Mixe	1 227	454	773
Lenguas chinantecas	1 226	527	699
Otras lenguas	8 286	4 081	4 205
Total	38 383	16 816	21 567

Fuente: Elaboración propia con base en Encuesta 2005, INEGI.

Es importante destacar, que la presencia de las mujeres jóvenes hablantes de lengua indígena es mayoritaria en todos los casos. Estas cifras revierten los patrones de migración de décadas atrás, en donde los varones eran quienes en su mayoría migraban y las mujeres se quedaban en las comunidades de origen al cuidado de los hijos y de la casa. Existen un gran número de estudios sobre la migración de las mujeres y las nuevas formas de hacer estas rutas, echando mano de redes de solidaridad y sobrevivencia que hace que ahora, las mujeres sean quienes están migrando de manera más acelerada y a edades más tempranas⁷⁸.

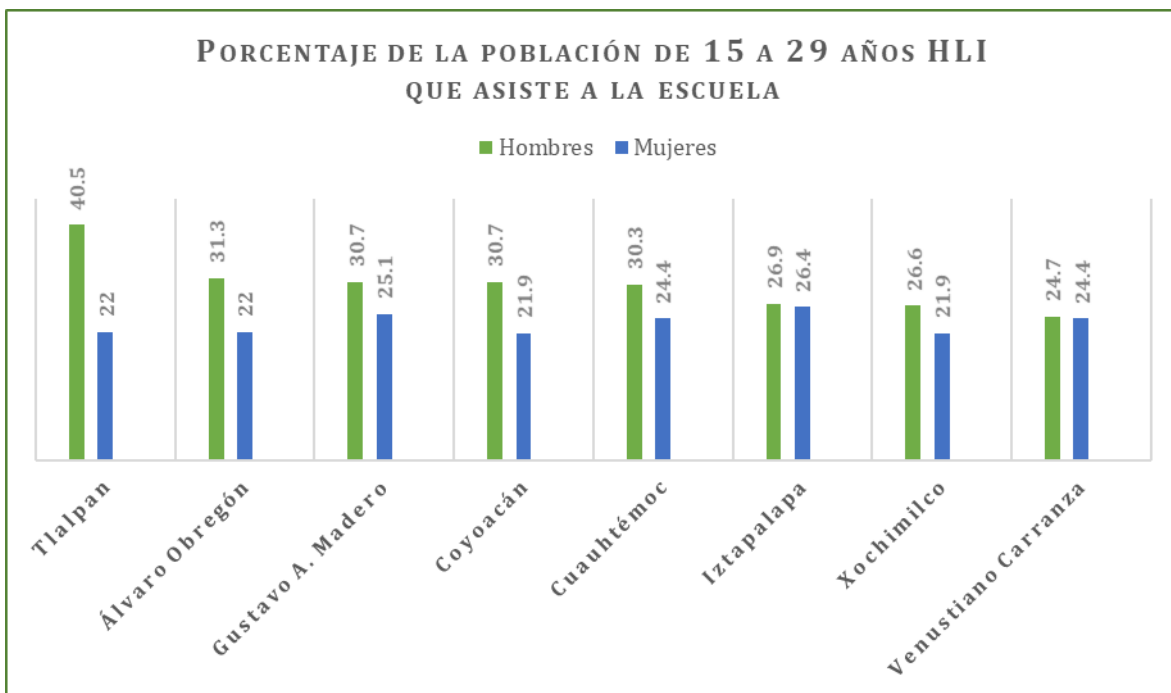
Finalmente, de acuerdo al acceso a la educación, los y las jóvenes indígenas revierten el porcentaje manejado por el Reporte Mundial de Juventud 2007 en el que las mujeres en América Latina son quienes tienen mayor acceso a la escuela que los varones. Para los jóvenes indígenas de la Ciudad de México, no sólo las mujeres tienen menor acceso a la educación que

⁷⁸ Sobre este tema, se pueden consultar los trabajos de Barrera y Oehmichen [Editoras] [2000]; Besserer [2000]; Olivera [2000]; Oehmichen [2003]; Romer [2003]; Valladares [2008]; Gallegos y Hendon [Editoras] [2011]; Aguirre [2003]; Hernández [2003], López [2012], entre otros.

los varones, sino que en ocasiones el porcentaje de los varones en la escuela, casi duplica el de la presencia de las mujeres, como es el caso de los habitantes de la delegación Tlalpan en donde el 40.5% de varones asisten a la escuela, mientras de las mujeres sólo el 22% asiste a recibir instrucción escolar.

Para la delegación Álvaro Obregón, la diferencia es de casi diez puntos porcentuales, mientras los varones representan el 31.3%, las mujeres alcanzan apenas el 22%. Asimismo, en la delegación Coyoacán la diferencia es similar, ellos alcanzan el 30.7% y ellas el 21.9%. Por otro lado, en el caso de la delegación Iztapalapa si bien la diferencia es mínima, los varones siguen a la cabeza con 26.9% y ellas con 26.4%, situación parecida se presenta en la delegación Venustiano Carranza en donde ellas representan el 24.4% y ellos el 24.7%. para los habitantes de las delegaciones Gustavo A. Madero, Cuauhtémoc y Xochimilco la diferencia entre hombres y mujeres indígenas que asisten a la escuela va de cinco a seis puntos porcentuales, manteniéndose la constante de los jóvenes indígenas varones con mayor asistencia a la escuela como se muestra en la Gráfica 6.

GRÁFICA 6

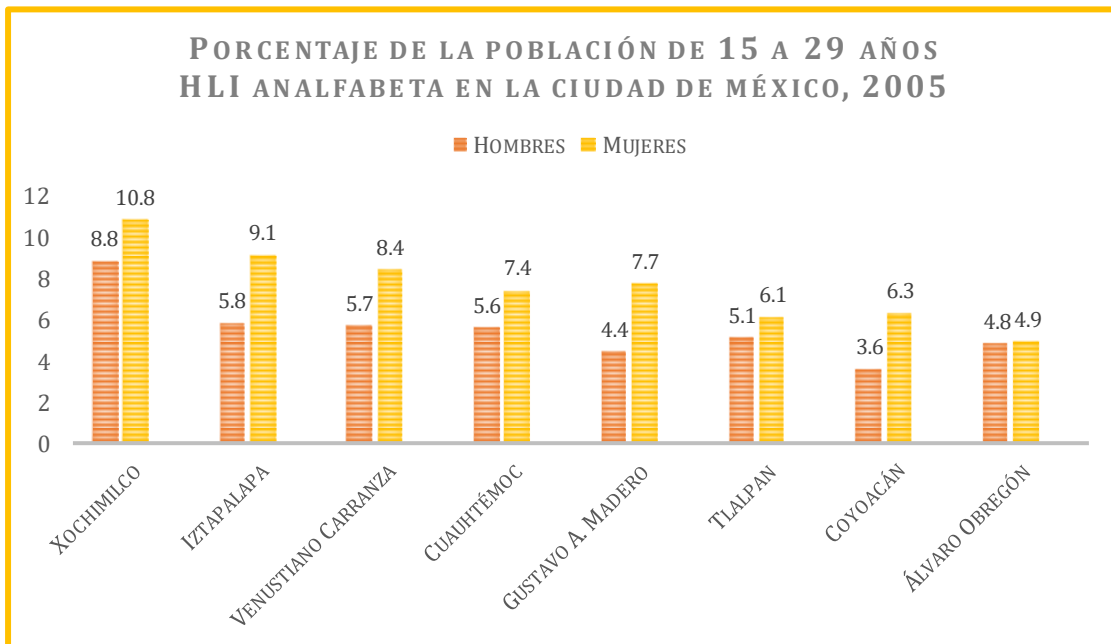


Fuente: Elaboración propia con base en Encuesta 2005, INEGI

Respecto del analfabetismo, la tendencia en la Ciudad de México, sigue siendo la misma, las mujeres son quienes conforman los índices más altos en cuanto a la falta de instrucción escolar en relación con los varones.

La diferencia más significativa se presenta en los jóvenes indígenas residentes en la delegación Iztapalapa, en donde los varones representan el 5.8% y las mujeres alcanzan el 9.1% de población analfabeta en la demarcación. En la delegación Venustiano Carranza ocurre de manera similar que los varones sin instrucción escolar representan el 5.7% y las mujeres llegan hasta el 8.4%. La delegación Xochimilco es la que mayor presencia de analfabetismo alcanza, las mujeres representan el 10.8% y los varones 8.8%. En la delegación Coyoacán, la diferencia entre varones y mujeres alcanza casi los tres puntos porcentuales, ellos con 3.6% y ellas 6.3%. Finalmente, la diferencia es mínima para el caso de los habitantes de la delegación Álvaro Obregón en donde los varones representan el 4.8% y las mujeres el 4.9%, como se muestra en la Gráfica 7.

GRÁFICA 7



Fuente: Elaboración propia con base en Encuesta 2005, INEGI.

De esta manera los jóvenes indígenas que residen en la Ciudad de México tienen que bregar a contra corriente, ya que no sólo comparten los mecanismos de exclusión social con todos los

jóvenes de edades similares, sino que su condición étnica los vuelve aún más vulnerables, ello no implica victimizar a este sector de la población, al contrario, es a partir de su ir y venir cotidiano como ganan espacio y visibilidad no sólo en la Ciudad de México, sino en las distintas urbes de acogida hacia donde migran estos jóvenes. Si bien, pareciera que su presencia silenciosa pasa desapercibida, lo cierto es que es en los espacios de ocio donde van dejando su mayor impronta, creando lugares de apropiación efímera, de negociación permanente, en un “estira y afloja” a partir de sus incursiones en distintos espacios de la ciudad.

Como se ha expuesto en capítulos anteriores, los jóvenes indígenas han dejado su huella en la zona de la Alameda Central y el Rodeo Revillagigedo en específico, tiñendo los espacios con sus estéticas particulares, consumos culturales y formas de socialización que en la mayoría de ocasiones son denostadas por quienes observan desde fuera, las siguientes páginas son un recorrido hacia dentro de estos lugares y a ras de suelo con este sector de la población.

4.5. Un rodeo por la Alameda

*Sentado solo en un banco en la ciudad, con tu mirada recordando el litoral,
tu suerte quiso estar partida, mitad verdad, mitad mentira, como esperanza de los pobres prometida. [...]
En Buenos Aires los zapatos son modernos, pero no lucen como en la plaza de un pueblo,
deja que tu luz chiquitita hable en secreto a la canción, para que te acaricie un poco más el sol
[Canción para Carito. León Gieco y Antonio Tarragó Ros].*

Es domingo y en el Hemiciclo a Juárez hay algunas decenas de personas en un mitin en apoyo a López Obrador, una mujer de edad avanzada habla sobre las virtudes de AMLO y la manera en cómo los miembros de su mismo partido político le hacen malas jugadas. Algunos sentados en el hemiciclo escuchan. Caminando alrededor de la alameda, la esquina que concentra mayor cantidad de puestos ambulantes [Juárez y Ángela Peralta] está más concurrida que otros domingos. La oferta es música, playeras, artesanías, bolsas, plumas, nieves, así como películas, fotografías, dibujos, pinturas, flores artificiales, artesanías de mujeres con trajes indígenas, y un par de puestos de artesanías hippies con sus dueños haciendo trencitas de colores en el cabello a algunos clientes.

Conocí la Alameda por mi pareja, ahorita vengo con él. Lo que me gusta es la vegetación que hay en la Alameda, todos los árboles, también me gustan los puestos de cosas que venden, vengo en un día

de descanso, estoy como dos horas, vengo a ver las cosas que venden en la Alameda, a caminar. [...] Me gusta ver a las parejas, las familias como andan de paseo, y ver los puestos de vestidos. También voy a otros parques, me gustan los parques [Adela, 29 años].

Es importante mencionar que, tanto en las entrevistas como en las encuestas realizadas, las menciones a la vegetación de la Alameda Central fueron constantes, los visitantes oriundos de la Ciudad de México refieren que les gustan los árboles porque les dan una sensación de paz y tranquilidad. Mientras en el caso de los migrantes inmediatamente hacían evocaciones respecto de su lugar de origen.

Aquí en la ciudad hay mucha gente diferente, no me gusta la contaminación, allá en mi pueblo hay estrellas y valles, todo verde y aquí solo ruido y edificios, por eso me gusta la Alameda, por todos sus árboles y el pastito [María, 22 años].

En ese sentido, Carlos Vázquez [2001] en su artículo “Chapultepec: paseos y recreación entre la historia y el mito” enfatiza la nostalgia⁷⁹ de los migrantes por las áreas verdes y menciona que:

El espacio verde de árboles y pasto, delimitado por una pequeña reja de metal es ocupado por amigos (as) o familiares que se sientan o acuestan sobre el césped, como una manifestación de recuerdo y de volver a sentir la tierra por aquellos que, no hace mucho, llegaron de comunidades rurales a esta ciudad [Vázquez, 2001: 401].

En la fuente de Mercurio, se escuchan dos jovencitas de no más de 20 años de edad, entonando canciones rancheras con letras cristianas, en la fuente, las personas sentadas, aguardaban algunas y otras sólo descansaban mientras distraídamente escuchan las canciones. En la llamada “fuente del ligue” [que se encuentra frente al hotel Sheraton] en la calle que da a la Plaza de la Solidaridad hay un grupo musical tocando salsas, cumbias, mientras cientos de personas alrededor bailan o simplemente escuchan y observan a quienes ejecutan sus mejores pasos bajo el rayo del sol.

La Alameda Central funge como nodo para estos jóvenes, ya que en el lugar pueden poner en marcha las redes amicales y esas mismas pueden devenir en redes laborales, formas de compartir no sólo trabajo, sino también residencia, encontrar novio, pareja, esposa, conocer más gente, pasar el rato, configurar espacios de ocio y diversión. Como se abordó en

⁷⁹ La nostalgia por el lugar de origen es un elemento que emerge en distintos momentos y se traduce en distintas prácticas como se abordará en el siguiente capítulo, en el caso de la madre de Román, quien prepara la comida tradicional de su pueblo en la ciudad, justo en las fechas en que se está realizando la fiesta patronal en su comunidad de origen.

el capítulo 3 de esta investigación, no es casual que, dentro del imaginario social, la Alameda se encuentre asociada con jóvenes indígenas urbanos, ya que el lugar ha sido apropiado por este sector de la población de manera permanente desde hace décadas.

El parque se ha vuelto un lugar de certeza cuando se llega a la Ciudad de México, se puede ver como a pesar de la estigmatización del lugar, para los jóvenes indígenas deviene en la configuración de un espacio horizontal al que pueden acudir, cuando hartos de la verticalidad en cuanto a las relaciones laborales y en sus trayectos diarios en las calles mismas necesitan hablar con sus pares. En la Alameda pueden encontrarse con sus iguales y al mismo tiempo van ensayando nuevas formas de comunidad, de construcción de lo juvenil, pueden reforzar y/o negociar las estrategias en cuanto a la etnicidad, basadas en la visibilidad y el ocultamiento, además de compartir y crear modas, específicas formas de vestir, de hablar, así como configurar prácticas y consumos culturales. Las prácticas más socorridas siguen siendo el ligue, además del paseo dominical y la posibilidad de generar, estrechar y/o continuar con redes amicales y redes de paisanos que ahí se tejen, cuestión que se profundizará en la parte final de este capítulo.

Si bien en la Alameda se recrean múltiples actividades e intervenciones en los espacios, existe una clara orientación en términos de utilización del espacio como lugar de ocio y diversión, en este sentido, los jóvenes que asisten a la Alameda, también han creado a partir de su presencia, una serie de espacios “alternos” o extensivos de la Alameda, como pequeños restaurantes y centros de diversión, en los que continúan con las acciones emprendidas como el ligue o la diversión iniciadas en la Alameda.

Particularmente existe un lugar de ocio al que asisten estos jóvenes en grandes cantidades, ahí se reúnen para bailar y beber cerveza, entre otras muchas prácticas, se trata del Rodeo Revillagigedo. Aun cuando los usuarios del parque son distintos, ya que se encuentra una gran variedad en cuanto a edades, procedencia, etnicidad, actividades laborales, entre otros elementos, la presencia de jóvenes indígenas es significativa, lo mismo pueden ser quienes despachan nieves en los puestos, venden *hot dogs* o artesanías, que quienes se encuentran sentados en alguna fuente o quienes asisten puntualmente, cada domingo, a las “tardeadas” del Rodeo Revillagigedo.

4.6. Rodeo Revillagigedo⁸⁰

*La ciudad también ha sido el espacio en que las imágenes prototípicas se han resquebrajado.
La ciudad reúne a personas distintas, intensifica la complejidad de la vida social,
presenta a las personas como extrañas.
Todos estos aspectos de la experiencia urbana -diferencia, complejidad, extrañeza-
permite la resistencia a la dominación.
Esta geografía urbana escarpada y difícil hace una promesa moral particular.
Puede ser un lugar para aquellos que se han aceptado como exiliados del jardín del edén [Sennett, 1994].*

El Rodeo Revillagigedo se convierte en una extensión de la Alameda Central, ya que algunas prácticas como el ligue, el ocio y la diversión en este lugar se ven exacerbadas, aquí es donde confluyen los jóvenes indígenas migrantes en grupos, en parejas o solos.

La etnografía presentada del Rodeo Revillagigedo corresponde al primer periodo de campo, realizado entre 2005 y 2008. La intención es presentar las lógicas del espacio en ese entonces, para, posteriormente, en el siguiente apartado, poder dar cuenta de la transformación que hubo en el lugar. En este primer esbozo, se hablará de algunos hallazgos, ya que justo en ese periodo de campo hubo una suerte de “boom” del lugar, debido a que los medios y los investigadores sociales llegaron a ese espacio para poder comprender lo que ahí sucedía. Lo que más llamaba la atención en ese entonces era la estética de los jóvenes asistentes, así como la cantidad de jóvenes que semana a semana poblaban el lugar, llegando a ser miles quienes se concentraban en el llamado Rodeo Revillagigedo.

En la esquina que forman las calles de Artículo 123 y Revillagigedo se encuentra una vieja construcción de piedra color gris, con una gran entrada flanqueada por dos columnas y en la que cuelga una manta con la fecha del día, el nombre del lugar –Rodeo Revillagigedo– y el grupo que tocará esa tarde.

[...] abierto al público en 2001, en la calle de Revillagigedo #24 esquina con Artículo 123, en una parte de lo que originalmente fue la casa del conde del mismo nombre y que años después –aun cuando se trata de una obra clasificada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia– ya en ruinas era utilizada como bodega. Al tratarse de una construcción de tres pisos y enormes dimensiones, aloja domingo a domingo a miles de jóvenes [no es exageración] que pagan de 100 a 200 pesos de cover y 25 pesos por cerveza que circula a raudales, para bailar de tres de la tarde a nueve de la noche, al ritmo de la música que un potente sonido emite, y también para disfrutar

⁸⁰ Es importante mencionar que las autoras Maritza Urteaga [2007], [2008], Jahel López [2012] y Marcela Meneses [2016] han trabajado en específico el tema de los jóvenes indígenas en este espacio en particular. En sus trabajos encuentro varias similitudes al presentado en este acápite, por lo que las reflexiones propuestas han sido enriquecidas a partir de la revisión de las discusiones de estas autoras.

de la presentación en vivo de bailarinas y grupos muy afamados entre el público asistente, como Los Superlamas, Black Power, Aaron y su Grupo Ilusión, entre otros.¹³ “Nos dimos cuenta de que había mucha gente que era marginada, que en cualquier lado les prohibían la entrada y aquí dejamos entrar a cualquier persona”, señala en entrevista el gerente, Omar Osorio [25 de agosto de 2013] [Meneses, 2016: 59].

La fachada del lugar, poco revela, respecto del universo que se encuentra en su interior. La presencia de decenas de jovencitos fuera del lugar, y el flujo de muchos más de ellos que vienen de la Alameda, van marcando el camino hacia este sitio. Junto a la entrada, se encuentra un camión que pertenece a la compañía que alquila el sonido y ofrece el cuerpo de seguridad a este lugar.

Llegué a la Alameda como a las tres y media, llevo como 20 minutos. Ahorita ya me voy para el Rodeo y me salgo como a las 7. La entrada varía, de acuerdo al grupo que lleven. Si el grupo está bueno, cuesta como 100 pesos y si no, pues como 80 pesos. Ahí venden refrescos, cervezas. Yo no tomo ahí, sí tomo, pero casi ahí no, porque está bien cara la cerveza. Se pone bien. Ponen música sonidera. A mí me gusta música de todo... [Armando, 25 años].

Una vez pagada la entrada [\$80 esta vez], se atraviesa una cortina formada por tiras de plástico, la multitud en el lugar se observa desde la entrada, la casa es en realidad una especie de galerón que alberga a unos dos mil jóvenes quienes, apretados en su interior, beben cerveza, bailan, platican y conviven en el lugar. El escenario está en lo alto, a unos dos metros del piso que se consideraría la planta baja del lugar y en donde se congrega la mayor parte de la concurrencia bailando al son de la música de estilo grupero y quebradita.

El animador del lugar, a quien todos conocen, coloquialmente como El Pelón, no sólo presenta a los grupos que tocarán en el lugar, sino que manda saludos del público, “Dice Carlos que le manda muchos saludos a Martha”, hace una pausa y los gritos y chiflidos no se hacen esperar. Además de este tipo de mensajes entre los asistentes, El Pelón da consejos entre grupo y grupo, los conmina a que no beban demasiado, porque “si beben mucho, ya después no se la pasan bonito muchachos, diviértanse, pero tranquilamente, digan no a las drogas”, mientras algunas jovencitas asienten con la cabeza desde lo alto en una de las terrazas que se encuentran en ese espacio, ellas no bailan, sólo observan al grupo y lo que sucede en el escenario, mientras conversan algo entre ellas, buscan con la mirada hacia la pista de baile y se ríen.

La comunicación es cultura. No nos apercebimos de la cultura que compartimos, no tomamos conciencia de ella sino cuando llegamos a sus límites, cuando confrontamos con la

incomunicación, con la Cultura Otra, con el Otro. La comunicación parece espontánea; nos parece natural el intercambio de mensajes, el acuerdo sobre el sentido, la decodificación fácil de los gestos cotidianos. No advertimos que se articulan sobre una producción social, resultante de una historia de luchas y acuerdos; no reparamos en el tesoro de códigos, el arsenal de palabras, de gestos, de sobreentendidos, presentes incluso, en una conversación trivial. Aun en este caso, la comunicación no reposa sólo en la palabra; requiere el uso simultáneo y coordinado de distintos códigos; códigos referidos al contexto social, al sentido y uso del tiempo, al cuerpo –sus usos, sus gestos–, a la proximidad o lejanía entre los hablantes, a los silencios. Hay una cantidad de saberes simultáneos que ejercitamos, de percepciones conjuntas. Sólo porque somos miembros *competentes* de una cultura podemos comunicarnos, podemos hablar, compartir ritmos de tiempos y silencios, de fatigas e intereses, y lograr en la comunicación cierta eficacia [Margulis, 1997: 13].



Fotografía 35. "Entrada al Rodeo", 2005. Aída Analco Martínez

Parte importante de las lógicas del espacio tienen como nodo la comunicación en distintas formas, desde la comunicación verbal que en este caso se da casi en código, algunas frases, comentarios entrecortados debido al volumen de la música que hace casi imposible llevar a cabo una conversación extensa, por otro lado, la comunicación no verbal traducida en ademanes, gestos, movimientos corporales, así como la estética de la vestimenta, los peinados y los cuerpos que algunas ocasiones recuerdan de manera contundente los espacios en donde

se ha socializado. El ademan de taparse la boca entre las jóvenes, esquivar la mirada del otro, estirar el brazo para crear un poco de espacio entre ellas y sus parejas de baile, el tomarse de las manos mientras bailan entre mujeres, la mirada atenta sobre la multitud que baila, el jugar con el cabello entre los dedos, signos que se contraponen a los códigos masculinos en donde el pararse derechos, las manos en las bolsas, la mirada de soslayo y otras veces francamente directa, el beber cerveza rápidamente, terminársela casi de un solo trago, platicar entre ellos y reírse de a poco, calcular a quién sacar a bailar para evitarse la pena de que les digan que no, negociación in situ con quienes bailan al intentar acercar el cuerpo y después mantener distancia o avanzar un poco más si ya se conoce a la chica o más cerca aún si ya son novios.

El calor del lugar acusa la cantidad de gente que se encuentra ahí reunida, el techo de lámina y toda la instalación dan cuenta de una improvisación para convertir lo que otrora fuera una bodega en centro de diversión, en salón de baile para los jóvenes asistentes. Cientos de chavos de entre 14 y 20 años, mayoritariamente, se encuentran en el lugar, algunos de ellos con estética chola: pantalones tumbados, camisetas blancas de tirantes de algodón, dejan a la vista los tatuajes en los brazos y en el pecho, paliacates en la frente que casi les tapan los ojos, tenis y cabello corto. Otros con pantalones de mezclilla, gorras y playeras. Ellas, de la misma edad, con pantalones acampanados de mezclilla, ombligueras, cabellos largos, cortos, rizados, lacios, pero todos con adornos, pulseras multicolores y arregladas para la ocasión.

Algunos bailan separados, otros muy juntos, cuerpos que siguen el ritmo de la música, se separan, se estrechan y aprietan unos con otros, el contacto es inminente en algunos casos y en otros es notoria la manera en cómo las chicas intentan crear una distancia entre ellas y sus jóvenes parejas de baile.

No se debe bailar con cualquiera, porque bailar así de pareja te compromete, es como aceptar que vas a estar con ellos –qué quiere decir estar con ellos, pregunté- pu’s que si vas a ser su novia, que deseas salir con el muchacho. Si aceptamos bailar con algún familiar, así, que sabes que no te vas a comprometer, pu’s si te gusta el muchacho y te insistió muchas veces, unas cuatro o cinco veces, pu’s aceptas, si no, te puedes meter en problemas. Si quieres puedes tener un novio, pero te comprometes, los muchachos no esperan mucho, si decides hacerte de novia te comprometes, si no es del pueblo, es peligroso, otros muchachos tienen otras costumbres, en el pueblo si te haces de novio, te comprometes [López, 2012: 238].

En otros casos, en donde las chicas acceden a bailar con los jóvenes, las lógicas son distintas. Las risas, los besos, las caricias no esperan, es el lugar indicado, hay una suerte de permisividad que potencia el ligue como práctica habitual, y la indiferencia de los otros ayuda

a recrear espacios para la intimidad en un lugar con cerca de dos mil personas, en donde la iluminación “engaña” al tiempo, ahí dentro siempre es noche, la iluminación proveniente del escenario y luces sólo en algunos espacios, hace que la atmósfera de la nocturnidad sea recreada ahí adentro como una suerte de tiempo sin tiempo.

La noche urbana no es precisamente oscuridad. No es la noche de la naturaleza, sin luz, con estrellas, con sombras, misterios y temores. La noche urbana presenta una ciudad diferente, menos iluminada, acaso ofreciendo por ello mismo mayor privacidad, espacios protegidos de las miradas. [...] La noche aparece a los jóvenes como ilusión liberadora [...]. Se procura el máximo distanciamiento con el tiempo diurno, con el tiempo de todos, de los adultos, el tiempo “reglamentado”; la mayor separación entre el tiempo de trabajo y el tiempo de ocio. Este tiempo distanciado, conquistado a contracorriente de las costumbres y los hábitos, este tiempo especial, parece propicio para la fiesta [Margulis, 1997: 15].

Mi novia se llama Estela, tiene 21 años, ella es de Tehuacán, Puebla. La conocí acá adelante, donde está un salón que se llama Rodeo, ahí voy, se pone chido, me gustaba mucho ir ahí, siempre se pone bien. La entrada cuesta 80 o 90 pesos. Los que pasan por aquí vienen de ahí. Es a partir de las 2 de la tarde y se acaba como hasta las once. A mí me gustaba salir ya de noche, siempre de noche. Ahí conocí a Estela. [...] Ya tiene como 2 años que no voy, lo que llevo con Estela [Juan, 19 años].



Fotografía 36. “La mejor música”, 2005. Aída Analco Martínez

Durante el recorrido observo a un joven de aproximadamente 20 años, pantalón de mezclilla, playera azul y tenis, que en ambas manos, entre sus dedos sostiene pastillas y pequeñas bolsitas de plástico, sustancias enervantes, que hace desaparecer cuando mete las manos a los bolsillos de su pantalón⁸¹.

Respecto a este tema es necesario enfatizar la condición de los jóvenes indígenas ante la ausencia del control y tutelaje de los padres, en la mayoría de los casos, si bien dichas funciones pueden en algunos casos ser desempeñadas por los familiares con los que viven, lo cierto es que estos jóvenes migran con hermanos, primos o amigos de la misma edad, por lo que las reglas se vuelven laxas y existe una mayor permisividad ante el consumo de alcohol y los espacios en donde pasar el tiempo libre.

[...] la asociación del sector joven indígena con ciertas actitudes y comportamientos que para los adultos significan problemas: una queja es la desobediencia, otra es la creciente afición de varios jóvenes al alcohol y recientemente a las drogas, y otra más, su tendencia al agrupamiento en “bandas” juveniles, algunas de ellas dedicadas a delinquir. [...] Todo lo cual pone en peligro, de muchas maneras, la continuidad cultural del grupo [Pérez Ruíz, 2008: 25].

Más allá de poner en riesgo la continuidad cultural del grupo, lo que se pone en riesgo de manera inmediata es a los jóvenes bajo el efecto del alcohol, por lo que existen mecanismos de contención y cuidado entre los grupos que asisten al Rodeo Revillagigedo y a otros espacios de ocio similares para evitar generar conflictos mayores como peleas entre ellos y su implicación con los guardias del lugar e incluso con la policía. Las peleas son una situación que se presentaba con mucha frecuencia, pero con el paso del tiempo fue menguando, sin embargo, se mantiene como una amenaza latente en el lugar.

[...] hay un grupo de migrantes que son conocidos como “la bola 8”, se trata de jóvenes que han vivido en Estados Unidos, utilizan un atuendo cholo y ocupan invariablemente un espacio en este salón, son un grupo muy vigilado por el cuerpo de seguridad del lugar porque inhalan activo y suelen armar trifulcas [López, 2012: 107].

Siguiendo con el recorrido, en la terraza de lado izquierdo también hay espacio para el baile, para el descanso y para la violencia, ya que se desata una bronca entre grupos de jóvenes, que

⁸¹ Las lógicas del Rodeo Revillagigedo se han ido modificando con el pasar de los años, hace casi una década, al espacio podían acceder incluso menores de edad, a quienes tampoco se les restringía el consumo de alcohol, en algunas ocasiones les pedían alguna identificación para comprobar su mayoría de edad, pero las condiciones eran muy laxas. Con el paso del tiempo y las normas establecidas por los gobiernos en turno, las medidas de seguridad, así como la venta y consumo de alcohol y otras sustancias han intentado ser restringidas en el espacio. Los cambios en el lugar se analizan páginas adelante en este mismo capítulo.

empiezan a golpearse, todos ellos de entre 15 y 18 años, algunos alcoholizados y otros bajo los efectos de sustancias tóxicas. El jefe de seguridad del lugar, se apresura a tomar a uno de ellos por el cuello para tranquilizarlo, la figura menuda del joven, bajito y delgado, ayuda a que la “llave” para inmovilizarlo parezca cosa de niños, la llegada de otros jóvenes de entre 20 y 30 años con playeras negras y letras amarillas que rezan “Staff” ayudan a contener la incipiente batalla campal, todos se tranquilizan y el jefe del staff profiere algunas amenazas sobre sacarlos del lugar si no se calman. La tensión aumenta cuando uno de los jóvenes que inició la bronca, se voltea y con un ademán le mienta la madre al jefe del staff, y se da la vuelta, dos jóvenes de playera negra se acercan a él, le aplican una “llave” y se lo llevan escaleras abajo, rumbo a la salida del lugar. Mientras tanto los músicos continúan tocando y enviando saludos desde el escenario...

4.7. Un *Touch* sin Rodeo

Desde el 2005 en adelante, la tendencia es que, dadas las irregularidades de funcionamiento y licencias del Rodeo Revillagigedo, además de las quejas de los vecinos del lugar, de tanto en tanto, el lugar es clausurado por las autoridades de la Delegación Cuauhtémoc, por lo que los jóvenes que habitualmente asisten a ese espacio buscan alguna oferta similar para pasar el tiempo libre los domingos por la tarde. Durante el 2008 el Rodeo fue clausurado nuevamente, por lo que el recorrido de campo siguió los pasos de los chavos en búsqueda de diversión en los espacios aledaños al Rodeo.

La etnografía presentada a continuación, puede parecer un exceso, debido a las situaciones explícitas que en ella se analizan, la inclusión de la misma se debe a que, después de dudar sobre integrarla o no en la presente investigación, se reflexionó sobre los eventos suscitados y cómo el poder mostrarlos aluzca en distintos sentidos respecto de los usos del tiempo libre de los jóvenes que se dan cita en las calles aledañas a la Alameda Central. Asimismo, lo expuesto también abona para la comprensión de una serie de fronteras y límites de significado que se recorren a la llegada a la ciudad. Finalmente, la pregunta que decidió de manera contundente su inclusión en este trabajo fue que si se tratara de otro sector de jóvenes y no de jóvenes mayoritariamente indígenas ¿los sucesos narrados tendrían la misma interpretación? La respuesta inmediata fue no... Es por ello, que la decisión final fue incluir la etnografía del *Touch Men's Club* y poder asomarse a lo que ocurre en ese lugar.

En la esquina de Juárez y López, algunos “tarjeteros” reparten propaganda de distintos lugares y llevan a ligeros empujones a los jóvenes hacia distintos bares. Cuando observo esto, pasa por mi mente, la idea de que el Rodeo esté cerrado y por ello los diferentes bares se disputan la otrora clientela del lugar, aparto esa idea de mi cabeza y me dirijo a comer a una fonda en la calle de López, que ofrece comida casera a buen precio, en donde familias y grupos de jóvenes se reúnen para comer y descansar un rato.

Al salir, voy rumbo al Rodeo, al llegar, las puertas cerradas y la ausencia de la manta que siempre anuncia el grupo del día, me confirma lo temido. El lugar lleva meses cerrado. Una joven que vende dulces en la acera, me comenta que desde lo que pasó con la, tristemente célebre disco *News Divine*⁸² han cerrado el Rodeo, primero dijeron que lo iban a remodelar, pero de eso ya tiene algunos meses. Algunos jóvenes que también llegan al lugar, se quedan decepcionados al verlo cerrado, una joven exclama: ¡Ah no, ahora que lo abran!, mientras el chico que la acompaña, sólo menciona: ¡Chin, ya no vi a mi amigo el Pelón!

Mi desazón y angustia crecen, sentada en la banqueta pienso en ir a los otros bares donde ahora acuden los jóvenes asiduos a la Alameda. Entro sólo para ver, en dos lugares: el Sótano y el Zeus, que se encuentran en la misma calle de Revillagigedo. La disposición de ambos lugares es muy similar, luces de neón, oscuridad, mesas y una pista de baile con la presencia de decenas de jóvenes abrazados bailando con cierto desgano. Los lugares son muy pequeños comparados con la capacidad del Rodeo, las luces bajas y el neón hacen que las ropas blancas adquieran un tono violeta, crean una atmósfera distinta a la que se vivía en el Rodeo, donde todo pasaba con más luz, música en vivo, y cientos, casi miles de jóvenes bailando a todo lo que da, mientras el Pelón los animaba por el micrófono...

⁸² El 20 de junio del 2008, en la discoteca *News Divine* ubicada en la avenida Eduardo Molina en la colonia Nueva Atzacolco de la delegación Gustavo A. Madero, 12 jóvenes perdieron la vida y 16 más resultaron heridos, debido a un incendio y la estampida que ello provocó, mientras que las puertas de salida de emergencia se encontraban bloqueadas [las versiones sobre cómo ocurrió son distintas y a nueve años de lo sucedido no se han esclarecido los hechos]. Ante lo ocurrido, las autoridades delegacionales y locales decidieron supervisar y establecer normas más estrictas para todos los espacios de baile de la ciudad, por lo que, en ese año, cientos de lugares fueron clausurados por no cubrir las normas requeridas. Pasado el tiempo y el escándalo mediático los lugares fueron reabiertos ante la complicidad de los dueños de los negocios y las autoridades en turno.



Fotografía 37. "Touch Men's Club", 2008. Aída Analco Martínez



Fotografía 38. "Men esperando", 2008. Aída Analco Martínez

Camino sobre Avenida Juárez y sigo los pasos de decenas de jóvenes que se dirigen hacia la calle de Luis Moya y entran a un lugar llamado *Touch Men's Club*. En la parte de afuera del lugar, decenas de jóvenes sentados en la banqueta, parados, algunos platican y otros esperan a amigas y amigos con quienes entrar al lugar. La puerta del lugar adornada con globos azules y blancos funcionan como recordatorio metonímico que el lugar está orientado al público masculino, como su nombre en inglés lo refiere. Esto parece pasar desapercibido para el grupo de jovencitas que esperan afuera del lugar.

Decido quedarme en ese lugar, pero al pedir permiso para poder tomar fotos, me dicen que son órdenes del dueño, el no dejar pasar cámaras, y que los meseros tienen instrucciones de no dejar tomar fotos. Quise dejar las cosas en el guardarropa del lugar, pero me previenen que no es seguro, porque a veces se equivocan de ficha y corría el riesgo de que alguien más pudiera llevarse mis cosas. Me sugieren que regrese otro día que no lleve mi cámara porque no es seguro, en lugar de desistir, decido dejar las cosas en la paquetería de la librería Gandhi que se encuentra frente a Bellas Artes, y regreso al lugar.

A la entrada del lugar, todos los asistentes deben dar una “cooperación” para seguridad, porque de ahí sacan su sueldo, dicen. Les doy diez pesos y paso al guardarropa, donde además cobran la entrada, pago 30 pesos y me ponen un sello en el brazo para poder entrar y salir sin tener que pagar otra vez.

Bajo y observo el lugar durante un par de minutos y decido sentarme en una mesa, para ese momento, ya casi no hay mesas vacías, en el tiempo en que fui a dejar las cosas parece que llegaron muchos más jóvenes. Las cervezas y las aguas cuestan 22 pesos, las cubetas con seis cervezas 110 pesos. Pido una botella de agua y me instalo en una mesa. A los lados los meseros se cuasi peleaban por las sillas y las cambiaban de mesa en mesa, de acuerdo a las necesidades de los grupos de chavas y chavos que seguían llegando al lugar.

A mi izquierda, llegan dos jóvenes, me acerco y comienzo a platicar con ellos, Santos tiene 17 años, bueno, 18, porque “si no, no hubiera podido entrar al lugar”, Lorenzo tiene 20 años, ambos trabajan en un Autolavado por Lindavista. Santos viene de un pueblo que se encuentra en las colindancias de Veracruz y Puebla, Lorenzo dice que viene de Córdoba, está casado con una mujer de 25 años y tiene una hija de 7 meses, Jennifer, y me enseña la foto de

su hija en el teléfono. Santos y Lorenzo tienen como tres años viviendo en la ciudad y residen por Cuauhtémoc, al norte, “muy al norte de la Ciudad de México”. Lorenzo destapa las cervezas con la boca, primero sin que nadie se dé cuenta, ya cuando le digo que tiene dientes muy fuertes, sonrío y lo hace más abiertamente.



Fotografía 39. “Buscando cambio”, 2008. Aída Analco Martínez

En la pista aparece un animador quien anuncia el show de “Eder”, un stripper, para las “mujercitas”. Eder sale vestido con una playera sin mangas, gafas oscuras, pantalón negro de piel y botas. Los gritos no se hacen esperar. Lorenzo y Santos me dicen que hasta me puedo subir a la mesa, “puedes subirte, nadie dice nada, ya en la fiesta todos se suben a las mesas, además eso lo hacen muchos para poder ver el show”, pero decido acercarme a la pista para observar mejor.

La noche constituye el territorio de los jóvenes, una isla juvenil en la ciudad dormida, un territorio que han ido ocupando, en el cual han avanzado, y una de cuyas claves es esta hegemonía generacional, favorecida por la sugestión de la ciudad nocturna, en la que están ausentes los otros, los que tienen el poder, que duermen. Sobre este adormecimiento se erige un imaginario liberador y el comienzo de la irrealidad que requiere la fiesta. Porque, aunque mercantilizadas y nada espontáneas, todas las propuestas para el consumo nocturno llevan consigo el modelo de fiesta. El clima festivo, el imaginario de la fiesta, necesita de un tiempo y un espacio propios, en ruptura con el tiempo y el espacio habitual. La fiesta, la irrealidad, el distanciamiento de lo cotidiano, se incrementan con recursos y artificios en el interior de los locales: decoración, iluminación, centelleo de luces, intensidad de la música [Margulis, 1997: 16].

En el lugar, la ilusión de la nocturnidad, como en el caso del Rodeo Revillegigedo, se hace presente, además del nivel de música “de fondo” hace que la atención se centre invariablemente en la pista, la voz del animador es lo único que alcanza a escucharse en todo el lugar. Mientras los jóvenes no pierden detalle de lo que ahí ocurre y apuran las cervezas una tras otra como si no hubiera más tiempo que el hoy. Es domingo, día de descanso, “ya en la fiesta” las reglas se recorren, se rompen, se reinventan, “nadie dice nada” y eso aparece como garantía de diversión.

El animador dice que antes del show de Eder va a haber un concurso, y solicita que pasen chavas que le vayan al América y a las Chivas, pasan tres jovencitas, les dice que el premio es una cubeta de cervezas, y para ganarla tienen que quitarse la blusa. Dos chavas se quitan la blusa, sin pensarlo demasiado, los gritos y chiflidos no se hacen esperar, después el animador dice que se quiten el pantalón, una de las chicas decide ponerse la blusa y baja del escenario ante los abucheos del público. La otra joven permanece ahí, mientras llaman a otra joven que le vaya a las Chivas y que no haga quedar mal a su equipo, sube otra chica, gordita, bajita, quien se quita la blusa con la “ayuda” de Eder. El animador, otra vez las convoca a quitarse el pantalón, la joven gordita también desiste y se baja del escenario, mientras la primera joven sigue sin blusa y empieza a bailar y a despojarse del pantalón, con la ayuda de Eder. El animador grita, “ahora que se quite el brassiere”, ella continúa bailando y se baja el

tirante derecho del sostén mostrando rápidamente un seno que vuelve a cubrir de inmediato. Los gritos no cesan, algunas jovencitas se ríen, otras se tapan la cara, mientras los varones no pierden detalle de lo que ocurre en la pista. La joven se acerca a Eder, ella bajita, delgada, parece diminuta junto al stripper, él le desabrocha el sostén, ella permanece unos segundos pegada a él, pero después se da media vuelta, mientras el animador pregunta gritando ¿quieren que se encuere?, todos gritan ¡Sí!, aunque al lado mío un par de chavos dicen ¡No! Con cierto tono de angustia sin desviar la mirada del escenario. La joven continúa bailando y otra vez, con la ayuda de Eder se despoja de la tanga que porta, para quedar completamente desnuda. Los gritos arrecian y aparecen decenas de teléfonos para tomarle fotos a la chica. Ella baila un poco más, en algún momento se tapa con las manos, para luego descubrirse y continuar bailando. Algunas chicas exclaman “qué vergüenza, cómo se desnuda”, otras sólo la miran visiblemente sorprendidas. Los jóvenes subidos en mesas y sillas abren los ojos desmesuradamente, otros beben cerveza y hacen bromas, todos están profundamente atentos a lo que sucede en la pista. El menudo y estético cuerpo de la chica exhibido totalmente genera distintas reacciones entre los chavos asistentes, se siente un clímax generalizado, es como si el tiempo se detuviera unos segundos.

[...] la fiesta comercial, la promesa de fiesta que se vende a los jóvenes, es la fiesta organizada, controlada por otros. Es simulacro de fiesta, en el que deliberadamente se instalan ingredientes de transgresión de lo cotidiano: la luz, el espacio, el tiempo, la música cuyo volumen la transforma en algo casi corpóreo. La música, que Borges describía como “la más perfecta de las formas del tiempo”, se convierte, por mediación de la violencia ejercida al elevar desmesuradamente su volumen, en un ingrediente más del espacio, en un cuerpo casi sólido. Es simulacro de fiesta y es relativa la liberación; los poderes están presentes de modo notorio y opresivo. Los jóvenes no ofician su propia fiesta, no crean sus reglas, no regulan su espacio; son actores en un teatro ajeno, consumidores dentro de un género que les ofrece alguna posibilidad de elección, pero siempre aceptando reglas que no han creado, rígidas formas de exclusión o admisión, códigos a los que hay que someterse, adaptarse, mimetizarse, para ser elegible, “tener éxito”, ser miembro [Margulis, 1997: 16-17].

En este caso, el éxito tiene sabor a fracaso, la chica que se ha desnudado en la pista, recibe los aplausos y los chiflidos de quienes se encuentran ahí. Queda la sensación generalizada de que algo anda mal, de que algunos límites se recorrieron más allá de lo querido, pero no hay tiempo para pensar, la vorágine del “show” sigue su curso. El animador la declara ganadora y la chica comienza a vestirse, cuando el animador le dice que vaya por su premio, una cubeta de cervezas, la chava vuelve a quitarse el sostén y pasa al centro de la pista completamente desnuda, gritos, aplausos, ella se viste y el show de Eder comienza.

En el ambiente se percibe tensión, la euforia ha cedido el paso a la sorpresa y una suerte de incomodidad generalizada que se muestra entre las miradas de los asistentes, algunos evitan verse de frente con el otro contiguo, las chicas son las más sorprendidas, “yo no sabía que aquí era así” dice una joven a otra en tono de disculpa y reproche, su compañera le contesta “yo tampoco”, ambas beben de los refrescos que tienen en la mesa, miran a los de su alrededor, y terminando dirigiendo la mirada al escenario otra vez.

Las chicas se arremolinan junto a la pista, se acercan dos o tres chicas más con quienes Eder baila, una de ellas le ayuda a quitarse el pantalón, queda en tanga, baila con algunas más, mientras el animador le grita por el micrófono, “acomódala en el piso”, Eder hace caso, coloca a una chica en el piso y hace movimientos que sugieren una relación sexual, los gritos se vuelven cada vez más fuertes, mientras él carga a la joven con gran facilidad. La talla diminuta de las chicas frente al tamaño del stripper, le da un toque involuntariamente cómico a la escena. El show termina, Eder se despide y la música comienza nuevamente, mientras algunas parejas comienzan a bailar.

Regreso a la mesa, bastante sorprendida por lo ocurrido y pregunto a Lorenzo y Santos qué opinan, “¡estuvo muy bien!”, contestan al unísono. Les pregunto si eso ocurre otras veces, me dicen que sí, que “esa chava siempre hace lo mismo”, mientras observo a un par de chicas en la mesa contigua que se encuentran visiblemente incómodas y voltean a ver a Lorenzo cuando dice eso. Me acerco para platicar con ellas, pero no contestan mi saludo, les pregunto que qué opinan de lo que vieron y sólo mueven la cabeza diciendo no y entre asustadas y sorprendidas desvían la mirada hacia la pista.

El grupo musical Paso 20 toca salsas y cumbias, la pista se encuentra atestada, casi no se puede bailar, el calor de los cuerpos, el olor a sudor y la mezcla de alientos, perfumes y alcohol inundan el lugar. Algunas parejas muestran sus mejores pasos en el reducido espacio que hay para hacerlo, otros se besan y abrazan y algunas chicas más bien lidian con sus jóvenes parejas que a esas alturas ya sufren los efectos del alcohol.

Las ofertas para la diversión nocturna están ya constituidas al ingresar [...] en la búsqueda de compañía, diversión, amor pertenencia. Las modalidades vigentes en la cultura urbana actual imponen la noche, la nocturnidad como tiempo para los encuentros, para los contactos con iguales, para el logro de amistades, las promesas de romance, de sexo, de fiesta. Aunque la acción colectiva interactúa con la oferta comercializada y va influyendo y cambiando las modalidades de

los servicios culturales ofrecidos. Existe la necesidad, la urgencia en los jóvenes por encontrar el espacio propicio para integrarse y diferenciarse, construir –aunque sea en el marco frívolo, fluctuante y transitorio de la noche– señales de identidad. En este momento, las posibilidades abiertas, los caminos, pasan mayoritariamente por la noche y por las alternativas que en ella se ofrecen [Margulis, 1997: 17].

Las alternativas en cuanto a diversión en las calles aledañas a la Alameda Central se polarizan. La oferta de la “alta cultura” expresada en el Palacio de Bellas Artes y los museos aledaños no son la primera opción para los jóvenes indígenas, por lo que la serie de bares, salones de baile y clubes para varones son la alternativa para divertirse y pasar el rato, además existe la certeza de poder encontrarse con un “otro” similar, la posibilidad de conocer a alguien, intervenir los espacios, crear rutas de diversión y algunas sorpresas más que les depara la ciudad.

Lorenzo habla con una chica a quien Santos conoció la semana pasada y haciéndose pasar por él, le dice que se encuentren afuera del lugar. Salimos al mismo tiempo, me despido de Santos y de Lorenzo, quien para esos momentos ya platica con la chica en cuestión.

Son casi las ocho de la noche, al recordar el horario de la librería, corro por mis cosas a la sección de paquetería. Encuentro abierto por unos minutos, recojo mi mochila sana y salva y me enfilo rumbo al metro Hidalgo, la noche ha caído y los puestos en la Alameda me aluzan en la oscuridad.

4.8. La transformación del Rodeo una década después

Diez años después de las primeras incursiones en el espacio de investigación, se pueden percibir una serie de cambios en el espacio, en los sujetos y las relaciones que guardan unos y otros. Sin duda, el cambio más drástico se dio después de la remodelación de la Alameda Central. Como bien se ha apuntado en capítulos anteriores, parte de la intención de estas mejoras, era el “rescate” del espacio, y como bien apunta Delgadillo [2011] algo puede ser rescatado cuando está en peligro, aquí habría que enfatizar con qué significados y sujetos se puede llenar de sentido la palabra “peligro” de acuerdo a los imaginarios de qué sectores de la población.

Es importante mencionar que en la actualidad el peligro somos todos, o, mejor dicho, siempre encarnaremos un peligro para el “otro” y el “otro” siempre será un peligro latente a punto de la explosión. En este caso, hay una serie de discursos en los que los jóvenes migrantes, indígenas y pobres representan un inminente peligro social, una bomba de tiempo que de a poco estallará en la cara de la sociedad moderna de la ciudad. Dicho estallido sacudirá las conciencias más que otra cosa, recordará de manera cruel y explícita que la modernidad prometió muchas cosas a los seres del siglo XXI y ninguna de esas promesas ha sido cumplida a cabalidad. Los jóvenes indígenas en la ciudad recuerdan a su paso la jerarquización social promovida en exceso por la lógica capitalista y quizás incomoden ante la misma noción de humanidad, aquella que desde la Francia del Siglo XVIII prometió a todos ser ciudadanos reconocidos y con derechos, al grito de “Igualdad, fraternidad y libertad”, nada más alejado de la realidad que viven día a día estos jóvenes en las calles de la ciudad.



Fotografía 40. “Bailando en el Rodeo”, 2005. Aída Analco Martínez

Lo cierto es que después de la remodelación de la Alameda Central, las calles aledañas se volvieron menos transitadas, la hiperbolización de la puesta en escena de la identidad de

estos jóvenes indígenas se recorrió a lugares lóbregos y escondidos, literalmente en el espacio se recorrieron hacia la zona de la Merced y la avenida Anillo de Circunvalación, en donde existen distintos lugares para el uso del tiempo libre de los otrora asiduos al Rodeo Revillagigedo.

Las técnicas de limpieza de áreas y depuración de la gente que habitualmente se apropiaba de la Alameda Central y su zona circunvecina funcionaron, hoy cuando se asiste al Rodeo la dinámica ha cambiado, a la entrada del lugar se siguen viendo jóvenes pero ahora la población mestiza es mayor, los indígenas aparecen tímidamente y se reúnen para entrar al lugar, pero aquel desfile de estéticas grandilocuentes ha dado paso a estéticas más domesticadas, más parecidas a imitaciones de cantantes de música pop ofertadas por el duopolio Televisa y TV Azteca, la combinación de estilos de donde se habría inspirado el fotógrafo Federico Gama [2008] para nombrarlos como “Mazahuacholoskatopunks” parece haberse quedado en las instantáneas del artista o a la sombra en algún lugar cerca de la zona de la Merced.



Fotografía 41. “Rodeo diez años después”, 2016. Aída Analco Martínez

Ahora el lugar es más luminoso, las muchedumbres que llegaban una década atrás se han marchado a otros espacios de la ciudad, ahora el lugar está a media capacidad, la luminosidad del lugar alcanzó a los cuerpos de los jóvenes asistentes, si bien, la “morenitud” sigue siendo una constante, lo cierto es que ya no se encuentran los rostros curtidos por el sol casi hasta la negritud, los brazos llenos de tatuajes y los peinados escandalosos que antes eran el sello del espacio. En su lugar, chicas y chicos de entre 18 y 22 años arreglados sin tanta espectacularidad pero con igual esmero, desfilan hasta la pista de baile, los peinados de ellas más sobrios, menos brillantes, sin tanta gomina y pocos adornos, lo lacio es lo más “inn”, los enormes flecos a prueba de agua y viento se han escurrido por los hombros de las jovencitas que ahora llevan *jeans* ajustados, sin estoperoles, parches y cadenas brillantes, como antaño, ahora sólo unos *jeans* con algún adorno brillante pero muy discreto en comparación con las modas anteriores del lugar, las chicas con blusas pegadas al cuerpo, acusando las formas corporales de quienes las portan.



Fotografía 42. “La banda”, 2005. Aída Analco Martínez

Respecto de la facha de los varones también se pueden percibir cambios en la estética de la vestimenta, anteriormente asistían grupos de jóvenes que vestían con tendencias más cholas y

quienes domingo tras domingo provocaban algunos altercados, ya que se daban citas bandas en conflicto que al calor del alcohol y algunas sustancias ingeridas comenzaban a pelear con los de la otra banda, haciendo que la seguridad del lugar sometiera a todos por igual y los sacaran del recinto para que ahí afuera continuaran con la pelea o se marcharan por distintos rumbos ante la insistencia de aquellos que no estaban tan alcoholizados y trataban de evitar también problemas con la policía cerca del lugar.

En la plática sostenida en el 2016 con el jefe de seguridad del lugar, mencionó que el Rodeo ha cambiado mucho, “ahora hay más seguridad, incluso tenemos un médico por si hay alguna emergencia”. A la pregunta de cómo cree que cambió la gente que asiste, contesta: “la verdad el lugar ahora es más *nice*, ya no hay tantos indígenas como antes, ahora viene de todo, los que venían antes, sé que se fueron a unos antros que hay en Avenida Circunvalación, cerca de la Merced, ahora nuestro público es otro definitivamente”.

Tener otro público y que el lugar sea más “*nice*” refleja un deseo, una condición aspiracional que dialoga con la distinción bourdieana en donde se jerarquiza a los sujetos. El lugar sigue siendo apropiado por clases populares pero la notoria diferencia en cuanto a vestimenta de los asistentes evidencia los mecanismos de exclusión en términos simbólicos, no sólo entre distintos sectores de la población, sino hacia dentro de los mismos grupos, en donde el color de la piel, la vestimenta, el comportamiento siguen siendo factores expresivos, señales, signos manifiestos que llevan a emplazar a los sujetos dentro del mapa simbólico construido a partir del imaginario social.

En la cultura de la noche hay elecciones, pero también restricciones: según la condición social se puede o no acceder a ciertos lugares. Se es elegido para ingresar o para ser excluido. Se puede elegir, pero dentro de una cierta gama. La cultura de la noche es etnocéntrica, clasista y, hasta podríamos decir, racista. Los jóvenes toman rápidamente conciencia de la restricción de sus posibilidades, de los mapas de la exclusión. La exclusión es el reverso de la distinción, indica qué elementos simbólicos están en juego. La exclusión se convierte en mercancía y constituye un elemento central en la constitución del valor de cambio de muchos locales de la noche. Se puede elegir dentro de una cierta gama, condicionada por el sector social al que se pertenece, por los *habitus* de clase, por el cuerpo y la condición étnica. Influyen los modales, la vestimenta, el peinado, la edad, la “onda” [Margulis: 1997: 18].

En este sentido, es importante dar cuenta de cómo el proceso de gentrificación realizado en la zona, como se ha abordado en los capítulos anteriores, tuvo incidencia directa en el caso del Rodeo Revillagigedo, el desplazamiento de la población asidua a la zona llegó hasta las puertas

del salón de baile, generando la salida de jóvenes indígenas con estéticas espectaculares y potenciando la llegada de otra generación de jóvenes con estéticas más homogeneizadas.

El lugar donde se llevó a cabo la plática con el jefe de seguridad, es la parte superior del salón de baile, hoy muy iluminada, con sillas y mesas de plástico vacías, mientras los chicos ahora se encuentran concentrados en la pista y en las terrazas del lugar. Es inevitable recordar que, en ese mismo espacio, una década atrás se podía ver a los chavos con estéticas cholos e incluso menores de edad en una atmósfera oscura, ruidosa, llena de jóvenes, y en las esquinas apostados los grupos de chavos con paliacates en la cabeza, rosarios y escapularios por fuera de las playeras y camisas. Ahora, esa población se ha recorrido para dar paso a jóvenes con estéticas orientadas hacia otros horizontes en donde la ropa deportiva, gorras, tenis, perforaciones y extensiones en los lóbulos auriculares es lo que resulta más homogéneo en cuanto a moda masculina.

Dentro de cada género de la cultura de la noche existen códigos sutiles para reconocer y apreciar la afiliación a los diferentes matices. Para ser aceptado es frecuente que un joven deba hacer un esfuerzo de adaptación en su apariencia, su lenguaje, su vestimenta, sus modales. La cultura de la noche genera un efecto de aculturación, hay un proceso de socialización que se inicia antes del ingreso y al que los jóvenes se avienen para ser aceptados, para pertenecer, no ser excluidos, para ser legítimos. Cada uno de los locales de la noche tienen sus normas implícitas o explícitas, a las que hay que avenirse; a esto se suman los controles intragrupo, los códigos sutiles que regulan la pertenencia a las diferentes tribus, establecen las condiciones para pertenecer y detectan las transgresiones [Margulis, 1997: 18].

La transformación de los jóvenes que asisten al Rodeo muestra el recorrido que han hecho estos jóvenes a partir de su llegada a la ciudad, se puede pensar en dos vertientes para el análisis. La primera es ver los cambios hacia dentro de los jóvenes indígenas urbanos y cómo su estancia en la ciudad va “homogeneizando” las estéticas hacia dentro de los grupos que conforman. La segunda mirada implica, necesariamente, pensar en dos cohortes generacionales distintas y cómo aquellos que habitaban el Rodeo hace más de una década ahora han transformado su manera de vestir y/o se han recorrido a otros espacios, pensando en cómo ahora estarán cerca de la tercera década de vida, por lo que sus intereses pueden haber cambiado y sus compromisos también. La nueva generación de jóvenes que ahora asiste al Rodeo ya no presentan las estéticas de sus antepasados inmediatos en el lugar. Hay que pensar en cómo la mediatización de la estética y oferta cultural a través de las industrias culturales ha hecho su labor y ahora existe entre estos jóvenes indígenas urbanos un deseo más inmediato de fundirse con las lógicas urbanas, una exposición mayor a los estereotipos de

las cadenas de medios hegemónicos en el país, así como una penetración mayor de sus contenidos en espacios urbanos y rurales fungiendo como referentes en la construcción de la identidad basada en el consumo cultural y la puesta en escena de lo juvenil y lo urbano.



Fotografía 43. “La otra banda”, 2016. Aída Analco Martínez

En cuanto a las matrices de sentido puestas en marcha en el Rodeo Revillagigedo, si bien el mundo vaquero, asociado al mundo rural, sigue siendo parte de la atmósfera que se intenta recrear en el lugar, ahora se combina con otras atmósferas y referentes, lo vaquero del Rodeo ya no se ve como antes, la preocupación por parecerlo, haciendo énfasis en los sombreros, los pantalones de mezclilla, los cinturones piteados, las botas enfilaron sus pasos a otro lugar. Ahora es una moda que dialoga más con lo urbano, lo casual y deportivo, las chavas y chavos asistentes ya no dialogan con el campo, con lo rural. El lugar de origen pasó de la nostalgia por el pueblo recreada en el Rodeo, a ser ahora construido además como un salón de baile con ganas de ser un “antro” moderno, discoteca enclavada en el centro de la ciudad a unos pasos de la Alameda. Por lo que ahora el lugar es un híbrido entre salón de baile, disco y antro.

Es posible que estas zonas requieran el despliegue de gestos que no formarían parte de las características identitarias sino que son fundamentalmente actos de aproximación. Por lo tanto,

los gestos tendrán un estatus igualmente híbrido, y describirán una identidad intermediaria que se ofrece como punto de encuentro [Stavrídes, 2016: 24].

La hibridez del lugar es un correlato de la puesta en escena de la estética de los jóvenes en el lugar, lo deportivo junto a lo moderno, lo casual junto a lo urbano, las playeras con Vírgenes de Guadalupe, San Judas Tadeo dieron paso a las playeras estilo polo con las marcas *Aeropostale*, *Nike*, *Adidas*, equipos de fútbol mexicano, entre otras, cuya factura de imitación termina por descubrir a sus portadores, pero de manera eficaz los funde en una afinidad uniforme que sienta las bases para poder socializar con un otro similar.

El discurso mismo del animador del Rodeo, el Pelón, cambió y pasó de las recomendaciones a no drogarse, no beber, la no violencia a los saludos coquetos de un chavo para una chava, la figura de padrino de alcohólicos anónimos devino en un animador de televisión dialogando no en lo doméstico, sino ante las cámaras y micrófonos de una suerte de cámara escondida o *reality show*. En las pantallas donde antes se proyectaban videos de caballos, campo, zonas verdes que recuerdan lo rural, ahora es la imagen de las bailarinas que acompañan al grupo, la imagen del Pelón repetida en los distintos monitores y a veces las imágenes de los mismos jóvenes bailando, reflejo de sí mismos que entre pena y sorpresa les devuelve en espejo la estética que construyen para ellos, entre ellos y por ellos.

Antes le hablaban a su pueblo, ahora hablan con y desde la ciudad, en términos de referentes es un salto en el tiempo en el que podían emular a los cantantes de las bandas sinaloenses, y en el fondo dialogar con Pedro Infante, Antonio Aguilar, Vicente Fernández⁸³ y una década después el referente es algún cantante de moda de reggaetón, pop o algún otro género musical publicitado por los medios de comunicación masiva.

El consumo de alcohol también menguó en el lugar, si bien existen jóvenes que pueden salir alcoholizados, la tendencia ahora es el consumo como llamados “bebedores sociales”, y la otrora ingesta de cerveza tras cerveza en un corto lapso que hacía estragos en los jóvenes asistentes, ahora casi ha desaparecido. Sigue habiendo jóvenes recién llegados tímidos que no hablan, ni bailan, sólo observan, mientras algunas chavas toman la pista por asalto, bailan,

⁸³ Como se verá páginas adelante, las películas de estos actores siguen estando dentro del gusto de los jóvenes entrevistados y forman parte de su consumo cultural actual. Es importante enfatizar que cuando se habla de música de banda, existe el referente casi obligado a la cultura del narco o la llamada narco cultura, en el caso de los jóvenes entrevistados, este referente no apareció, hacían una suerte de elipsis para pasar de las bandas sinaloenses y de pasito duranguense, de lo vaquero a las figuras clásicas del “ranchero” del cine mexicano.



Fotografía 44. "Vaquero", 2008. Aída Analco Martínez

gritan, ríen, se arreglan el cabello y sacan sus mejores pasos. Es como viajar en el tiempo y de manera acelerada aquellos jóvenes del 2005 se han recorrido a otro lugar, y hoy más diez años después, en 2018 una generación distinta, los jóvenes se presentan con más fuerza, más urbanizados, menos tímidos, más globalizados, menos locales, más urbanos, más modernos, menos indígenas [pensando en la noción tradicional].

La configuración de la etnicidad urbana se vuelve más radical en la estética, sin medias tintas, más moderna, más fragmentada, hiperbolizada ahora también, pero a partir de la noción de inclusión en la ciudad, ensayando las lógicas y códigos urbanos, una construcción menos “escandalosa” de la facha. En los jóvenes del 2005, la facha era más hiperbolizada, con una urgencia mayor de dar cuenta de que se apropian de los códigos urbanos, de ahí la mezcla de estilos y elementos asociados a la vida en la ciudad. Ahora, parte de la puesta en escena requiere el “naturalizar” la apropiación de los códigos y construir fachas más homogéneas, muy elaboradas, pero más matizadas. Hoy, los vaqueros del Rodeo han migrado a otro lugar en la ciudad...

4.9. Reflexión capitular. Espacios de ocio y la hiperbolización de la estética

Los usos del tiempo libre para estos jóvenes se vuelven espacios importantes para poder emplazarse simbólicamente, construir una puesta en escena de la identidad [Goffman, 1997], vincularse con jóvenes con gustos similares, consumir bienes simbólicos [García Canclini, 1995] que los vuelven pertenecientes a grupos específicos, recrear una “facha” específica en donde el cuerpo es hiperbolizado a partir de las múltiples estéticas, disfrutar del momento a partir de instaurar una dimensión lúdica, festiva que en ocasiones dialoga con las lógicas de uso de tiempo libre con sus comunidades de origen, como el paseo dominical, la fiesta patronal, el baile en la cancha del pueblo en una suerte de reedición conjugada bajo las condiciones de la vida urbana y los patrones de significación de la Ciudad de México.

A partir del breve esbozo realizado, se puede hacer un análisis de las múltiples formas en cómo los jóvenes indígenas hacen uso y les otorgan sentido a los espacios de ocio presentados. Existen dos grandes dimensiones construidas a partir del uso del espacio: *instrumental* y *simbólica* [Vergara, 2013]. La dimensión instrumental es aquella en donde el

espacio adquiere una función de carácter utilitario y la relación con el cuerpo es, a partir de los sentidos y la percepción física.

[...] nos permite ubicar las posiciones alto/bajo, derecha/izquierda, delante/detrás, horizontal/vertical, adentro/afuera. Estas oposiciones que en este *nivel* son físico-corporales, pueden remitirse a una cosmogonía en un contexto ritual o emerger a ese carácter cuando uno siente temor o se halla en un espacio ambiguo. El gesto *ritual* es su realización connotada. Su escenario “natural” está en la escala micro de lo cotidiano, es decir en los *lugares* [Vergara, 2013: 20].

Este uso instrumental puede ir desde el tránsito por la ciudad, viajar en el metro y no tropezar con los demás, hasta poder sentarse en una banca, tomar un helado, bailar, escuchar música, es la manera en cómo hacemos conciencia del cuerpo y su ubicación espacio-temporal.

La dimensión simbólica emerge cuando el sujeto se emplaza en términos significativos, forma parte de un “nosotros” a distintas escalas y puede instaurar en el espacio intervenciones de carácter simbólico que dotan de sentido las prácticas y generan un lugar para cada sujeto.

Aquí opera nuestra relación *simbólica, expresiva y emotiva* con el espacio. En las sociedades llamadas primitivas esta cosmovisión sustenta –como un continente, pero más aún como un sistema generador– el sentido mismo del ser, del territorio, del espacio y del tiempo: como información, marco gnoseológico y sentimiento adherido a la identidad, que puede simbolizar imaginariamente el origen y el proyecto desde donde se vive e imagina su *comunidad* [Vergara, 2013: 21].

Es entonces que el espacio adquiere distintos significados y pueden crearse ambientes lúdicos, cercanos al ritual, también está delimitado a partir de los vínculos sociales, como es el caso del Rodeo Revillagigedo, en donde el baile, el alcohol, el *lique*, crean una atmósfera festiva en donde hay una permisividad mayor para el encuentro con el otro e incluso la promesa de poder generar una relación que rebase ese tiempo-espacio efímero.

En el caso de la Alameda Central las apuestas están dadas a partir del paseo, el intercambio de información, en ocasiones incluso la posibilidad de conseguir empleo a partir de las redes amicales–laborales–comunales que ahí se tejen.

Es ahí, en el encuentro con sus paisanos, donde producen o refrendan lazos afectivos, comparten recuerdos en común y expectativas a futuro, intercambian información sobre el pueblo y sus familias, se comunican en sus lenguas maternas y a través de ellas expresan las penas y alegrías

del día a día. Además, es en la intimidad del encuentro en el espacio público donde los migrantes se reconocen entre sí, se hacen visibles y se posicionan frente a la sociedad receptora, de tal suerte que mediante su apropiación del espacio, los migrantes refrendan la legitimidad de su presencia en la ciudad [Meneses, 2016: 17].

Es importante reiterar el *ligue* como una práctica que puebla el imaginario de los jóvenes indígenas, ya que la llegada al lugar supone conocer a otro cercano, similar con quien se puede establecer una relación sentimental, se instaura de manera a priori un nosotros imaginal que jala y conduce sus pasos hacia la zona de la Alameda Central.

En este sentido, habría que enfatizar la zona toda que comprende el Centro Histórico de la Ciudad de México, como un espacio al que acuden los y las jóvenes indígenas, existe una gran atracción hacia esa zona, no sólo por la oferta comercial que ahí existe, sino también derivada de la familiaridad del lugar y la posibilidad de apropiarse de esa parte de la ciudad con mayor confianza ante el uso de conocidos y familiares de estas generaciones y de las que las precedieron, por lo que además de la Alameda Central y sus calles aledañas, se encuentran otros lugares como Pino Suárez, Izazaga, el zócalo, hasta llegar a la zona de la Merced, lugares que conforman una ruta de apropiación juvenil indígena, además de otros lugares de la ciudad que se han conformado como hitos para este sector de la población.

No, yo me acuerdo que mi prima, cuando yo tenía como ocho años, [hace 20 años, en 1997] y ellas tenían como 15, eran adultas, iban mucho a un lugar en el centro, en Pino Suárez, que se llamaba El Caos, ahí iban todas las chavas de esa edad, de mi pueblo, y conocían a otros chavos, pero de Toluca, entonces se empezaban a relacionar ahí, pero ellas eran como afortunadas, eran las liberales porque eran muy pocas las veces que uno podía divertirse, pero además que tuvieran esa conciencia de divertirse y de tener el dinero de irse a divertir, y de relacionarse con otros, o sea como tener la vida social y nosotros no, cuando yo las escuchaba a ellas, y decían es que vamos a ir a bailar, esperaban el fin y vamos a ir al baile, yo así de yo nunca podré hacer eso, les decía ¿cómo, no te regaña tu mamá, no te dice nada tu mamá?, dicen no, entonces yo las veía así como ¡órale, qué libres son!, me gustaría ser como ellas, pero yo creo que desapareció el lugar y como ya muchas se casaron, es que es lo que le digo, como cada grupo se ha ido manifestando de diferente manera, entonces como tal aquí no hay lugares, tan solo en el pueblo hay como espacios de socialización donde se concentren, no, son como de manera individual, uno hace sus cosas, y ya o vive sus cosas, su manera de divertirse de diferente manera, en cambio en los de Toluca sí se tienden a concentrar en un mismo espacio, por ejemplo, cuando vamos al pueblo, nosotros vamos a la Central Oriente, la de Observatorio, y ahí vemos cómo se concentran muchos de Toluca ahí mismo, en la central, o sea los vemos llegar o irse depende de qué día es, yo digo ¡claro! Ya se van o ya llegaron de Toluca, porque llegan aquí a trabajar otra vez, porque ahí mismo se encuentran, pero sabemos que son indígenas, pero nunca he dado de dónde exactamente son, pero nosotros no somos así, de ¡ay ya se concentraron los otomís aquí!, no, [son más dispersos] varía mucho el gusto o la forma de uno de cómo asumir su vida social [Erika, 28 años].

En el caso de Román, él menciona que iba a Pino Suárez “a conocer chavas”, si bien ningún encuentro se reflejó en una relación duradera, él recuerda cómo cuando era “chavo”, iba a ese lugar e incluso llegó a ir acompañado de algunos amigos de “la 20” en donde vivía.

[...] me iba a Pino Suárez, [...] le llamaban “la banca”, ahí las chavas que venían de otros pueblos se iban a sentar y los chavos llegábamos a reconocer la mercancía, a ver quién nos gustaba, ahí me iba los domingos, porque trabajaba de lunes a sábado, me arreglaba y me iba a buscar pareja, tenía mis noviecillas, pero sólo era el rato y ya, nada formal, de ahí nos íbamos caminando hasta la Alameda Central, nos pasábamos nuestros teléfonos, nos quedábamos de ver, platicábamos, a veces nos veíamos más, quedábamos de vernos al siguiente domingo, pero hasta ahí, al barrio nunca llegué a llevar a nadie [Román, 29 años].

La condición étnica de los jóvenes, los replegaría en términos simbólicos a lo proscrito, por lo que su presencia en algunos espacios, en este caso la Alameda Central y el Rodeo Revillagigedo, hace que los lugares mismos se tiñan de esa condición de proscripción⁸⁴. La zona deviene en un lugar altamente estigmatizado, como se ha reiterado ya, lo cual no es impedimento para que los jóvenes indígenas urbanos se apropien de los espacios y en cuanto perciben que el “otro” ya no es tan similar, tienden a recorrerse a otros lugares o tienden a realizar ajustes para poder seguir perteneciendo al espacio.

[...] a pocos metros de esas islas de renovación urbana que son la Alameda Central y la Plaza Garibaldi siguen estando presentes las poblaciones urbanas más marginadas, ignoradas por la policía y por las autoridades. Del otro lado del parque, en la calle Revillagigedo, muy cerca del lujoso hotel Excelsior y del magnífico Museo de Arte Popular, meta de turistas de todo el mundo, jóvenes de origen indígena pertenecientes a los sectores más pobres se reúnen los fines de semana en unos antros de ínfima categoría⁸⁵. Es posible que algunos de ellos sean quienes antes solían encontrarse a la sombra de los árboles de la Alameda. Si miramos a los alrededores del parque, es fácil descubrir un mundo de marginación y de indigencia extrema, que es mantenido a las orillas, afuera del perímetro del parque, sin tener en cuenta que de este modo se favorece la creación de bolsones de miseria justo en el perímetro más valorizado del centro histórico de la ciudad.

Lo que orienta la actuación de las autoridades en cuanto al control del territorio en el proceso de renovación urbana del centro histórico es una lógica insular, abocada a producir territorios diferenciados e incomunicados los unos de los otros. La hiperreglamentación de un espacio renovado y representativo va a la par con la relativa tolerancia de la ilegalidad y el descuido en el cual son dejadas las zonas limítrofes, desatendidas por las instituciones y en las cuales rigen los arreglos informales de la calle, sujetos a una permanente renegociación [Giglia, 2013: 14].

⁸⁴ Cfr. Nota al pie 65. De acuerdo a la propuesta de José Manuel Valenzuela Arce [2004] y expandiéndola no sólo a las identidades proscritas, sino a los espacios como correlato que comparte esta misma condición.

⁸⁵ El subrayado es mío. Giglia [2013] en su artículo hace una crítica a esta forma de pensar el espacio, en donde la visibilidad e invisibilidad de los sujetos no puede estar dada a partir de políticas del espacio en donde lo ornamental pueda dirigir lo instrumental y simbólico como características fundamentales de la intervención de los ciudadanos.

La contradicción que genera la presencia de los jóvenes indígenas en esta zona de la ciudad, respecto de las políticas del espacio para impedir su llegada justo después de la remodelación del 2012, hace que la tensión entre el espacio ideal pensado desde las cúpulas políticas y empresariales y el espacio real habitado por múltiples tensiones, implique necesariamente nuevas formas de negociar la presencia de sujetos diversos, nuevas formas de pensar y decidir juntos el cómo habitar los espacios, quizás una opción sea pensar en lo que Stravides [2016] define como umbrales para poder entender la multiplicidad de usos que se le dan a los espacios y cómo los sujetos tienen un innegable derecho a ello.

Los umbrales pueden constituir el esquema sistemático a partir del cual las sociedades construyen simbólicamente la experiencia de negociación y, al mismo tiempo, los artefactos materiales que permiten dicha negociación. Pueden ofrecer una relación esquemática a la par que realista de las zonas de encuentro y negociación que se crean entre las identidades permeables y cambiantes [Stavrides, 2016: 23].

Estas identidades permeables y cambiantes son puestas en marcha por los jóvenes indígenas urbanos, es importante para el análisis, dar cuenta de cómo en el caso de las estéticas presentadas en los espacios de ocio, la condición de anonimato de la vida en las ciudades, juega en favor de la hiperbolización de la facha de estos jóvenes, y así pueden construir distintas estéticas para cada ocasión, esto último era más enfático en los jóvenes indígenas que asistían en el 2005 al Rodeo, existía una suerte de “plasticidad fenotípica” como se ha mencionado en páginas anteriores, que hacía que las estéticas fueran más extravagantes, más atrevidas. En algunas ocasiones pude observar cómo cierto joven un domingo iba muy al estilo vaquero, para llegar al siguiente fin de semana con una estética más “chola”, existía una combinación más acendrada de elementos provenientes de distintos referentes juveniles, sin embargo, con el paso del tiempo, los jóvenes asiduos al lugar fueron menguando en su intento por las combinaciones y dieron paso a estéticas más discretas, por lo que pensar en el proceso de construcción de identidades se vuelve un elemento fundamental para la comprensión de estos jóvenes indígenas, como se analizará en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO 5

JÓVENES INDÍGENAS URBANOS: RE-CREANDO LA ETNICIDAD EN LA CIUDAD DE MÉXICO

*Yo lo que quiero hacer es esto, de decir no todos somos iguales
y cada quien tiene su manera de vivir en la ciudad y de asentarse en la ciudad,
los otomíes somos estos, así nos venimos, así pasamos esta situación
y somos diferentes al resto, para no generalizar
y lo que pasa con los chavos también, con nosotros,
no todos vivimos de la misma manera.
Sí, ya hay que cambiar la historia, ya hay que romper con eso.
[Erika, 28 años, entrevista 2017]*

En este acápite se hace una aproximación a los sujetos específicos con quienes se trabajó en campo, presentando a partir de datos y testimonios cómo llegaron a la ciudad, así como edades, grados de escolaridad, ocupaciones y lugares de residencia. Al principio se hace énfasis en las historias de Erika y Román, jóvenes indígenas urbanos casi de la misma edad con trayectorias muy disímolas. Posteriormente se presenta el análisis de los datos recopilados a partir de las entrevistas con las y los jóvenes indígenas. Se hace un acercamiento a las condiciones de vida en la ciudad.

Por otro lado, se retoma la noción de etnicidad a partir de la reflexión de los diferentes elementos que la conforman, haciendo énfasis en cómo se expresa cada elemento y cómo se configura a partir de distintos marcos de significado y poder entender la manera en cómo la construyen los sujetos entrevistados una vez que llegan a la Ciudad de México. Finalmente se hace una reflexión sobre lo que podría entenderse como etnicidad urbana, a manera de cierre capitular y propuesta de análisis.

5.1. Aproximación a los sujetos

El trabajo de campo ha sido realizado en distintos momentos, como ya se ha mencionado. Es importante mencionar que el acercamiento con las y los jóvenes fue muy difícil, las primeras veces en campo, se reusaban a platicar, la timidez y la desconfianza fueron grandes obstáculos, muchos de ellos se negaron rotundamente a conversar conmigo, algunas veces

contestaban con sí o no, guardaban silencio o de plano ignoraban mis preguntas. Varias veces estuve a punto de desistir, por la dificultad de poder hablar con ellas y con ellos⁸⁶.

Después de varias visitas, un joven vendedor de nieves en la Alameda, a quien había visto en ocasiones pasadas, me sonrió, sin dudarle, me acerqué y le compré una nieve y comenzamos a platicar, me preguntó que qué hacía, porque ya me había visto que andaba paseando con mi cámara y mi libreta y que iban varios domingos que estaba ahí, me reí y me di cuenta de que en mi afán por entrevistar a aquellos jóvenes indígenas con indumentaria espectacular, había obviado a los jóvenes vendedores del lugar. Alfredo me empezó a platicar que era de Huautla de Jiménez y que todos los que vendían nieves en la Alameda eran del mismo pueblo porque el dueño era también de allá, para ese entonces, el año 2007 había cinco puestos repartidos por todo el parque, además me dijo que todos iban a bailar al Rodeo Revillagigedo cada vez que podían. El acercamiento con Alfredo supuso la “puerta de entrada” para platicar con su primo Juan que atendía otro puesto en la Alameda. Desafortunadamente, pocas semanas después, Alfredo dejó de trabajar en el puesto, tuvo que regresar a su pueblo porque su madre enfermó, lo cual implicó que le perdiera la pista y que nuevamente me encontrara con la dificultad de poder acercarme a ellos.

Dadas las condiciones, opté por pedir ayuda a Miguel Ángel Urquijo y Carlos Díaz, estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, con ellos hicimos varias visitas a la Alameda y fue muy grata la sorpresa al ver que las y los jóvenes empezaban a platicar con los estudiantes, si bien llegaba un punto en que los jóvenes indígenas optaban nuevamente por el silencio o a hablar su lengua materna entre ellos, no desistimos y pese a que no logramos una gran cercanía con los jóvenes, lo cierto es que gracias a la ayuda de Miguel y Carlos pude realizar las entrevistas en ese primer periodo de trabajo de campo.

En el siguiente periodo de 2011 a 2018 pude acercarme a platicar de manera informal con varios jóvenes y pude realizar algunas entrevistas más, también tuve oportunidad de conocer a un grupo de jóvenes indígenas avocados en Xochimilco, por lo que, en total, se llevaron a cabo 16 entrevistas a jóvenes indígenas, ocho mujeres y ocho varones, así como pláticas informales tanto en la Alameda Central, el Rodeo Revillagigedo y Xochimilco.

⁸⁶ A este respecto es menester enfatizar que la actitud de los otros paseantes y asiduos a la Alameda Central fue muy distinta, las entrevistas presentadas en el Capítulo 3 de este estudio se realizaron de manera fluida ante la disposición e interés de los sujetos por ser escuchados y platicar sobre su experiencia en el lugar, como se mencionó en el acápite referido.

5.1.1. Horizontes divergentes

Las encrucijadas sólo proporcionan un espacio para recorrer distintas trayectorias, en vez de contenerlas en una forma de encapsulación total [Rosaldo, 1991: 28].

En la recta final de la elaboración de esta tesis, se realizaron dos historias de vida, elementos clave para la comprensión de la realidad de los jóvenes indígenas en la ciudad, la primera historia de vida es de Román, un joven de 29 años⁸⁷, originario de Huautla de Jiménez, Oaxaca, quien reside en Xochimilco y la segunda historia de vida es de Erika, joven otomí de Santiago Mexquititlán, Querétaro, de 28 años, estudiante egresada de la carrera de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, residente de Tláhuac. Ambas historias muestran desde polos opuestos, las múltiples trayectorias que los jóvenes indígenas pueden construir en la ciudad, se narra la manera en cómo una y otro viven su llegada a la urbe, cómo se han insertado en las lógicas urbanas, cuáles han sido los factores y condiciones desde dónde fueron tomando sus decisiones para hoy, desde lugares disímbolos poder narrar sus biografías.⁸⁸

5.1.1.1. Román, “El Mamelimón”

Román originario de Oaxaca, tiene 29 años, y cursó hasta quinto de primaria, cuando llegó a la ciudad vivía en Xochimilco, en una calle cerrada llamada coloquialmente “La 20” debido al nombre de la calle 20 de noviembre, ahí vivía con sus padres y sus hermanos Todos vendían nieves en el embarcadero de Nativitas.

Desde que llegó era reticente para hablar su lengua porque le daba pena, toda su familia es hablante de lengua indígena, y en casa sí hablaba su lengua materna, fuera de ahí, eran contados los espacios en donde se permitía hablarlo, prefería hablar en español “mocho”, y ya con el tiempo fue entendiéndolo y hablándolo mejor. Román decidió dejar la escuela y sus padres lo pusieron a trabajar con ellos en el puesto de nieves. Él prefería estar con los amigos, todos ellos, jóvenes de la 20, algunos de su edad, pero la mayoría eran más grandes que él.

⁸⁷ Se han respetado las edades que las y los entrevistados tenían al momento de realizar el trabajo de campo.

⁸⁸ En esta parte sólo se presentan las historias de Román y Erika, los demás relatos de los y las jóvenes con quienes se trabajó se irán presentando a lo largo del capítulo, en paralelo con los testimonios de cada uno de ellos.

Román empezó a consumir drogas desde los 14 años, primero probó la marihuana y le gustó, “me ponía tranquilo y me gustaba escuchar música o escuchar a mis cuates lo que platicaban”, después le gustó la mona, y luego probó la piedra y fue el principio de una pendiente que lo llevaría al Reclusorio Sur. “Cuando me envicié en la piedra fue cuando me metí a robar a una casa”. Su padre lo regañaba, pero nunca le pegaba, Román se desaparecía, a veces lo encontraban en la calle con golpes en todo el cuerpo,

[...] andaba todo puteado, y me quedaba ahí tirado en la calle, ni me acuerdo de qué era lo que me pasaba, a veces sí me acordaba y era porque me peleaba, pero otras veces no recordaba nada, si me hubieras visto, no, parecía indigente, todo mugroso y madreado [...] ya como que me relajaba un poco, trataba de no meterme tanto esa madre, pero me ganaba el vicio y ahí iba otra vez [...] esa madre te jala, te hunde [Román guarda silencio con la mirada en otro lugar y me pide que hagamos una pausa].

La 20 se hizo un lugar de recepción de muchas familias indígenas provenientes de Oaxaca, los primeros fueron la familia de Román, primero sus tíos y después ellos llegaron en el año 2000. Con el paso del tiempo llegaron más personas del mismo pueblo a esa vecindad, en la zona había muchas vecindades de bajo costo, con rentas al mes desde 200 hasta 350 pesos, en ese entonces, por eso llegaban muchos indígenas de Oaxaca. También había unos familiares que eran mariachis, les decían los “Kumbia kings”, todos eran primos y hermanos, se fueron extendiendo poco a poco, hasta ocupar toda la vecindad en la 20 de noviembre, también una casa aledaña a la vecindad, familiares todos, los “Kumbia kings” son los únicos que siguen viviendo en la 20, los demás migraron a otros lugares cercanos.

Román siguió vendiendo nieves, después conoció a unos amigos del barrio mucho más grandes que él, con ellos se metió a robar a una casa y el dueño se despertó, se dio cuenta, todos escaparon excepto Román, el dueño de la casa le dio una golpiza, le habló a una patrulla y se fue al reclusorio sur por robo a casa habitación, estuvo cerca de seis años en la cárcel.

Román ahora trae el pelo largo, sigue soltero, ahora tiene 29 años. Estuvo en la cárcel de los 20 a los 26 años, en ese entonces su familia se salió de la vecindad de la 20. Cuando salió del reclusorio

[...] la verdad salí muy mal, ¿quién chingados no?, estaba todo flaco, salí como medio fuera de órbita, estar adentro es lo peor que te puede pasar, estaba flaquísimo, estaba hecho un hueso [...] mis jefes se portaron muy bien conmigo, me recibieron en la casa otra vez, y yo también por eso

decidí ya no regarla tan feo, la verdad, ahora sí me sigue gustando el alcohol, pero ya no como antes, ya no hago lo que hacía antes.

Cuando salió, se dedicó a vender nieves y ahora vive cerca del pueblo de Nativitas, sigue viviendo con sus padres, sus hermanas mayores se casaron.

Entre los cuates, todos teníamos apodo, el Bolillo, el Coco, el Josesito, el Pato, el Quaker, el Pelón, el Tacha, el Chema, el Cadáver, porque parecía una momia caminando [risas], el Violín, al principio era Piolín, porque era el más chiquito, pero con el tiempo le pusimos el violín, también estaba el Chipotes, el Jai por Javier, todos tenían apodo, a mí, a escondidas, esos pendejos me decían el "mamelimón", yo me hacía el que no sabía, según ellos que porque cuando trabajaba decía "mamelimon" en lugar de "mamey y limón", los sabores de las nieves que vendía.

Después de haber entrevistado a Román, su vida me pareció una suerte de "crónica de una biografía anunciada", las vicisitudes del joven reflejan, de manera cruda, el "lugar común" de muchos jóvenes indígenas: usuario de drogas, con baja instrucción escolar, su estancia en el Reclusorio Sur, la salida y el poder retomar medianamente las riendas de su vida para continuar trabajando en la venta de nieves, ahora en Xochimilco, consideré que su testimonio sólo abonaría al estigma hacia los jóvenes indígenas, triste realidad que se multiplica al infinito y de generación en generación.

Estaba cavilando sobre la historia de Román, cuando conocí a Erika en la UACM, estudiante brillante, quien me pidió asesoría para la realización de su tesis, me dijo que era otomí y que estaba analizando las redes sociales entre los habitantes otomíes del predio de la calle de Zacatecas en la Colonia Roma, donde viven algunos de sus familiares, comenzamos a platicar y a pinceladas me fue platicando su historia, me pareció una historia entre miles, seguimos trabajando en los capítulos de su tesis y después pude concertar una cita en su casa para entrevistarla, el resultado fue una plática profundamente enriquecedora y una historia de vida extraordinaria, con la que puedo contrastar la historia de Román, dos jóvenes, casi de la misma edad, en universos tan cercanos y opuestos a la vez, en el medio, un sinnúmero de matices y formas de habitar la ciudad, ser indígena, ser joven, ser urbícola...

5.1.1.2. Erika, "el horizonte es el límite..."

Erika es otomí, tiene 28 años, llegó con su familia cuando tenía seis años, proviene de una larga tradición de migrantes, sus abuelos paternos y maternos también migraron de Santiago

Mexquititlán a la Ciudad de México. Las migraciones eran intermitentes hasta que sus padres decidieron asentarse de manera permanente en la ciudad.

A su llegada, Erika tuvo que pedir limosna al lado de su madre y su hermano menor, cuestión que ahora recuerda con mucho dolor y hace que se pregunte por qué a unos les toca hacer eso y la dejó profundamente marcada, pero pudo convertir el estigma en emblema y a pesar de esas épocas difíciles ahora literal y simbólicamente está en otro lugar.

[...] en un momento antes de venirnos acá [al lugar donde viven ahora], estuvimos en un campamento que era por el metro Candelaria, mi papá cuando estábamos ahí, trabajaba como muy cerca de ahí, siempre ha trabajado de albañil y ahorita es bicitaxista, aquí mismo en la unidad, pues él trabajaba allá, mis hermanos ya estudiaban por ahí mismo también, pero no me acuerdo, o sea yo sé que siempre hemos estado juntos, siempre, siempre, pero no me acuerdo mucho de ellos, quizás porque no compartí tanto tiempo con ellos, como con mi mamá y con mi hermano, o sea, era salirnos con mi mamá, iba a la escuela con mi hermano, y de ahí salíamos de la escuela y nos íbamos con mi mamá, hasta las 10, 11 de la noche que nos íbamos a mi casa, entonces eso fue, hasta los doce años, que hacíamos todo eso siempre, no me gusta mucho mi... sí me gusta y no me gusta mucho mi infancia porque hay cosas que me lastiman mucho todavía o hay cosas que... [Erika se queda callada con los ojos rasados de lágrimas]. [...] mi papá vivió de una manera estar aquí, o sea sufrió de muchas cosas, sufrió el tener que dormir en la calle con mi mamá, el no tener, aparte ¿no? con la gente cómo los miraban, cómo los trataban o la falta de oportunidades...

Con el tiempo, llegaron a vivir a un departamento en una unidad habitacional en Tláhuac, su madre Alfreda, dejó de pedir dinero y se dedicó a la realización y venta de muñecas de listón, originarias de su pueblo, coloquialmente conocidas como “Marías”.

Mi mamá empezó a vender sus muñecas, es que como mis abuelos llegaron en un tiempo primero, entonces pasaron años, cuando mi mamá ya llegó acá, ya habían sacado las muñecas, las muñecas de listón, que son mejor conocidas como “Marías”. [...] Que yo quisiera saber por qué dicen que esas muñecas son de las mazahuas, no sé, tal vez fue como una mala información, o de generalizar, todas las mujeres indígenas, todas son iguales, hablan lo mismo, se visten igual, es más, trabajan lo mismo, venden lo mismo, entonces, yo creo que, por eso, las muñecas fueron como adjudicadas mucho a las mazahuas, pero también porque las mazahuas fueron como las mujeres indígenas más reconocidas desde un principio.

Erika continuó estudiando, empataba su trabajo en las calles con los deberes escolares, sus padres siempre los alentaron a seguir estudiando, a pesar de que Lorenzo y Alfreda, padres de Erika no fueron a la escuela, ello no fue impedimento para que hacia dentro de la familia valoren la importancia de la instrucción escolar.

[...] ahí sí nos fue bien, por ese lado, nos apoyaron los maestros siempre, hacíamos festivales y de 10 de mayo o no sé qué y los maestros eran los que nos conseguían el vestuario para bailar, pero siempre fuimos como muy constantes también en la escuela, así de ir y venir, mi mamá no sé cómo

le hacía, pero siempre nos mandó, nos llevó a la escuela, no sé cómo, nos decía, ya los dejo aquí y al rato ya se van solos, se van y me alcanzan allá donde estoy vendiendo.

Erika y su familia le apostaron al trabajo y a la instrucción escolar, si bien no todos los hermanos de Erika continuaron estudiando, la tendencia es que aquellos que comenzaron a trabajar y ya no siguieron en la escuela, hasta la fecha siguen apoyando a sus hermanos para poder continuar con sus estudios. Erika hace un balance sobre su infancia y también encuentra la manera en cómo decidió seguir estudiando.

[...] yo me dije, yo no quiero esto, y no porque sea malo, yo quiero mucho a mi mamá y hay cosas que yo recuerdo mucho con mi mamá y con sus muñecas y es muy bonito pero yo dije, yo no quiero, no quiero vender en la calle y también porque no me gustaba pedir dinero, no, yo no quiero y no porque sea malo, simplemente porque yo no quiero repetir lo mismo, yo no quiero eso para mí, tampoco, en algún momento si llego a tener hijos, tampoco quiero eso para ellos, no quiero como repetir lo mismo con mis hijos y me enfoqué tanto en eso, en estudiar, que dije voy a estudiar, y cuando ya logré entrar a la secundaria, porque para esto, le digo que no soy tan buena en la escuela, o yo nunca me sentí tan buena en la escuela [...] entonces, cuando iba para la secundaria, me metieron aquí, está cerca, es la Técnica 80, una de las mejores escuelas de la zona según, pues fue mi primera opción y pues saqué muchos aciertos para quedarme acá, pero no sé cómo, pero lo logré.



Fotografía 45. "Examen profesional de Erika", 2018. Aída Analco Martínez

Erika obtuvo el título de licenciada en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México a finales del 2018, el día de su examen profesional se presentó vestida a la usanza tradicional de su etnia y llevó muñecas realizadas por su madre para regarlas a los sinodales que la acompañamos ese día. Este gesto se enmarca dentro de una serie de jóvenes indígenas que han logrado culminar sus estudios de licenciatura y otros de posgrado y que han hecho de la vestimenta tradicional una bandera de reconocimiento y orgullo étnico en distintas partes del país.

Erika trabaja por temporadas y también ayuda a sus padres en los quehaceres del hogar, una vez titulada de la licenciatura a Erika le gustaría hacer un posgrado en temas relacionados con la educación y poder trabajar como docente e investigadora.

Me gustaría ser investigadora en sí, me quiero, no sé, dedicarme, pero a la investigación infantil, a la investigación en educación, porque también hay algo ahí que tengo que resolver conmigo, en cuanto a la educación, no se le he puesto mucho énfasis en la educación en cuanto a qué está pasando con mi población para que no estudiemos, para que no avancemos en eso, me gustaría mucho ahí, como especializarme en eso, me gustaría dar clases en una universidad, me gustaría regresar a la Uacm, me encanta esa escuela, me enamoré de esa escuela, entonces yo le dije a mi maestro, yo voy a regresar a la escuela pero no como alumna, como estudiante otra vez, voy a regresar como maestra y lo voy a hacer [...] la escuela me empezó a abrir mucho la mente, empezó a darme confianza también, de decir es que sí puedes ser, puedes ser lo que tú quieras, el horizonte es el límite...

5.1.2. La llegada a la Ciudad de México

Se decidió trabajar con todas las entrevistas anteriores y mostrar de manera más enfática las historias de Román y de Erika, por lo que, en todas las tablas presentadas, se irán mencionando aparte los datos provenientes de estas dos historias de vida, cuyos rasgos en ocasiones empatan con las trayectorias de los otros jóvenes y en otras toman rumbos distintos. Los jóvenes indígenas con quienes se trabajó, viven realidades complejas que, si bien no pueden generalizarse, para efectos del análisis se esbozan aquellas características que comparten.

Con el fin de establecer las particularidades de los varones y mujeres jóvenes indígenas entrevistados, primeramente, se presentan las tablas de ambos grupos separados por sexo, así como las edades, los lugares de origen, y la lengua materna que habla cada uno de ellos.

TABLA 9
VARONES INDÍGENAS ENTREVISTADOS

NOMBRE	EDAD	LUGAR DE ORIGEN	LENGUA MATERNA
ALFREDO	20 años	Huautla de Jiménez, Oaxaca	Mazateco
ARMANDO	25 años	Valle del Mezquital, Hidalgo	Otomí
JUAN	19 años	Huautla de Jiménez, Oaxaca	Mazateco
RICARDO	21 años	Huautla de Jiménez, Oaxaca	Mazateco
RAÚL	25 años	Santiago Yagallo, Oaxaca	Zapoteco
MIGUEL	23 años	Real del Monte, Hidalgo	Otomí
CARLOS	23 años	Xochitlapan, Hidalgo	Otomí
MANUEL	16 años	Tlaquilpa, Veracruz	Náhuatl
ROMÁN	29 años	Huautla de Jiménez, Oaxaca	Mazateco

Román de 29 años de edad, mazateco, originario de Huautla de Jiménez, llegó a la ciudad hace 17 años, su familia llegó a vivir a Xochimilco en el año 2000, él tenía 12 años, sus hermanas menores: nueve, ocho, siete y seis años respectivamente y el vástago más pequeño tenía cuatro años. Sus padres con sus seis hijos se asentaron en el Callejón 20 de noviembre, mejor conocida como “La 20”, en el pueblo de Santa María Nativitas, cerca del Bosque de Xochimilco. Sus padres vendían nieves todos los días en el embarcadero Nativitas, el más grande de Xochimilco y al que llegan miles de turistas durante todo el año a realizar el icónico paseo en trajineras.

Sí recuerdo cuando llegamos acá, la verdad, al principio no me gustaba, todo me parecía muy ruidoso, extrañaba el pueblo, acá ya estaban mis tíos, ellos llegaron antes que nosotros, por eso llegamos a vivir aquí, y pues ya también nos quedamos en Xochimilco todos. [...] poquito después me empecé a juntar con unos más grandes que yo, que vivían en “la 20” [...] aunque mis papás me enseñaban lo de las nieves y tenía que ir a trabajar con ellos, yo me escapaba del embarcadero y me iba a cotorrear con los otros güeyes [Román, 29 años].

Dentro de los sujetos entrevistados, expresaron que para el caso de los varones existe menor vigilancia o supervisión que para las mujeres. Los varones tienen una mayor permisividad en cuanto a salidas, uso del tiempo libre y disciplina hacia el interior de las familias, sobre todo en la época adolescente, ya que aquellos que migraron desde niños, como Román y Erika, manifiestan que, durante la infancia, no existen tantas taxativas porque relatan que como niños y niñas tenían libertad para jugar cerca de los lugares de trabajo de los padres.

En el metro Auditorio, ahorita no he ido, pero antes dentro de su estación había un recorrido en el que estaban exhibidos todos los metros de todos los países y del estado de Monterrey y de Guadalajara, a nosotros, a mi hermano Miguel y a mí nos gustaba mucho meternos ahí, porque conocíamos otros lugares sin ir allá, estábamos ahí y decíamos ¡mira el metro de Monterrey está bien padre!, pero entre ver todas esas imágenes tan grandes, la música salía, en el metro pues ponen música y esa canción era una de las que siempre ponían y me gusta mucho esa canción y le gusta mucho a él, pero también nos recuerda mucho ese lugar, nos encantaba andar viendo todo y de un lado para el otro [Erika, 28 años].

Para el caso de aquellos quienes migraron sin su familia nuclear, al principio acatan las normas establecidas por los parientes secundarios y/o terciarios quienes fungen como autoridad tutorial y con el tiempo las normas tienden a ser más laxas, esto, dado también por la mediana autonomía económica que con el paso de los años los jóvenes pueden alcanzar a partir de sus ingresos económicos, así como el ir “conociendo” la ciudad, realizando sus itinerarios y trayectos con mayor soltura y confianza, y el saber “cuidarse solos”, lo que también “descarga” a los tutores de los jóvenes en la ciudad de la responsabilidad de supervisar el comportamiento de los chicos.

En el caso de las mujeres sigue habiendo una supervisión más estricta en cuanto a su comportamiento, salidas, redes amicales, lugares de ocio, incluso en cuanto a formas de vestir, intervenciones corporales, horarios, aun cuando ellas puedan lograr autonomía económica. Además, estas reglas son interiorizadas por las jóvenes en una suerte de auto cuidado que también con los años van aprendiendo y pueden recorrer y/o flexibilizar las normas a partir de negociaciones, tensiones, concesiones, así como demostrar que saben tomar decisiones adecuadas y seguras, a ojos de sus tutores, durante su estancia en la ciudad.

[...] éstas experimentan, en algunos casos, restricciones sobre sus actividades, movilidad, autonomía, sexualidad o toma de decisiones, que están en cierta medida vinculadas a la importancia de mantener los valores y la identidad colectiva de sus comunidades de origen. Se ha mostrado asimismo que el control sobre la moralidad de las hijas podría ser una estrategia de resistencia y afirmación de la autoestima de la propia comunidad frente al racismo y la subordinación colonial, económica, social, política, legal y laboral [Le Espiritu y Tran, 2002]. Dicha subordinación podría tener como consecuencia un refuerzo de roles y modelos patriarcales, que se harían más rígidos en la socialización familiar de las hijas en contextos migratorios que en los lugares de origen [Suárez-Orozco, 2006; Pedersen, 1998; Kucukcan, 1998; entre otros] [Echevarría, 2012: 198].

Si bien Echevarría habla de contextos en países distintos, lo cierto es que, en el caso de la migración de mujeres jóvenes de sus comunidades de origen a la Ciudad de México, los marcos de significado de uno y otro lugar, en ocasiones son distantes y las diferencias se acentúan debido a su condición étnica, y las chicas con quienes se trabajó refieren formas de

supervisión más marcada que en el caso de los varones entrevistados. Es por ello, que las negociaciones, tensiones, combinaciones y estrategias siguen siendo parte de las prácticas puestas en marcha por estas jóvenes en su periplo por la ciudad.

Se presenta a continuación, como en el caso de los varones, las edades, el lugar de origen y la lengua materna de las mujeres jóvenes indígenas entrevistadas, y se muestran los testimonios sobre su llegada a la Ciudad de México.

TABLA 10
MUJERES INDÍGENAS ENTREVISTADAS

NOMBRE	EDAD	LUGAR DE ORIGEN	LENGUA MATERNA
YOLANDA	20 años	San José del Rincón, Estado de México	Mazahua
ROSARIO	17 años	Apizaco, Tlaxcala	Náhuatl
ESTELA	17 años	Miahuatlán, Oaxaca	Zapoteco
ESTHER	20 años	Zoquizoquipan, Hidalgo	Otomí
ANTONIA	21 años	San Cristóbal de las Casas, Chiapas	Tzotzil
ROSA	27 años	Pochutla, Oaxaca	Zapoteco
ADELA	29 años	Totoltepec de Guerrero, Puebla	Mixteco
MARÍA	22 años	Quilamula, Morelos	Náhuatl
ERIKA	28 años	Santiago Mexquititlán, Querétaro	Otomí

Erika es otomí, originaria de Santiago Mexquititlán, Querétaro, tiene 28 años, vive con sus padres Lorenzo y Alfreda y con sus hermanos, ahora viven en Tláhuac en una unidad habitacional creada para trabajadores.

Me llamo Erika [...], soy originaria de Santiago Mexquititlán, Querétaro, y tengo 28 años, estudié Ciencias Sociales en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, apenas egresé, pero estudié ahí. Tenemos viviendo aquí como 22 años, llegué aquí como a los 6 años. Me vine con mi papá, mi mamá y mis hermanos. Tengo seis hermanos, 4 hombres y 2 mujeres. El mayor tiene 35 años, la que le sigue tiene 32, el que le sigue 29, yo 28, Miguel de 25, Isaí de 15 y Kristel de 14 [Erika, 28 años].

Las edades de los sujetos entrevistados se encuentran entre los 16 y los 29 años, teniendo un promedio de 21.5 años para hombres y 21.6 para mujeres. Los más jóvenes son un varón de

16 años y dos mujeres de 17 años, entre los más grandes están una mujer de 29 años y dos varones de 25 años. Las edades se concentran entre los 20 y 23 años para ambos casos. Respecto de los estados de procedencia se encuentran: Chiapas [una mujer], Estado de México [una mujer], Hidalgo [tres hombres y una mujer], Morelos [una mujer], Oaxaca [cinco hombres y dos mujeres], Puebla [una mujer], Querétaro [una mujer], Tlaxcala [una mujer] y Veracruz [un varón]. La lengua indígena predominante es el otomí con tres varones y dos mujeres, le siguen el mazateco con tres varones; el zapoteco con 2 mujeres y 1 varón y el náhuatl con un varón y dos mujeres; finalmente el tzotzil, el mixteco y el mazahua con una mujer hablante de cada uno.

Antes de continuar con la aproximación a los sujetos, es menester enfatizar las condiciones de pobreza en algunos estados de los que provienen los jóvenes entrevistados, para poder entender el contexto y las causas de migración de estos jóvenes.

De acuerdo al Programa Especial de los Pueblos Indígenas 2014 - 2018 reportado por el Diario Oficial de la Federación en 2014 [anteriormente citado] menciona que:

De acuerdo a la metodología para la medición de la pobreza, del CONEVAL, se identifica a la población en situación pobreza como aquella que tiene al menos una carencia social y un ingreso menor a la línea de bienestar. La pobreza extrema en los municipios indígenas tuvo porcentajes mayores al 16 por ciento. **De los 339 municipios que en el año 2010 tenían porcentajes de pobreza igual o mayor al 50%, 271 municipios eran municipios indígenas** [DOF, 2014].

Dentro de los diez municipios que en 2010 tuvieron el mayor porcentaje de población en pobreza, en ocho de ellos el 97% o más de su población es hablante de lengua indígena. Chiapas es el estado que tiene más municipios [seis] con porcentaje de población en pobreza: Aldama y San Juan Cancuc con 97.3% cada uno, Chalchihuitlán 96.8%, San Andrés Duraznal, Santiago el Pinar y Sitalá presentan el 96.5% cada uno. Oaxaca tiene tres municipios cuyos porcentajes de población en pobreza son: San Juan Tepeuxila 97.4%, Santiago Textitlán 96.6% y San Simón Zahuatlán 96.4%. Finalmente, el municipio de Mixtla de Altamirano del estado de Veracruz presenta el 97% de población en pobreza [DOF, 2014].

Por otra parte, en lo que corresponde a la población en pobreza extrema que es la que tiene tres o más carencias sociales y un ingreso menor a la línea de bienestar mínimo, los diez municipios que tuvieron el mayor porcentaje de población en esta condición se agrupan en los

estados de Chiapas [tres municipios: San Juan Cancuc 80.5%, Chalchihuitlán 79.8%, Aldama 78.8%]; Guerrero [dos municipios: Cochoapa el Grande 82.6% y Metlatónoc 77%]; Oaxaca [cuatro municipios: San Simón Zahuatlán 80.8%, Coicoyán de las Flores 79.7%, Santos Reyes Yucuná 77.4% y San Juan Petlapa 77.2%] y Veracruz [con un municipio Mixtla de Altamirano 80.3%]. En los municipios mencionados más del 98% de su población es hablante de alguna lengua indígena [DOF, 2014].

Llama la atención que algunos municipios se repiten en ambas listas por lo que se puede inferir que de la población en pobreza que se reporta, en realidad va integrada la población en pobreza extrema como en el caso de los municipios de Chiapas: Aldama, San Juan Cancuc y Chalchihuitlán, así como el municipio de San Simón Zihuatlán en Oaxaca y el municipio de Mixtla de Altamirano de Veracruz.

Finalmente, los municipios con el **mayor número de personas en pobreza extrema** a nivel nacional en el año de 2010 se muestran en la Tabla 11. Si revisamos los datos en su conjunto es interesante observar que por un lado se encuentran los municipios con población mayoritariamente indígena en los estados que ya se mencionaron y que en términos de migración también son señalados como aquellos que presentan altas tasas de expulsión.

TABLA 11
MUNICIPIOS CON EL MAYOR NÚMERO DE PERSONAS EN POBREZA EXTREMA A NIVEL NACIONAL, 2010

ENTIDAD FEDERATIVA	MUNICIPIO	NÚMERO DE PERSONAS EN POBREZA EXTREMA
Chiapas	Ocosingo	144 088
Puebla	Puebla	110 012
Guerrero	Acapulco de Juárez	107 048
México	Ecatepec de Morelos	107 023
Chiapas	Chilón	87 519
Chiapas	Las Margaritas	75 339
México	Toluca	66 938
Guanajuato	León	66 687
Distrito Federal	Iztapalapa	63 017
Chihuahua	Juárez	62 822

Fuente: Elaboración propia con información del CONEVAL [DOF, 2014].

Por otro lado, al revisar la tabla con mayor número de personas en pobreza extrema llama la atención que aparezcan lugares cuyos estados no reportan ningún municipio indígena como Guanajuato y el Distrito Federal [ahora Ciudad de México], así como ciudades capitales como Puebla y Toluca, un destino que más bien es turístico como Acapulco y zonas de muy rápido crecimiento como Iztapalapa y Ecatepec de Morelos, todos ellos lugares que son registrados como centros de acogida para miles de migrantes en el país. Por lo que dicha migración si bien es en pos de una mejor calidad de vida, lo cierto es que las zonas de recepción a las que llegan siguen reportando altos índices de marginalidad y pobreza.

En este sentido, es importante mencionar la gravedad que implica el que desde los estudios realizados por distintos autores en la década de los 70 en México, se sigan acusando las mismas condiciones en cuanto a la pobreza y marginalidad de las zonas expulsoras de migrantes, así como la repetición de patrones en cuanto a condiciones, zonas de residencia y ocupaciones de los migrantes al llegar a la Ciudad de México.

Los estudios emblemáticos de Lourdes Arizpe [1975] y Larissa Lomnitz [1975] describían desde ese entonces las condiciones de los migrantes, Lomnitz utiliza la noción de lo que ella denomina “acumulación de pobreza transgeneracional” en donde la suma de factores como pobreza, marginalidad, falta de instrucción educativa, inestabilidad en el desempleo, entre otros, hace que las condiciones para las distintas generaciones de migrantes vayan en franca decadencia en lugar de poder lograr una movilidad social ascendente, por lo que se heredan los oficios, la incertidumbre, la precariedad, la pobreza y la marginalidad generación tras generación.

Cuarenta años después, algunas condiciones siguen repitiéndose, como si el tiempo se hubiera detenido para algunas comunidades y quienes en ellas habitan, sujetos que, ante su condición étnica, aunada a la pobreza y a la falta de instrucción formal, siguen viviendo en condiciones precarias, por ello, los motivos para la migración siguen reiterándose.

Soy de Quilamula, Morelos, estudié la primaria, vivía con mis papás, allá también trabajaba, es muy bonito, lleno de vegetación y se ven las estrellas, pero es un pueblo muy pobre, no hay dinero. Hace como unos 7 años me vine para acá pa’ trabajar y ganar más, tenía como 15 años [María, 22 años].

María tiene 22 años, es casada y tiene dos hijos varones el mayor de cinco años y otro de cuatro, llegó a la Ciudad de México cuando tenía 15 años, se vino sola y llegó a vivir con unas

primas en Ciudad Azteca, poco tiempo después conoció a Carlos, empezaron a salir y cuando María supo que estaba embarazada decidieron vivir juntos, ahora viven en Inguarán. María es cocinera “trabajo en una fonda cerca de la Alameda, trabajo desde las ocho de la mañana hasta las cinco de la tarde, la verdad sí es pesado, porque entre semana trabajo en la fonda y los fines de semana hago mis quehaceres de la casa y a veces descanso poco”. Carlos es herrero, trabaja en la colonia donde viven o a veces por otros lados dependiendo donde haya trabajo.

Me llamo Armando, tengo 25 años, soy de Hidalgo, de aquí cerca, del Valle del Mezquital. Tengo siete años viviendo en el DF. Me vine porque allá no hay trabajo, trabajaba en el campo con mi papá. Tengo dos hermanos, uno más grande y uno más chico. Todos trabajamos en el campo con mi papá, sembrábamos maíz, trabajábamos de siete de la mañana a ocho de la noche. Nos parábamos a las siete a ver el sembrado. Me vine solo, no conocía a nadie. Le dije a mi papá: Voy a ver qué suerte hay allá en el DF, y ya me dejaron que me viniera para acá [Armando, 25 años].

Armando está sentado en las jardineras de la Alameda, a un costado de la avenida Juárez. Tiene el cabello con mechones largos pintados de verde. Usa pantalones de mezclilla, tenis y una playera negra, con la imagen de un grupo y con la leyenda “Punks”. Está con un amigo, quien también tiene el cabello pintado de “güero”. Ambos platican y observan a la gente, ponen particular atención en las decenas de jóvenes que atraviesan avenida Juárez, rumbo a la calle de Revillagigedo, en donde se encuentra el Rodeo. Son las cuatro de la tarde y a esa hora, el flujo de jóvenes que van al lugar se acrecienta considerablemente. Armando trabaja en la construcción desde hace siete años que llegó a la ciudad, ahora vive en Santa Fé con sus primos, por ahora no tiene novia y tampoco le interesa mucho ya que “ahorita me gusta más salir, ir a conocer, me gusta la música de todo, el punk, música sonidera, de todo, prefiero estar solo y ahorita no enredarme con nadie, así estoy bien”.

Allá en el pueblo, me cuentan mi papá y mi mamá que se dedicaban, mi mamá siempre es así como, en la casa y se dedicaba a cuidar a los animales, mi papá casi lo mismo, pero lo que tuvieron es que iban y venían cuando estaban allá, iban y venían acá con sus papás, con mis abuelos, venían por temporadas, su vida fue como de migración y estar allá por tiempos y a lo único que se dedicaban era a eso, hasta que se casaron y eso fue a los 15 años, tenían la misma edad, se casaron y por eso somos muchos, pero todos del mismo papá, es que luego es bien curioso, porque aquí luego nos dicen ¿y todos son del mismo papá?, y yo pues sí, la costumbre de allá es que se casaban jóvenes y tenían familias grandes, entonces aquí pasó así también [...] Desde que se casaron mis papás, eh, me cuentan que a partir de que ellos se casan, deciden migrar también ellos a la ciudad y era igual ir y venir, ir y venir, hasta que ya pueden entrar a la escuela mis hermanos aquí, y eso hace que se amarren un poco más a la ciudad [Erika, 28 años].

Si bien los motivos de migración siguen siendo la falta de recursos económicos, es necesario enfatizar que para el caso de los jóvenes también supone nuevas formas de construir su

autonomía e identidad, esta vez sin la supervisión de los padres en la mayoría de los casos, asimismo la aportación económica no se ve tan comprometida como en generaciones anteriores, ya que algunos siguen enviando dinero a sus casas, pero hay quienes con el paso del tiempo van diluyendo esta “obligación”.

5.1.3. Modalidades y zonas de residencia

Para el caso de los jóvenes entrevistados los lugares de residencia siguen siendo zonas que acusan índices de marginalidad tanto en la Ciudad de México, como en el Estado de México. Si bien se pensaría que dicha residencia puede ser transitoria en tanto se puede vincular con el tiempo que llevan en la ciudad, lo cierto es que se siguen observando los patrones de residencia en torno a núcleos de acuerdo al lugar de origen en la mayoría de los casos y el emplazamiento de comunidades migrantes en zonas específicas de la ciudad y su zona metropolitana.

Vivo en Santo Domingo, ahí en el metro CU, vivo con mi primo, es una casa, ahí vivimos nosotros y el dueño de la casa nos renta, pagamos entre los dos \$1, 200 pesos al mes. Tengo una novia que se llama Rosa, apenas llevo como cinco meses, la conocí allá en Santo Domingo, ahí pasaba y la vi, Rosa tiene 15 años está estudiando la secundaria, ella es de allá de mi pueblo también [Alfredo, 20 años].

Alfredo es de Huautla de Jiménez, habla mazateco, a los doce años aprendió a hablar español, en su lugar de origen no fue a la escuela, “allá trabajaba, tocaba con la banda, las percusiones”, llegó a la Ciudad de México hace un año y ahora trabaja vendiendo nieves en la Alameda⁸⁹. Vino con su primo quien le dijo que podía conseguirle un trabajo, su hermano menor se quedó en el pueblo con sus padres. Alfredo es tímido, de pocas palabras, “apenas le estoy agarrando la onda a la ciudad, casi no salgo, cuando descanso me quedo en mi casa, con Rosa no salgo, casi no la saco, es que tampoco le gusta salir”. Poco tiempo después, la madre de Alfredo enfermó y tuvo que regresar a su lugar de origen.

Me trajo mi tía cuando tenía 11 años, vivo por Iztacalco con mi tía. Tengo cuatro hermanos, ellos viven allá con mis papás. No sé por qué me vine, me trajo mi tía, yo sólo quería conocer aquí, pero ya me quedé [...] De mi casa para acá hago como 25 minutos, me vengo en el metro, el de la línea verde. Sólo vivo con mi tía y su marido, ella tiene 23 años y él creo que 26, no tienen niños. Vivimos en un departamento, está en el tercer piso en la Colonia Granjas México [Juan, 19 años].

⁸⁹ Al momento de la entrevista Alfredo trabajaba en la Alameda Central, después de la remodelación los vendedores ambulantes fueron removidos del lugar. Algunos pudieron ser reinstalados en la Plaza de la Solidaridad y otros tuvieron que irse definitivamente del lugar, como se ha mencionado en los capítulos anteriores.

Desde la esquina que forman la Alameda y avenida Juárez, observa casi inmutable, Juan, despachador de nieves en ese lugar. La escena es un grupo de jóvenes que salen del Rodeo Revillagigedo y están a punto de liarse a golpes, pero las chicas que los acompañan los detienen. Juan los mira atento, mientras enfilo mis pasos rumbo a él y comenzamos a platicar. Es domingo, y nos sentamos en una jardinera junto al puesto de las nieves, mientras Lupe atiende el negocio y nos ve con curiosidad.

“Me llamo Juan, tengo 19 años. Soy de Oaxaca, de Huautla de Jiménez, llevo 8 años viviendo en el DF, hablo mazateco... pero ya no le entiendo mucho, sí le entiendo lo que me dice, pero ya no lo hablo muy bien”. Su novia se llama Estela, es dos años mayor que él y es de Tehuacán, Puebla, la conoció en el Rodeo Revillagigedo. Juan estudió hasta la secundaria y su novia trabaja como empleada doméstica en Coyoacán y está estudiando la preparatoria. A Juan le gusta su trabajo y más que sea justo en la Alameda,

[...] me gusta mi trabajo, aquí trabajo toda la semana, todos los días, adonde me manda el patrón. Llego a las 9 de la mañana y salgo a las siete y media u ocho. Congelo y cuando termino de congelar, pues ya lo vendes. Le doy vuelta a los botes, a las garrafas para que se congele. Aquí en la Alameda, me gusta, me doy mis vueltas, está bonito y hay muchas chavas.

A Juan le gusta mucho salir, al principio lo hacía con sus primos, ahora sale con Estela, les gusta ir a los parques, al cine, a bailar. Estela vive en Santo Domingo con su hermana y en sus días de descanso siempre salen, porque a los dos les gusta conocer la ciudad. Juan no ha regresado a su pueblo desde que salió de él, mantiene contacto con sus padres, les habla por teléfono, les envía dinero, pero no ha vuelto a Huautla de Jiménez.

A partir de las modalidades de residencia se puede pensar en cómo se van combinando por un lado la repetición de patrones de asentamiento de otras generaciones que fungen como núcleo de acogida para los recién llegados y también se van creando nuevas formas de asentamiento de acuerdo a las condiciones y recursos [económicos y sociales] de los jóvenes migrantes en la actualidad.

Farfán, Castillo y Fernández proponen dos formas de asentamiento indígena en las ciudades: congregado y disgregado o disperso [2003:349]. En el primer caso, se trata de familias que provienen de una misma comunidad y que habitan en un mismo predio o conjunto de viviendas. Las personas que viven de esta forma están vinculadas por los lazos de parentesco/paisanaje y a través de éstos, reproducen formas de organización comunitaria y se establecen como redes de soporte para enfrentar su estancia en la ciudad, así como para el apoyo en la llegada e inserción

de nuevos migrantes. [...] Los asentamientos disgregados o dispersos están conformados básicamente por familias o algunos miembros de éstas que se diseminan por la ciudad y la zona conurbada de acuerdo con las posibilidades [...] así como por el tiempo de residencia en la ciudad, la consolidación comunitaria en los pueblos de origen y las actividades que realizan en la ciudad. Igual que en los asentamientos congregados, tienden redes sociales de apoyo, pero en éstas predominan los lazos familiares y de amistad, más que los de parentesco y paisanaje [López, 2012: 178 1- 179]⁹⁰.

En la Tabla 12 se muestran los datos de los varones entrevistados, separadas por sexo, con las edades que tenían al migrar a la ciudad, así como el tiempo que tienen residiendo aquí y las zonas en las que viven actualmente. La Tabla 13 muestra los mismos datos correspondientes a las mujeres jóvenes entrevistadas.

TABLA 12
VARONES: EDAD DE MIGRACIÓN, TIEMPO Y LUGAR DE RESIDENCIA

NOMBRE	EDAD DE MIGRACIÓN	TIEMPO DE RESIDENCIA	LUGAR DE RESIDENCIA
ALFREDO	19 años	1 año	Santo Domingo, metro CU,
ARMANDO	18 años	7 años	Santa Fe
JUAN	11 años	8 años	Colonia Granjas México, Iztacalco
RICARDO	19 años	2 años	Nezahualcóyotl, Estado de México
RAÚL	15 años	10 años	Colonia Guerrero
MIGUEL	20 años	3 años	Metro Pantitlán, Estado de México
CARLOS	21 años	2 años	Por el aeropuerto
MANUEL	16 años	3 meses	Avenida 2 de Abril [cerca de la Alameda Central]
ROMÁN	29 años	17 años	Xochimilco

En el caso de los entrevistados, tanto varones como mujeres viven con familiares, amigos y paisanos, ninguno refirió vivir solo, en algunas ocasiones entre varios rentan un espacio o

⁹⁰ Es importante mencionar que Jahel López [2012] explica que existe un tipo más de asentamiento que denomina “aislado” retomando el término de Séverine Durín [2008], este tipo de asentamiento lo utiliza López para dar cuenta de las jóvenes indígenas con las que trabajó y quienes una vez llegando a la ciudad viven en las mismas casas en las que son empleadas domésticas, por lo que sólo salen en sus días de descanso, también pone el ejemplo de aquellos indígenas estudiantes que residen en casas de huéspedes o jóvenes indígenas militares que mientras trabajan en la ciudad pueden tener rentas compartidas o incluso viven en hoteles durante su estancia en la ciudad [López, 2012: 179-180]. En el caso de los jóvenes entrevistados en esta investigación ninguno refirió este patrón de asentamiento, por lo que sólo se toman en cuenta los patrones congregado y disperso.

llegan a casas de familiares, amigos o conocidos de su comunidad de origen. Lo que implica que exista un apoyo mutuo en cuanto a los costos de la renta y las redes parentales, así como otros recursos para establecer el lugar de residencia.

Llegamos a vivir a la 20 porque ahí vivían otros familiares de mis papás, además, en ese entonces, la renta ahí, en la vecindad era muy barata y era lo que podían pagar mis papás, ya después con el tiempo, mis papás se cambiaron y se fueron a vivir cerca de Santa Cruz Acalpíxca, y ya después nos regresamos a Nativitas, en la Cuauhtémoc, que es más conocida como "la llantera", pero siempre hemos rentado casa [Román, 29 años].

Otro tipo de asentamiento es el disperso, que para el caso de algunos de los entrevistados es el patrón de residencia por el que optaron. Aquí es necesario enfatizar el papel que juegan las redes sociales de los migrantes, así como los recursos con los que cuentan para poder llegar al lugar de acogida. Además, se podría mencionar cómo cada grupo indígena puede crear prácticas específicas que se establecen como rutas rumbo a conseguir un lugar en dónde residir. Dichas prácticas se vuelven trayectorias que cada grupo puede seguir en la ciudad, si bien, las condiciones de incertidumbre pueden marcar los tiempos en que se desarrolla cada etapa, las estrategias de los grupos tienden a multiplicarse y se van ensayando nuevas formas de residencia.

[...] esa es también como la historia del pueblo, de no tener dónde llegar, no tener con quién llegar, entonces todos compartían una misma historia de situarse en un mismo espacio, tanto para vender como para dormir, pero dormir en calles, dormir en zapaterías, en plazas, pero igual se concentraban como dos o tres familias en ese mismo lugar para dormir y al despertar cada quien a su zona laboral, a su calle ¿no? Y ponerse a vender las muñecas, entonces fue así durante mucho tiempo, vamos a buscarle dónde vivir, me cuentan que llegaron a vivir como en cuartitos rentados, pero era también así, moverse todo el tiempo, un mes, dos meses, medio año y después otra vez, y después otra vez a la calle, y después otra vez buscar un cuartito, y así... [Erika, 28 años].

En el caso de Erika menciona cómo con el tiempo y gracias al trabajo de sus padres, pudieron comprar la casa en la que actualmente viven, ello debido a que su migración fue en familia y no de manera individual como en el caso de los demás jóvenes entrevistados quienes refirieron pagar renta o vivir en casa de alguno de sus familiares o el caso de la familia de Román quienes continúan rentando, a pesar de haber cambiado varias veces de domicilio.

Rentábamos hasta hace un año, ya es nuestra casa, [¡Muchas felicidades!], no pues para mí papá, ver la cara de mi papá y decir ¡ya es mi casa!, y ver a mi papá y decir, yo dormí en la calle, yo esperaba que los negocios se abrieran a la seis por favor y no a las cinco, para no tener que levantarme a esa hora, y decir ahora ya tengo una casa, es suya y le costó y se esforzó, porque ahorita con lo que hubo de los bicitaxis aquí en Tláhuac, mi papá se deprimió mucho, porque fue una estigmatización general de los bicitaxistas, de que todos están en la droga, de que todos están

en la delincuencia, es que yo decía, mi papá no es así, entonces a mí me enojaba mucho leer esos comentarios porque a mí me lastimaban, y yo sabía que los leía él, yo puedo ver a todo mundo mal, pero a mi papá, no, a mí me tira, me tira mucho, no, yo quisiera así como tener algo y decir aquí van a estar mis papás siempre bien guardados y protegidos y nada les va a pasar, y los quisiera la vida eterna también, sé que eso no se puede, pero que tengan su casa a mí me da mucha felicidad y también tranquilidad [Erika, 28 años].

TABLA 13
MUJERES: EDAD DE MIGRACIÓN, TIEMPO Y LUGAR DE RESIDENCIA

NOMBRE	EDAD DE MIGRACIÓN	TIEMPO DE RESIDENCIA	LUGAR DE RESIDENCIA
YOLANDA	16 años	4 años	Nezahualcóyotl, Estado de México
ROSARIO	16 años	1 año	Colonia Caracol, Pantitlán, Estado de México
ESTELA	16 años	1 año	Colonia Nativitas, Tlalpan
ESTHER	17 años	3 años	Pantitlán, Estado de México
ANTONIA	14 años	7 años	Por el zócalo
ROSA	15 años	12 años	Metro Martín Carrera
ADELA	13 años	16 años	Colonia Agrícola Oriental
MARÍA	15 años	7 años	Inguarán
ERIKA	28 años	22 años	Tláhuac

Si bien debido al número de jóvenes entrevistados no se pueden hacer conclusiones contundentes ni generalizaciones, se pueden analizar los datos como tendencias que intentan aluzar las trayectorias y condiciones de los jóvenes indígenas en la ciudad. Respecto de las edades de migración, es interesante observar cómo el promedio de edad de migración para los varones es de 17.3 años, mientras para el caso de las mujeres la edad baja hasta los 15.2 años. Manuel es quien migró más joven a los 11 años, traído por su tía, mientras para el caso de las mujeres es Erika, quien llegó con su familia a los 6 años de edad, en cuanto a migración sin su familia nuclear, la más joven es Adela quien con 13 años llegó a la ciudad para trabajar como empleada doméstica, labor que sigue desempeñando 16 años después.

Allá vivía con mi madre y mis hermanos, nos dedicábamos a la siembra, terminé la primaria. Me gustaba la tranquilidad del pueblo, la gente, pero no me gustaba la pobreza del pueblo, hace 16 años me vine a la ciudad a trabajar por la oportunidad de ganar más de lo que se podía en el

pueblo, tenía como 13 años, llegué a una casa a trabajar, [...] vivo con mi pareja y sigo haciendo limpieza en casas, cerca de donde vivo, en casas cercanas a mi casa [Adela, 29 años].

Adela llegó a la ciudad sola, al principio vivió con la familia en la casa donde trabajaba en Coyoacán, después de un par de años se salió de ahí y comenzó a vivir con unas amigas que conoció en las casas vecinas, y la animaron para irse con ellas. Adela conoció a Víctor y tuvo una hija a los 18 años, se separaron y ella decidió que su hija estaría mejor en el pueblo con su madre y sus hermanos. Ella permaneció en la ciudad y cada mes envía dinero a su madre para mantener a su hija y ayudar en el gasto de la casa, las va a ver cada dos o tres meses. Ahora vive con Javier, su pareja desde hace siete años, dice que por ahora no quieren tener hijos.

Nos gusta salir los días que descansamos, nos gusta venir a la Alameda porque hay muchas cosas que ver. Javier es albañil trabaja todos los días cuando hay obra, si no hay obra se va con sus primos a un autolavado por el Eje 5, la cosa es trabajarle para poder pagar la renta, los gastos y yo siempre aparte para mandarle dinero a mi hija y a mi mamá [Adela, 29 años].

5.1.3.1. Hogares en construcción: entre la residencia y el empleo

Es importante mencionar una modalidad más de residencia, que, si bien no se presenta de manera generalizada, para efectos del análisis, expone distintos elementos imbricados que abonan en el intento por comprender las estrategias de estos jóvenes en la vida cotidiana en la ciudad.

Trabajar en la construcción es una actividad laboral frecuente principalmente para los varones indígenas en la ciudad. Como se ha mencionado, los oficios siguen siendo casi los mismos desde hace varias décadas. El trabajar como albañiles supone una fuente de empleo, que, si bien es temporal e incierta por carecer de condiciones de seguridad laboral, sigue siendo de las actividades más socorridas en estos grupos como lo acusan los datos vertidos en las siguientes páginas respecto de las tendencias en cuanto a actividades laborales de los jóvenes.

Una vez trabajando en alguna construcción, algunos de estos jóvenes optan por pernoctar ahí mismo, debido a distintos factores: algunos viven en zonas muy alejadas a su lugar de trabajo y el desplazamiento diario a la obra supone esfuerzos físicos y económicos que intentan ahorrarse permaneciendo en su lugar de trabajo. Otros más son recién llegados a la ciudad y ante la ausencia de un lugar de residencia medianamente estable, deciden dormir-

vivir en la construcción. Algunos otros viven solos además de lejos, por lo que en búsqueda de compañía eligen vivir con otros compañeros. Finalmente hay quienes en ocasiones deciden pernoctar con los demás sobre todo en viernes, dado que ahí mismo pueden generar espacios de fiesta y recreación una vez terminada la jornada laboral.

Es miércoles, cerca de las nueve de la noche, en un edificio de departamentos en construcción en la colonia Del Valle, desde el tercer piso se observa a cuatro jóvenes alrededor de una improvisada fogata, tres de ellos se encuentran sentados en botes de pintura que ahora fungen como bancos inventados, uno más de pie ríe con un cigarro en la mano. Los cuatro son jóvenes, ninguno rebasa los 25 años de edad. Dos de ellos conservan la ropa de trabajo, pantalones y playeras con manchas de mezcla y pintura, las manos teñidas del mismo blanco que las paredes del departamento de dos pisos, cuya escalera interior sirve como temporal armario, con algunas prendas dobladas en los escalones, celulares, cobijas y una pequeña grabadora. Los otros dos jóvenes visten pantalones de mezclilla, playeras, uno de ellos tiene una chamarra de mezclilla, y el otro, una sudadera negra cuya capucha le protege la cabeza del viento que corre, hace frío, la construcción aún no tiene puertas ni ventanas, por lo que el viento llena los grandes espacios abiertos.

Alrededor de la fogata, platican y escuchan música, la banda MS [de Mazatlán, Sinaloa, por ello el nombre], los acompaña: *“No me pidas perdón porque voy a caer, no me inventes mentiras que voy a creer, no me hables con cara de arrepentida, la verdad tengo miedo que me haga volver...”*, mientras se pasan de mano en mano una “caguama” de cerveza, las risas y cigarros se suceden.

Dos de ellos vienen de Oaxaca, son primos, los otros dos provienen de Hidalgo y Puebla, ninguno habla su lengua materna, algunos dicen la olvidaron, otros dicen que sólo sus padres y abuelos aún la hablan, pero ellos no tuvieron tiempo de aprenderla. El joven que está de pie se pone en cuclillas para mostrarle algo en su celular a los demás, ríen, el pretexto es estar juntos, la jornada laboral terminó hace horas y ellos permanecen en su lugar de trabajo, se les ve cansados, pero ríen de buena gana, al reír se les marcan las incipientes arrugas, los rostros morenos, tostados por las jornadas al rayo del sol. Pidieron permiso al jefe de la obra para poder dormir ahí, porque haciendo cuentas, el transporte desde Ciudad Nezahualcóyotl y El Rosario, donde viven, les sale muy caro, así que deciden ahorrar ese dinero y tiempo,

además así siempre llegan temprano, como dice uno de ellos riendo. Los costos de la ciudad los obligan a permanecer ahí a la intemperie, una intemperie física que se traduce en social.

Cuando se termina la cerveza, uno de ellos se dirige a las escaleras, toma las cobijas y las extiende sobre unos cartones y plásticos en el piso del enorme departamento que esa noche es su casa. Otro de ellos hace lo mismo, a la luz del foco, las sombras parecen enormes, y mientras extiende la cobija, su sombra fantasmal abarca media pared, fantasmas que deambulan en el edificio, fantasmas que deambulan en la ciudad. Los dos jóvenes que permanecen despiertos saludan a un quinto chico que acaba de llegar de la calle, platican un rato más y los tres se van a dormir, uno al lado del otro, pegados a la pared de la sala del departamento, duermen en fila.

Un foco conectado los aluza durante toda la noche. La luz ilumina una mesa hecha con pedazos de madera provenientes de la misma cimbra utilizada para hacer los “colados” de la obra, con las botellas de cerveza, un garrafón de agua junto a una de las patas de la mesa, los botes-banco de pintura y una botella de plástico con residuos de refresco, son los objetos que velan el sueño de los cinco jóvenes. Mañana a las ocho, comenzará la jornada, es necesario descansar y reponer fuerzas, son las once de la noche y todos duermen.

Tapados hasta la cabeza simulan capullos alineados a la intemperie. Mañana quizás se conviertan en otra cosa, hoy son invisibles, fantasmas que los habitantes de esos edificios jamás conocerán, nunca sabrán las historias de quienes durante meses trabajaron en construirlos, los jóvenes indígenas tampoco conocerán a los habitantes que serán los dueños de esa sala donde hoy pernoctan, invisibles unos para otros, fantasmas unos para otros, esta noche duermen todos, soñando tal vez, que algún día, los habitantes de la llamada ciudad monstruo puedan verlos y lleguen a entender que ellos, los jóvenes indígenas, día a día construyen física y simbólicamente esta urbe.

5.1.4. Grado de escolaridad y actividades laborales

Respecto de los grados de escolaridad, estos van desde quien no asistió a la escuela hasta quienes concluyeron primaria y el grado más alto es para aquellos que pudieron concluir la secundaria. Dentro de los factores para migrar sigue siendo la falta de recursos económicos en

las comunidades de origen y la promesa de un mejor trabajo y calidad de vida al llegar a la Ciudad de México, promesa que no se cumple en tanto que la especialización y división del trabajo en las ciudades está fuertemente vinculada a la preparación de las personas en términos de los conocimientos institucionalizados y validados sólo a través del paso de los sujetos por la escuela, soslayando los llamados “saberes” que si bien son herramientas para la vida cotidiana y en términos empíricos dotan de experiencia y conocimiento a los seres humanos, difícilmente pueden competir con los certificados expedidos por las instituciones.

Es por ello, que en este apartado se decidió vincular los datos en cuanto al grado de escolaridad y las actividades laborales que los sujetos entrevistados desarrollan, en donde, si bien, la instrucción escolar no es el único factor que influye en términos de la inserción laboral, sí es un elemento que incide en los estándares de calidad de vida de los sujetos, ya que los horizontes [no sólo ocupacionales] se expanden o constriñen a partir de la inclusión o exclusión del sistema educativo en nuestro país.

Además de los conocimientos institucionalizados, se encuentran las habilidades y oficios propios de cada grupo y de cada sujeto, lo cual es de suma importancia para poder conseguir un empleo, pero también hay que tomar en cuenta las edades de los entrevistados, ya que el prestigio y reconocimiento social en cuanto a habilidades y oficios llega con los años, lo cual pone a los jóvenes indígenas urbanos nuevamente en condiciones de desventaja de manera tripartita por su condición étnica, la falta de instrucción escolar y la edad.

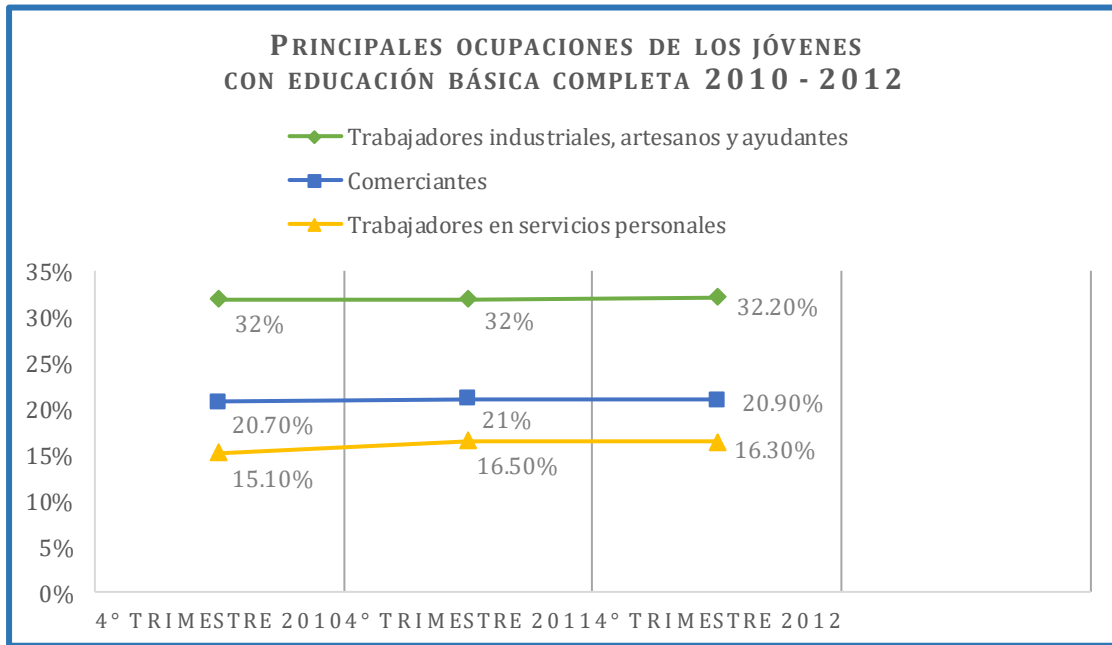
Cuando analizamos el histórico de desempleo por nivel de escolaridad, encontramos que esta es menor en aquellos jóvenes que cuentan con educación básica comparada con la tasa existente entre los jóvenes con educación Media Superior y Superior.

En los años recientes la tasa de desempleo para ambos grupos ha crecido, sin embargo, el gradiente de crecimiento ha sido mayor para los menos educados. Este comportamiento puede ser explicado a través de 2 factores principalmente. El tipo de empleo que desempeñan los jóvenes y la sensibilidad de mercado de las empresas que contratan a estos jóvenes. Es intuitivo pensar que [sólo] el nivel educativo condiciona el tipo de empleo que un joven puede obtener y tiene una relación positiva directa con el nivel de habilidades requeridas para cada tipo de empleo [Diagnóstico sobre juventud en México, IMJ, 2013: 11-12].

De acuerdo a las estadísticas mostradas por el Instituto Mexicano de la Juventud, en su Diagnóstico sobre Juventud de 2013, dentro de las ocupaciones para aquellos jóvenes que sólo concluyeron la educación básica se encuentran tres principales ámbitos de desempeño laboral: trabajadores industriales, comerciantes y prestadores de servicios personales, con las

tendencias porcentuales presentadas en los cuartos trimestres de los años 2010 a 2012, como se muestra en la Gráfica 8.

GRÁFICA 8



Fuente: Elaboración propia con base en información del Diagnóstico Sobre Juventud, IMJ, 2013.

En el caso de los trabajadores industriales, artesanos y ayudantes representan el ámbito de mayor ocupación para los jóvenes con instrucción básica, con el 32% durante 2010 y 2011, presentando un leve aumento del .2% para el último trimestre del 2012. Le siguen los comerciantes con 20.70% para 2010, el 21% para el 2011 y con el 20.90% para finales del 2012. Finalmente, en el rubro de trabajadores en servicios personales se ocuparon el 15.10% de jóvenes para 2010, elevándose a 16.50% durante el 2011 y bajando un poco para el 2012 al llegar al 16.30%. Los tres ámbitos de empleo carecen de seguridad laboral, por lo que la mayoría de los jóvenes ocupados continúan en la incertidumbre ocupacional y a merced de las normas impuestas por sus empleadores.

Las variaciones son mínimas en los tres ámbitos laborales, sin embargo, existe un aumento en el rubro de trabajadores en servicios personales, quienes de acuerdo a la Clasificación Mexicana de Ocupaciones [CMO] realizada por INEGI se desempeñan en las siguientes labores:

Los trabajadores clasificados en este grupo prestan servicios personales al público, como es: la atención de clientes en restaurantes, cafeterías, hospedaje, etcétera. Incluye a los trabajadores que realizan la limpieza y planchado de ropa, cortinas, sábanas, etc., en tintorerías y lavanderías. Así como a los que abren y cierran puertas de acceso; los que controlan el funcionamiento de elevadores, y los que realizan los servicios de limpieza de oficinas, hospitales, escuelas, parques públicos, automóviles, etcétera.

Se clasifica también a los trabajadores dedicados a los cuidados personales, como es el corte de pelo y tratamientos de belleza. También se incluye a los trabajadores en servicios de alquiler de bienes muebles, como son vehículos, trajes, videos, maquinaria y otros objetos.

Asimismo, se considera a los trabajadores que prestan servicios auxiliares en los espectáculos, el turismo y los deportes, como es el caso de los encargados de canchas deportivas, acomodadores en cines, guías de turismo, adivinadores del futuro, entre otros. También se clasifica aquí a los trabajadores que se dedican a la prostitución. Se agrupa también a los trabajadores que efectúan tareas relacionadas con los servicios funerarios en panteones y similares.

Se excluye de este grupo principal a los trabajadores que preparan y sirven alimentos en la vía pública, ya que se les considera ambulantes y están clasificados en el grupo unitario 7210. También se excluye a los choferes, jardineros, vigilantes y porteros, que laboran en casas particulares, ya que se considera servicio doméstico [CMO, INEGI, 1992: 187].

La variedad de empleos que comprenden los servicios personales es vasta y dentro de ellos, resalta sobre manera la inclusión de la prostitución junto a labores de servicios funerarios, limpieza de oficinas, guías de turismo y otras actividades disímboles, de ahí que pueda comprenderse el aumento de empleo entre los jóvenes con instrucción básica en este rubro.

Respecto de los jóvenes entrevistados, las tendencias ocupacionales siguen el patrón anterior, ya que se desempeñan como comerciantes, trabajadores industriales y trabajadores en servicios personales, como se muestra en las Tablas 14 y 15 donde además de la ocupación se muestra el dato sobre el grado de escolaridad tanto para varones como para mujeres.

De acuerdo a las estadísticas presentadas en el capítulo anterior, se mostró cómo la tendencia en cuanto a escolaridad de las mujeres y varones indígenas, es que estos últimos logren grados más altos de escolaridad, dicha tendencia se revierte en el caso de los sujetos entrevistados, ya que son ellas quienes cuentan con mayores estudios, al ser tres quienes terminaron la secundaria y Erika con una licenciatura completa.

En el caso de los varones, dos nos asistieron a la escuela, uno no completó la primaria y cuatro de ellos sí la concluyeron, mientras sólo uno estudió la secundaria. En el caso de Román tampoco pudo terminar la primaria.

Me salí de la primaria, la verdad no me gustaba estudiar, me iba de pinta o hasta me dormía en la escuela, tons mejor me salí, porque además no me gustaba hablar mucho, yo era el más grande de mi grupo y todo se me hacía difícil, [...] mis jefes no me dijeron nada, sólo me dijeron que sí no iba a estudiar que entonces tenía que ir con ellos a trabajar en las nieves, ninguno de mis hermanos estudió, nos dedicamos más bien a trabajar en las nieves y en un conjunto musical que tocaban norteñas y otros de mariachis con mis primos y mis tíos [Román, 29 años].

TABLA 14
VARONES: EDAD, ESCOLARIDAD Y OCUPACIÓN

NOMBRE	EDAD	ESCOLARIDAD	OCUPACIÓN
ALFREDO	20 años	No asistió a la escuela	Comerciante
ARMANDO	25 años	Quinto de primaria	Albañil
JUAN	19 años	Primaria	Comerciante
RICARDO	21 años	Primaria	Comerciante
RAÚL	25 años	Primaria	“Diablero” en la Central de Abastos
MIGUEL	23 años	Secundaria	Cocinero
CARLOS	23 años	Primaria	Albañil
MANUEL	16 años	No asistió a la escuela	Comerciante
ROMÁN	29 años	Primaria incompleta	Vendedor de nieves

Los testimonios de los jóvenes entrevistados sobre la instrucción escolar, son similares, dejaron la escuela para conseguir trabajo o ayudar en las labores de sus padres y familias en sus lugares de origen y una vez en la ciudad, la preocupación es por conseguir empleo y no por continuar estudiando. Las familias de estos jóvenes tampoco los alentaron a continuar sus estudios, sino a trabajar para poder contribuir con el gasto familiar. Una cuestión similar ocurre con las mujeres entrevistadas, pero existen diferencias en el caso de dos de ellas que son importantes para el análisis.

De las mujeres entrevistadas, Erika y Rosario contradicen la tendencia de los y las otras jóvenes, ya que Erika terminó la licenciatura en Ciencias Sociales en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y ahora está en el proceso de elaboración de tesis y Rosario dijo que seguirá estudiando, porque su familia quiere que continúe su instrucción y además a ella también le gusta ir a la escuela.

Yo quiero entrar a Bachilleres, unos primos me dijeron y a mí sí me gusta estudiar, ir a la escuela, entonces me voy a preparar para el examen y ojalá que sí lo pase, porque la verdad sí quiero seguir estudiando, a lo mejor ya nada más eso y ahí le dejo o no sé... pero por ahora sí quiero seguir en la escuela [Rosario, 17 años].

TABLA 15
MUJERES: EDAD, ESCOLARIDAD Y OCUPACIÓN

NOMBRE	EDAD	ESCOLARIDAD	OCUPACIÓN
YOLANDA	20 años	Secundaria	Costurera
ROSARIO	17 años	Secundaria	Estudiante
ESTELA	17 años	Primaria	Trabajadora doméstica
ESTHER	20 años	Secundaria	Comerciante
ANTONIA	21 años	No asistió a la escuela	Comerciante
ROSA	27 años	Primaria	Trabajadora doméstica
ADELA	29 años	Primaria	Trabajadora doméstica
MARÍA	22 años	Primaria	Cocinera
ERIKA	29 años	Licenciatura	Estudiante

Rosario tiene 17 años, habla náhuatl, vivía en Tlaxcala con su familia, allá “iba a la escuela y a veces ayudaba en el campo”. Hace un año se vino con su familia porque su padre consiguió trabajo en la ciudad. Aquí ya vivían los tíos y primos de Rosario, viven todos juntos en la colonia Caracol en Pantitlán, ella sólo se dedica a la escuela y ayuda en los quehaceres del hogar, tiene un hermano pequeño de 13 años que también va a la escuela, “mi mamá me dice que yo estudie, que también ayude en la casa, pero que lo principal es que yo estudie [...] también le ayudo a mi hermano y cuando no están ellos yo me hago cargo de toda la casa”. A Rosario le gusta la ciudad, pero sigue añorando regresar a su pueblo “lo que me gusta de allá es que hay tranquilidad, y lo que no me gusta de aquí es pues, que la gente es envidiosa”.

La apuesta por la escuela tiene distintas aristas no sólo para las clases populares, debido a que se puede observar una suerte de desencanto transclasista hacia la promesa educativa, ya que desde hace décadas para los jóvenes la escuela dejó de ser una fuente de

certeza en distintos ámbitos de lo social. Sobre todo, en términos económicos, debido a las altas tasas de desempleo de los recién egresados de las universidades, los títulos ya no son garantía de movilidad social ascendente, se asiste a lo que Bourdieu [1990] denunciaba hace décadas como *inflación escolar* ya que:

[...] hay una devaluación por simple inflación y también porque cambió la "calidad social" de los que poseen los títulos. Los efectos de la inflación escolar son más complicados de lo que se suele decir: como un título vale siempre lo que valen sus poseedores, un título que se hace más frecuente se devalúa y pierde aún más valor porque se vuelve accesible a gente "que no tiene valor social" [Bourdieu, 1990:168].

Actualmente, la asistencia a la escuela no garantiza *per se* un futuro más halagüeño para los jóvenes, ya que existen distintos factores que convergen para que puedan insertarse laboralmente y obtengan un empleo con mediana seguridad laboral. Aunado a ello, existe también un desplazamiento en las razones para estudiar, el aprendizaje y la obtención de conocimientos hace mucho que dejó de ser un móvil para que los estudiantes se matriculen en las universidades, y es que dadas las lógicas del capital, la apuesta escolar necesariamente debe traducirse en intereses monetarios, obtener un título para poder competir por un puesto laboral bien pagado, de otro modo, el prestigio de aquel que terminó la universidad se reduce considerablemente al haber miles de jóvenes egresados cada año sin oportunidad real de empleo en el país.

Afortunadamente, a pesar de lo anterior, en términos sociales quedan vestigios del estatus que confiere el paso de los jóvenes por la universidad y existe también el orgullo de las familias al ver que los hijos pueden lograr ingresar a la educación superior y concluirla. En el caso de los jóvenes entrevistados, se encontraron las dos miradas hacia la apuesta escolar, por un lado, las familias que no alentaron a sus hijos a seguir estudiando y por otro, en el caso de Rosario y Erika, aquellas familias que siguen apostando porque sus hijos continúen con sus estudios, haciendo vigente la promesa de una mejor calidad de vida.

[...] una vez mi tía [...] llega y dice ¿hasta dónde vas a llegar en los estudios, qué no tienes nada que hacer?, a mi hermana Vero y a mí nos dicen eso, entonces una vez que se fue, le digo a mi mamá, ¿tú ves mal que sigamos estudiando?, y me dice, no, es que es lo que tú quieres, no es lo que yo quiera, y yo veo que a ti te gusta y veo que hablas bonito me dice, entonces, no, pues tú sigue estudiando, ellas piensan eso, porque también muchos dicen, no pues todos venimos del mismo lugar y todos vamos a estar en el mismo lugar y nos vamos a dedicar a lo mismo, porque también una señora dijo, ¿y para que estudian, si todos vamos a terminar en el mismo lugar?, y yo así de, bueno, respeto su opinión, pero yo no pienso así ... [Erika, 28 años].

El caso de Erika resulta emblemático, ya que a pesar de que sus padres no tuvieron instrucción escolar, hacia dentro de la familia existe una suerte de síntesis en términos de las posibles trayectorias de los jóvenes indígenas urbanos, ya que una vez que migraron como familia, los hijos ilustran las distintas maneras en cómo se tramitan las inserciones laborales y educativas, representando con sus biografías las múltiples opciones que pueden existir, ubicados unos y otros hermanos casi en polos opuestos.

Aquí vivo con mis papás y la mitad de mis hermanos, sólo tengo un hermano que tiene una hija de 15 años, pero él vive ahí en la Roma, él se juntó muy chico y aquí mi única sobrina es Jatzi, no están casados. Mi hermana Vero estudia en la universidad, estudia en la UPN, estudia educación indígena, mis otros dos hermanos, los mayores, trabajan en la construcción, Miguel trabaja de chef en un restaurante en CU, o en un comedor, no sé qué es, pero trabaja ahí y los otros estudian, uno estudia la secundaria, y el otro la prepa [Erika, 28 años].

De esta manera, los polos en cuanto a trayectorias están marcados por las historias de aquellos hermanos que estudian la secundaria, la prepa y el caso de las dos mujeres, Erika y Verónica que están por titularse en la universidad. Del otro lado, uno de los hermanos que se unió a una edad temprana y es padre de una hija de 15 años, y que junto a su otro hermano trabajan en la construcción como albañiles, ocupación socorrida entre este grupo poblacional. Ya que como se ha mencionado, existen ocupaciones que se reiteran a través del tiempo entre la población indígena que llega a la ciudad. Y pareciera que el emplearse como trabajadoras domésticas, cocineras, trabajadores de la construcción, dependientes de tiendas, comerciantes informales, por mencionar las más comunes, sigue siendo la única forma de insertarse laboralmente. En este sentido es importante retomar la situación laboral de los jóvenes dentro del contexto nacional, ya que de acuerdo al Diagnóstico Sobre Jóvenes en México

[...] la proporción de jóvenes trabajadores en relación con el total de empleados disminuyó de 34.6% [en 2005] a 30.7% [en 2013], es decir una caída de casi 4 puntos porcentuales. [...] Este comportamiento es un reflejo de la insuficiente generación de empleos para satisfacer la demanda de los jóvenes, quienes en muchos casos se incorporan por primera vez al mercado laboral. Otro indicador que complementa la descripción de este escenario es el siguiente: durante el primer trimestre del 2013, 14.7 millones de jóvenes estuvieron empleados. Sin embargo, esto únicamente representó el 30.0% de los empleos durante el mismo periodo" [IM], 2013].

Como se había mencionado, existen ámbitos laborales en los que de manera más frecuente se emplean los jóvenes, no sólo indígenas. De entre los principales empleos que desarrollaron los jóvenes en entre 2005 y 2013 fueron los que se muestran en la Tabla 16.

TABLA 16
PRINCIPALES EMPLEOS QUE DESARROLLAN LOS JÓVENES, 2005 – 2013

EMPLEO	PORCENTAJE DE EMPLEO	
	2005	2013
Trabajadores industriales, artesanos y ayudantes	30%	25%
Trabajadores en servicios personales	14%	14%
Oficinistas	10%	10%
Comerciantes	19%	19%
Trabajadores en sector primario	14%	13%

Fuente: Elaboración propia con base en el Diagnóstico Sobre Jóvenes en México [IMJ, 2013].

Las condiciones precarias y de incertidumbre se replican en la ciudad, son empleos mal pagados, sin seguridad social, de corta duración, sobre todo en el caso de aquellos que se emplean en la construcción, la duración depende de la obra en la que se trabaje o en el caso de las empleadas domésticas algunas están supeditadas incluso a la “volubilidad” de las señoras de la casa⁹¹.

Llegué y empecé a buscar trabajo en las obras, llegué por Observatorio y pregunté para dónde podría irme y ahorita aquí andamos. Me mandaron a Balderas, y ahí me dieron trabajo de albañil, ahí me quedaba, estuve como tres meses. De ahí me fui a Ciudad Azteca, a trabajar de herrero, hacía los armados de varilla en una obra, en una construcción. Estuve como un año. Se acabó la obra y pues tiene que buscar uno, un empleo de lo que ya sabe hacer. Busco con mis amigos y ellos me jalan. He recorrido varias obras, por muchos lugares, que ni me acuerdo de dónde son. Ahorita trabajo por ahí por Juanacatlán, es una obra, un edificio de departamentos. Trabajo de siete de la mañana a ocho de la noche [Armando, 25 años].

Llegué hace como un año, mi prima me consiguió trabajo en una casa. Vivo por la Calzada de Tlalpan por Nativitas, con mi prima y una amiga del pueblo. Trabajo haciendo la limpieza en una casa por Portales. Trabajo de nueve a cuatro y descanso sábado o domingo. Cuando descanso me gusta salir a dar una vuelta [Estela, 17 años].

⁹¹ “En cuanto a individuos los sirvientes tienen miedo y en cuanto agrupación humana también. Dice Eulogia en *Se necesita muchacha*: ‘Algo así sería por lo que me han hecho de todo, se me ha quedado como un miedo por el sufrimiento que me han dado, y de eso será, pues, esa timidez que no se me quita’. El miedo los tulle, los balda de por vida. Lo contraen desde que abandonan el campo y llegan a la ciudad. Una nueva vida se les avienta encima y los agrede. Aterrorador es el congestionamiento, las calles que hay que cruzar, el estruendo de los automóviles, el ajeteo en las banquetas, la burla, la turbulencia, la indiferencia, el ulular de la sirena de la Cruz Roja que de pronto congela el alma, y las calles, estas calles hechas sólo para perderse. Una vez en ‘el servicio’ el cuento es otro, pero el miedo no disminuye” [Poniatowska en Gutiérrez, 1993: 8 – 9]. En un trabajo más reciente, Jahel López [2012] también da cuenta, de manera cabal y profunda, de las vicisitudes de las mujeres jóvenes indígenas migrantes como empleadas domésticas en la Ciudad de México.

Estela vivía en Mihuatlán, Oaxaca, con sus padres. Allí ayudaba su madre en los quehaceres de la casa y en el cuidado de sus tres hermanos menores, terminó la primaria y ya no siguió estudiando, ella habla zapoteco, pero dice que sólo en casa, con su prima, y con las jóvenes de su mismo pueblo que ha conocido aquí, “no me gusta la gente grosera, ni los chavos pelados, hay algunos que te oyen hablar y quieren burlarse”. Estela llegó a la ciudad hace un año, se vino con una prima a trabajar de empleada doméstica, ahora labora en una casa de la colonia Portales, cerca de donde vive y le gusta ir a la Alameda Central porque “todo está muy bonito, me gustan las fuentes y donde hay puestos, me gusta ver lo que venden ahí [...] me gusta dar una vuelta y ver a los muchachos. También me gusta ir a Chapultepec y al zócalo”.

Llegué hace un año, empecé a trabajar en Xochimilco en una tortillería, despachaba, trabajé como seis meses. Como ahí trabaja uno de mis cuates, pues me llevó, ya después me aburrí y me salí de ahí. Trabajaba de ocho a seis de la tarde. Luego me trajo acá mi primo a las nieves. Despacho y congelo las nieves, trabajo de nueve a ocho todos los días, menos los martes, los martes descansamos [Alfredo, 20 años].

El problema del empleo hace que se vuelva una suerte de periplo interminable para estos jóvenes, si bien son las condiciones que ya hemos mencionado las que hacen que vayan de un trabajo a otro, también es importante enfatizar que el cambio de trabajo pueda obedecer también a la búsqueda de distintas ocupaciones cuya variación ayude a menguar el “aburrimiento”, como manifiesta Alfredo al platicar sobre los diferentes empleos que ha tenido. En este sentido se puede retomar a Maffesoli [2000] quien plantea que existe una especie de “nomadismo juvenil” que implica que la variedad y lo lúdico adquieran un significado importante a la hora de conseguir empleo, por lo que algunos valores de generaciones anteriores son trastocados y puestos dentro de una nueva escala, en donde lo económico es importante en tanto vehículo para conseguir cosas, pero la diversión y el gusto tienen un peso significativo, ya que los jóvenes de décadas posteriores a los 80 se han dado cuenta de que no existen posibilidades reales de mejorar las condiciones de vida con base en el trabajo realizado, ante la ausencia de seguridad social y desmantelamiento de los servicios del Estado aunados al declive de las instituciones sociales que otrora proveían a los jóvenes de una mediana certeza respecto de la trayectoria vital, hacen que los jóvenes instauren en lo cotidiano una suerte de *presentismo eufórico*. El aquí y el ahora como una exaltación del ser, de lo efímero, ante la fragilidad, la vorágine y el anonimato, es decir aquellos elementos que modulan la existencia en las ciudades.

Hasta entonces las diversas instituciones sociales, familiares, políticas, económicas, sabían dar sentido e indicar el sentido. Ya no es el caso puesto que la energía [individual y colectiva], ya no se proyecta hacia lo lejano. Se agota en el acto. Se invierte únicamente en una serie de presentes vividos como tantos otros instantes eternos [Maffesoli, 2000:156].

Este presentismo hace que también se creen nuevas formas de valorar lo lúdico, la diversión, el tiempo de ocio y fiesta como una forma de estar con el otro, poder fundar y reafirmar lazos y comunidades en un tiempo y un espacio definidos por el deseo, el gusto de estar juntos y la posibilidad de establecer un vínculo⁹².

Otra forma de poder lograr sobrevivir a su llegada a la ciudad, es la mendicidad, actividad que continúa presente como salida última de los indígenas que migran y no pueden insertarse en términos laborales de manera inmediata. Prueba contundente de la exclusión social, labor que estigmatiza y totaliza la condición de los sujetos.

Mis abuelas, mis dos abuelas cuando vinieron a la ciudad por primera vez, pues no sabían hablar el español, entonces, se dedicaron a pedir limosna, eh, eso fue como una actividad para todas las mujeres, hacían lo mismo todas las mujeres, todas del pueblo hacían lo mismo, y los hombres, me cuenta mi papá que él en su experiencia, porque mi abuelo nunca, él se vino como una o dos veces aquí, mi abuelo paterno, mi otro abuelo ya había muerto desde hace años, entonces que a mi abuelo paterno lo le gustó y él decidió regresarse al pueblo y entonces se quedaba allá a cuidar las tierras y mi abuela era la que migraba, mi abuela siempre era la que migraba y a veces migraba con uno o dos de sus hijos, pero a mi papá le tocó mucha esa situación de quedarse con mi abuelo allá, entonces mi papá vivió muchas cosas allá con mi abuelo, que no le gustan igual y por eso se vino o decidió casarse y tener una familia [Erika, 28 años].

Paradójicamente, de entre los jóvenes entrevistados, sólo Erika, quien posee el grado académico más alto de ellas y ellos, fue quien habló sobre esta práctica, la manera en cómo sus abuelas paterna y materna a su llegada a la Ciudad de México y teniendo la lengua como frontera se dedicaron a pedir limosna. A Erika le costó trabajo recordar esa época y las condiciones en las que la vivió cuando era pequeña al lado de su madre y su hermano menor.

[...] es que es muy feo porque [se le quiebra la voz] hubo un primer momento en que Miguel y yo pedíamos dinero, no vendíamos chicles, pedíamos limosna, era muy feo porque él que la gente no se volteara a verte como niño, el que no se volteara, ni siquiera a darte un peso, yo luego digo, es que qué le cuesta a la gente dar un peso, o sea un peso ¿no?, porque muchos asimilan y afirman que es para un mal uso o que los papás explotan a los hijos, no es cierto, no pueden entender, no pueden asegurar que así se dan las cosas, porque ya cuando estás dentro de, yo no sentí nunca la explotación de mi mamá hacia mí, porque, porque yo siempre estuve con mi mamá y no es que mi mamá me tuviera así de y me traes esto, no, no, o sea yo viví con mi mamá esas cosas y teníamos el dinero y comprábamos de comer y otra vez, pero fue siempre así los tres, entonces a mí me enoja

⁹² Como se analizará en apartados posteriores.

mucho cuando dicen es que ni siquiera y los visten así para dar lástima, es así, ni siquiera es para dar lástima, es nuestro medio de subsistir en ese momento, y es lo que digo, a veces muchos dicen, es que son jóvenes, pueden emplearse en una cosa, cuando uno es indígena y tiene tan cerrada la mente, de oportunidades, de saber que cuenta con oportunidades, su único medio es ese, y no cuenta con tanta mente abierta de decir, bueno sí, me puedo emplear y bañarme, porque no es tan fácil en ese momento, uno tiene tan cerrada la mente y dice es para lo único que puedo hacer, para lo único que puedo servir, entonces, es eso, a mí me enoja cuando la gente dice es que están chavos, deberían ponerse a trabajar, pero a esa edad y con una mente así de soy indígena, vengo a la ciudad y no sé qué hacer, apenas y puedo hablar [Erika, 28 años].

La mirada de Erika aluza sobre el tema de la mendicidad y la manera en cómo ella vivió esa práctica, su historia resulta emblemática, dado que el recorrido biográfico sintetiza las distintas etapas en términos de inserción social de miles de indígenas en su llegada a la capital. A pesar de haber vivido esta época difícil, pudieron remontar y lograr otras condiciones de vida, que ella y su hermana sean universitarias y ahora, con el esfuerzo de sus padres, puedan vivir en una casa propia y, sobre todo, tengan horizontes distintos en términos de su posible trayectoria de vida. En el caso de Erika, su familia juega un papel determinante además de las propias decisiones que ella ha tomado a lo largo de su vida, sus padres y hermanos se conformaron como el primer núcleo de certeza y referente primario para la vida toda.

Mi mamá vendiendo muñecas en la Zona Rosa, yo desde que me acuerdo, crecí con ella, en esas calles, yo me acuerdo cómo amarrábamos las muñecas para ir, de dónde íbamos a dónde veníamos. Y eso fue toda mi vida, desde que me acuerdo, yo crecí con mi mamá, o sea en mis recuerdos nada más están mi mamá, mi hermano Miguel y yo, sólo somos los tres contra el mundo. [...] no tengo recuerdos de mi papá, no tengo recuerdos de mis otros hermanos, parece que entré a la secundaria y fue cuando conocí a todos o cuando ya tuve como más conocimiento de las cosas y me acuerdo de esa parte de mi vida, pero si me pregunta alguien, tu primera etapa de aquí a los doce años, mi mamá y mi hermano nada más y yo, y haciendo lo mismo todos los días... [Erika, 28 años].

En este punto, es importante analizar la manera en cómo Erika va reconstruyendo su biografía, la forma en cómo, en ocasiones se le quiebra la voz, se sonroja o se emociona al recordar partes de su vida es un elemento que muchas veces se soslaya en aras de un análisis racional, se trata de la condición emosignificativa [Vergara, 2013] con la que se atribuye sentido a lo vivido, a la realidad social, a la vida cotidiana. Esta imbricación de emoción y sentido puede proporcionar elementos importantes en la comprensión del otro, poder ubicarse en el papel del otro, colocarse en “los zapatos del otro” y caminar con él/ella a través de su memoria y sus mundos de vida. Es por ello, que se han dejado las notas de las transcripciones de las entrevistas realizadas para poder dar cuenta de cómo las emociones ocupan un papel muy importante en la manera en cómo asimamos y nos explicamos la realidad,

parte medular que nos configura como seres humanos y sociales, elemento imprescindible en el análisis antropológico, ya que como menciona Rosaldo: “Las etnografías que [...] eliminan las emociones intensas, no sólo distorsionan sus descripciones, sino que también descartan variables clave potenciales de sus explicaciones” [1991: 24].

En ese sentido, de acuerdo al testimonio anterior, la fuerza de “los tres contra el mundo” de manera metonímica emplaza a Erika y a todos los indígenas que llegan a la ciudad en esta tensión profunda con el otro, haciendo conciencia de la diferencia que pueden encarnar, cómo se vive el ser indígena en la metrópoli, y cómo se puede re-crear la etnicidad.

5.2. Re - creando la etnicidad

... ¿De qué tenemos que pedir perdón? ¿De qué nos van a perdonar? ¿De no morirnos de hambre? ¿De no callarnos en nuestra miseria? ¿De no haber aceptado humildemente la gigantesca carga histórica de desprecio y abandono? [...] ¿De haber demostrado al resto del país y al mundo entero que la dignidad humana vive aún y está en sus habitantes más empobrecidos? [...] ¿De ser mexicanos todos? ¿De ser mayoritariamente indígenas? [...] ¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo? ¿Los que, durante años y años, se sentaron ante una mesa llena y se saciaron mientras con nosotros se sentaba la muerte, tan cotidiana, tan nuestra que acabamos por dejar de tenerle miedo? [...] ¿Los que nos negaron el derecho y don de nuestras gentes de gobernar y gobernarnos? ¿Los que negaron el respeto a nuestra costumbre, a nuestro color, a nuestra lengua? ¿Los que nos tratan como extranjeros en nuestra propia tierra y nos piden papeles y obediencia a una ley cuya existencia y justeza ignoramos? ¿Los que nos torturaron, apresaron, asesinaron y desaparecieron por el grave "delito" de querer un pedazo de tierra, no un pedazo grande, no un pedazo chico, sólo un pedazo al que se le pudiera sacar algo para completar el estómago? ¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?
[Subcomandante Insurgente Marcos, 18 de enero de 1994]

En México, hablar de indígenas actualmente, implica el referente obligado del levantamiento zapatista del primero de enero de 1994, quienes con su presencia cuestionaron de manera contundente, la promesa de la clase política de haber entrado al primer mundo. A más de 20 años de distancia, existen una serie de condiciones insoslayables que impiden una vida de verdadera equidad para los indígenas en este país. Sin duda, ha habido diferentes y permanentes luchas de estos sujetos que intentan transformar sus condiciones, pero aún falta mucho, o como dirían los indígenas zapatistas: falta lo que falta...

La etnicidad se vuelve un concepto difícil de definir, dadas las nuevas conformaciones identitarias de los sujetos y los múltiples contextos en que se dan. La etnicidad ha migrado de los territorios tradicionales desde dónde se ha tratado de explicar, ahora los sujetos se

encuentran en las grandes urbes y en las pequeñas poblaciones de todo el mundo, en lugares aparentemente “opuestos”; haciendo, actuando y llenando de sentido el concepto de etnicidad desde su vida diaria.

Las grandes metrópolis son los enclaves de las nuevas etnicidades, las condiciones de la vida urbana ahora tiñen las prácticas de los miles de indígenas que migran día con día en la búsqueda no sólo de una nueva vida, sino tal vez en búsqueda de ellos mismos y nuevas y viejas formas de ser, en las calles del anonimato, la velocidad y lo efímero de las grandes ciudades. Es desde aquí, desde donde se reflexionará en este apartado sobre eso que llamamos etnicidad.

Los rasgos que distintos autores han propuesto para darle contenido a la categoría misma, se desdibujan, se recorren, se radicalizan, se diluyen, sin embargo, es menester revisar de nueva cuenta y con una perspectiva distinta las características trabajadas para poder entender estas nuevas formas de etnicidad y enfatizar los testimonios de las y los jóvenes entrevistados para escuchar de viva voz las múltiples negociaciones y atribuciones de significado que hacen en sus vidas cotidianas en la ciudad.

5.2.1. Cultura, identidad y etnicidad

Para algunos autores como Gilberto Giménez y Dimitri D´Andrea, entre muchos otros, la distinción básica entre etnia y cultura, que no hay que pasar por alto, fue la mirada respecto del cómo se catalogaban las diferentes culturas, partiendo de un eurocentrismo y un claro ejercicio de poder. En este sentido, la escuela francesa optó por el estudio de *grupos étnicos*, frente a la escuela inglesa que se encaminó al estudio de distintas *culturas*. Es así que la denominación de grupo étnico, tuvo que ver con una suerte de etiquetaje que se hacía desde las culturas conquistadoras hacia las culturas subordinadas o conquistadas, es decir, las categorías surgen con la impronta de la lucha del poder que las genera.

[...] las “etnias” siempre son los otros, menos el grupo que clasifica de este modo a esos “otros” desde una posición dominante. Así para los griegos las “etnias” [*ta ethnea*] eran las otras gentes, los no griegos, los periféricos, los bárbaros foráneos, por oposición a los “helenos” [*genos Hellenon*] como se nombraban a sí mismos. En latín, la traducción de *ethnos* es *natio*, pero este término también designa sólo a los pueblos bárbaros y lejanos, por oposición a los romanos que se autclasificaban como *populus*, y nunca como *natio*. Incluso en la Vulgata latina del Nuevo Testamento, la traducción del término *ethnos* es *gentilis* [los “gentiles”], por oposición a los judíos y cristianos que supuestamente profesan la verdadera religión revelada en la Biblia. Lo

curioso es que el inglés – que sólo tiene el adjetivo “étnico” y no el sustantivo correspondiente – conservó este sentido del Nuevo Testamento hasta 1971, es decir, ethnics significaba “pagano” o “gentil” [Giménez, 2005a: 2].

En este sentido, es importante resaltar esta diferencia, ya que actualmente lo étnico tiende a emplazar a los sujetos [desde dentro y desde afuera] en una jerarquización que compromete sus acciones en tanto supone una evaluación distinta de ellos mismos, teñida por los contenidos creados desde la cultura y la identidad.

Esta consideración no implica el menguar las capacidades heurísticas de la categoría misma y de lo que su creación implicó para la discusión sobre el tema, pero es menester enfatizarla para poder contextualizar el término y entender el porqué, en ocasiones, los rasgos atribuidos a la condición étnica, están altamente vinculados con el concepto de cultura, tanto, que a veces pareciera que la línea que los divide se diluye.

Por otro lado, hay que tomar en cuenta la implicación de la categoría en términos de la acción política de los diferentes Estados y su utilización para crear los distintos proyectos de nación. Existe un amplio debate respecto de cómo lo étnico se enfatiza en algunos momentos históricos, pero termina siendo soslayado en aras de la unificación de las naciones y el “aplanamiento” de las diferencias ante el proyecto unicultural que supone el concepto de nación. Este debate ha alimentado las nociones de pluralismo y diversidad cultural como obstáculo o emblema, dependiendo del caso, pero siempre con incidencias en términos no sólo de las políticas públicas, sino en la vida cotidiana de los sujetos, clasificándolos así, como ciudadanos con distintas jerarquías, o a veces, negándoles la condición misma de ciudadanía con todas sus implicaciones.

Las etnias han sido consideradas a lo largo de la historia como importantes o no, dependiendo de los móviles políticos de quienes ejercen el poder, pero merece mayor énfasis el trabajo que los mismos sujetos han desarrollado respecto de su condición étnica. Es decir, la etnicidad se vuelve un territorio de sumisión o rebeldía respecto del poder, una estrategia de inclusión o exclusión respecto de la nación, supone un ejercicio de diferenciación respecto de los “otros” y una forma de vivir respecto de ellos mismos.

Etnicidad e identidad son conceptos que están profundamente ligados, a tal grado que en ocasiones sus contenidos pueden confundirse casi por completo, sin embargo, es la

identidad quien “contiene” a la etnicidad, en tanto, la construcción de aquella implica cambios, transformaciones y usos estratégicos de esta última. Si bien, para algunos autores, la etnicidad conformaría una suerte de “núcleo duro” de la identidad, en tanto supone un rasgo permanente, ya que como bien ejemplifica Giménez:

[...] ¿cómo se explica el hecho de que se pueda decir “cuando yo era católico”, o “antes de que me convirtiera en protestante o ateo”, o “cuando yo era de izquierda”, o “cuando yo era ciudadano de tal Estado”, o “cuando era empleado de banco”, o “antes de recibirme de abogado”; pero en cambio nunca se puede decir: “cuando yo era bretón” [o valón, o acadiano, o tutsi], ni “antes de llegar a ser corzo” [o flamenco, o judío o hutu? [Giménez, 2005a: 7].

Aquí la pregunta se yergue en torno a los cambios, usos y contenidos que de ese rasgo de pertenencia los sujetos hacen día con día. En el caso de los jóvenes indígenas entrevistados, la pregunta es respecto de la manera en cómo esta condición étnica es vivida, recreada, ocultada, etc. y los múltiples procesos que se gestan al interior de esta condición étnica, para dotarla de nuevos sentidos.

En principio, se parte de la tríada conformada entonces por *cultura, identidad, etnicidad*. Conceptos clave para la antropología social, pero cuyos límites se encuentran más bien entreverados, en el supuesto de que estos tres son los elementos principales con los que los sujetos organizan tiempo y espacio en la vida cotidiana. Tiempos ordinarios y extraordinarios, tiempos lúdicos, tiempos rituales, tiempos imaginales. Espacios de inclusión, espacios de exclusión, espacios míticos, espacios oníricos, espacios rutinarios, espacios lúdicos, etc. A partir de estos tres grandes conceptos los sujetos se emplazan en el mundo, pero hacia dentro de cada uno de ellos se encuentran “contenidos” muchos otros rasgos, que a su vez se combinan, se completan, se contradicen, se jerarquizan y se recrean de acuerdo a cada espacio y tiempo definidos. Dentro de estos tres conceptos, estas páginas se centrarán en la *etnicidad*, lo cual no implica abandonar las otras dos categorías: *identidad* y *cultura*, sino reflexionar sobre las características que conforman la etnicidad y poder establecer los vínculos con aquellas dos.

5.2.2. Adscripción

Distintos autores han enfatizado la importancia de la adscripción para la noción de la etnicidad, este elemento resulta fundamental, ya que concede al sujeto la posibilidad de auto

adscribirse o no al grupo étnico al que pertenece, si bien esta “elección” no es del todo libre ya que los individuos se encuentran “sujetos” o “sujetados” por el grupo desde distintos planos como: familia, historia, memoria colectiva, biografía, cultura, entre muchos otros, la adscripción reconoce una capacidad activa del sujeto en tanto su pertenencia al grupo. Dicha adscripción no es sólo elección de los sujetos mismos, también se encuentra influida por la adscripción que los otros hacen de ellos, es decir, aquí la hetero adscripción juega un papel importante dentro de este proceso.

Una adscripción categorial es una adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y formación. En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización.

Aunque las categorías étnicas presuponen diferencias culturales, es preciso reconocer que no podemos suponer una simple relación de paridad entre las unidades étnicas y las similitudes y diferencias culturales. Los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias “objetivas”, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas [Barth, 1976: 15].

En este punto es menester recordar la condición relacional de toda construcción identitaria, somos por el otro, en relación al otro, y ese otro puede emplazarse de acuerdo a distintas escalas, el otro puede ser mi hermano, mi padre, alguien de mi mismo grupo; el otro puede ser, alguien perteneciente a otro grupo, pero a la misma nación, el otro puede ser de otra nación perteneciente al mismo continente, el otro puede ser de otro continente... y así sucesivamente de ida y vuelta.

Por otro lado, la condición estructural que posee cada sujeto es lo que puede generar la “otredad”, la condición misma de ciudadano o migrante, originario y extranjero, a veces la edad, el sexo, la religión, la posición en relación al sistema de producción económica, el color de la piel y muchas características más son tomadas en cuenta para poder emplazarnos a nosotros mismos y por ende a los otros.

Hablo mazateco, aprendí a hablar español como a los 12 años... Tengo un hermano más chico que se llama Juan, mi primo me trajo, como aquí sí hay chamba, pues me trajo para acá, él ya trabajaba aquí en las nieves antes, pero ya se salió [Alfredo, 20 años].

Es interesante que Alfredo indique que *habla* mazateco y no diga *soy* mazateco, durante las entrevistas aquellos jóvenes que tenían menos tiempo de residir en la ciudad se asumían como indígenas y decían ser de la etnia a la que pertenecen, mientras aquellos jóvenes que

tenían más tiempo en la ciudad mencionaban hablar la lengua materna, algunos decían que la habían olvidado y hubo aquellos que incluso negaron hablarla. La importancia de la lengua materna como factor de adscripción sigue siendo un marcador contundente en términos de la etnicidad y la interacción social en su conjunto.

Yo nunca quise hablar mucho en mi dialecto con los cuates, lo hablaba en mi casa, con mis hermanos y mis jefes sí, pero con los demás no, porque me daba pena, me cotorreaban por cómo hablaba español imagínese si les hablo en dialecto, no, pues no [...] a veces cuando estaba con los cuates entre ellos se inventaban palabras como si hablaran dialecto, a veces me quedaba callado o luego me empezaba a reír también con ellos, pero la verdad no me importaba, porque así nos llevábamos todos [...] a otros nos los cotorreábamos por otras cosas, siempre nos reíamos de todos [Román, 29 años].

La adscripción también es dinámica, se está moviendo, cambiando, reelaborando de acuerdo a la interacción con otros sujetos, y ello supone estrategias, tácticas, fingimientos, con base en los intereses de los sujetos mismos, tanto de uno como los del “otro”, es una relación de ida y vuelta, que siempre supone ejercicios de poder. Esto último tiene implicaciones importantes para el análisis, ya que los sujetos se emplazan desde una posición de subordinación o en el mejor de los casos pueden ubicarse en relaciones horizontales desde donde se pueden intentar construir formas de interacción más equitativas, sin embargo, siempre se recurre a la mirada del otro para poder ubicarse como diferente o igual. Cuando Román expresa “no me importaba, porque así nos llevábamos” intenta un desplazamiento de lo étnico a lo amical, en donde la broma puede recaer en distintos miembros del grupo.

En este sentido, la auto y hetero adscripción están matizadas por dos grandes vertientes: el *emblema* y el *estigma*, como aparentes polos opuestos que pueden estar interactuando a la vez como complementarios o contradictorios. Dichos caminos conducen a acciones distintas, y al mismo tiempo convergen en otras. Desde la reivindicación de distintos grupos étnicos y con el apoyo de los “otros” se han llegado a articular movimientos políticos y sociales que pugnan por el respeto a las diferencias y por la inclusión de los grupos étnicos. Asimismo, en la vida cotidiana, a una escala micro, van creando mecanismos de protección y contención con las herramientas que tienen al alcance ante la mirada de los otros quienes los van configurando a partir de la heteropercepción.

Analizar la relación estigma-emblema respecto de la etnicidad en las dos vías [auto y heteropercepción] es un elemento que ayuda a comprender desde dónde se construyen los

jóvenes indígenas urbanos, ya que, dependiendo del contexto y los interlocutores los jóvenes indígenas pueden poner en marcha distintas estrategias ya sea para ocultar su condición étnica o para reforzarla.

[...] cuando yo conocí al que ahora es mi novio, tengo siete años con él, cuando lo conocí, lo presenté hasta el tercer año, porque sí se mantenía eso de la primera persona que presentes en tu casa va a ser con la persona que te quedas, pero además también porque es más como de respeto, así, como cómo vas a estar... bueno, pero además, porque ni soy noviera, entonces sí fue así de, está bien, pero te voy a presentar hasta los tres años, aunque también con él me costó mucho decirle que era indígena, fue hasta los dos años que yo le dije, es que pertenezco a un grupo étnico, al otomí, y se queda así, y me dice ¿por qué no me habías dicho? Si sabes que a mí me gusta mucho esa onda y no sé qué, y le digo, no sé, me dio mucha pena, no sé, o sea me daba pena contigo, y yo ahorita lo veo, yo conozco a personas y me da para decirles inmediatamente que lo soy y hay personas con las que no, porque también uno no se espera luego la reacción de la otra persona, entonces cuando mi mamá se enteró de que andaba con él, me dijo ¿por qué andas con él?, le digo ¿por qué no?, me dice, es que él no es como tú, él es otra persona, él es mejor que tú, mi mamá siempre estaba con esa idea, de que yo no podía relacionarme con alguien de la ciudad, porque los de la ciudad son mejores, entonces, cuando yo le decía que iba a venir, ella decía, no qué pena, pero ¿cómo va a entrar a la casa? Mira cómo está. Yo le decía, má, pues está limpia nuestra casa, además qué tenemos que tener para que seamos aceptados, mi mamá siempre tuvo mucho conflicto con eso, con el que yo me relacionara con alguien de aquí, ella esperaba que me relacionara con alguien del pueblo, entonces con él fue así, pero yo sentirme menos que los del salón, no, nunca, nunca, sí, lo limitada aquí en mi casa fue eso de tener como esas bases de conocimientos académicamente hablando, mi papá sí sabe, y mi mamá no sabe leer hasta apenas le empezamos a enseñar, pero nunca fue así de ¡ay bueno, tengo conocimiento de esto!, porque mis papás son muy inteligentes, por eso le digo, que si mamá y mi papá quisieran algo, lo aprenderían y mi papá dice, yo no tuve la oportunidad, si yo hubiera estudiado yo sería un muy ingeniero muy reconocido, le digo yo sé que sí pá, y yo te admiro mucho, porque donde pones el ojo, no sólo lo haces, lo perfeccionas, entonces eso es lo que me encanta de ellos dos y sí lo tengo, puedo decir que sí lo tengo [Erika, 28 años].

En el caso de Erika, es un movimiento pendular en términos de su identidad, en ocasiones resalta su pertenencia étnica y en otras, guarda distancia y asume en el fondo que puede sentirse distinta, es una batalla constante entre los dos polos. Existe una conciencia de que es igual a los demás, pero la interacción social cotidiana a veces le refuerza lo contrario. De ahí que en ocasiones pueda elaborar su condición étnica a partir del emblema y otras llegue incluso a interiorizar el estigma, lo que la vuelve cuidadosa al elegir con quien “si le da para decirle soy indígena” y con quien puede esperar otra reacción. Es por ello que se puede hablar de usos estratégicos de la etnicidad urbana, en donde los jóvenes van “midiendo” las condiciones y pueden sortear la manera en cómo relacionarse con los demás, en un juego de visibilidad – invisibilidad que ensayan una y otra vez en la ciudad. En este sentido, retomo un testimonio de la investigación de Olivia Maya [2016] quien trabajó con niños y niñas indígenas en la zona de La Merced.

Una señora que atiende un puesto de artículos de papelería en la banqueta de la calle de Mesones, reconoció su filiación mazahua y me contó que los policías no los molestan porque saben que son un grupo grande y organizado⁹³, varios de los comerciantes ostentan armas de fuego. La señora afirma que andan así, para defenderse de los policías si llegaran a detenerlos por vender en la vía pública, *¡que no se metan con los mazahuas!* me dijo, *porque aquí los polis ya saben cómo les va* [Maya, 2016: 60 - 61].

Asimismo existen otros movimientos que luchan más bien por la radicalización de sus fronteras frente a la amenaza que constituye el de afuera, hasta llegar a prácticas absolutamente xenófobas, que caen en la estigmatización del otro, aquí es donde los caminos se juntan, y resultan movimientos “proteccionistas” que luchan porque los grupos étnicos permanezcan “puros”, sin ser contaminados por otros grupos o por los efectos devastadores de la modernidad; o aquellas prácticas totalmente discriminatorias que hacen de los indígenas ciudadanos de segunda, en el mejor de los casos, o el enemigo declarado al que hay que exterminar o aniquilar, en el peor de los casos.

En el fondo, tanto el emblema como el estigma, trabajan la diferencia como desigualdad, ya que supone una diferenciación que a partir del reconocimiento de distintas características emplaza a los sujetos en jerarquías distintas, a veces idealizadas y otras denostadas, pero el parámetro es la *diferencia significada* para uno y otro grupo. Cuando se habla de diferencia significada quiere decir que cada rasgo del otro está teñido por múltiples construcciones culturales en donde los parámetros para calificar al otro adquieren distintas connotaciones dependiendo del contexto en el que se dé. Olivia Maya [2016] en su estudio enfatiza que:

Las madres de familia entrevistadas sostienen no sentirse avergonzadas de ser hablantes, por el contrario dicen sentirse orgullosas de tener la habilidad de conversar en español y en lengua originaria, ya que tienen la idea de que ésta y su vestido les confiere pertenencia a un grupo del cual ellas se sienten honradas de integrar, sin embargo cuando se trata de sus hijos, apoyan e incluso, sugieren que ellos no usen la lengua y que en ocasiones lo mejor es que no la conozcan, o en su caso, si deciden hablarla, deberán hacerlo en contextos privados donde no sean objeto de burla ni de desdén por parte de los no hablantes de lengua indígena. Estas madres de familia refieren que sus hijos y el resto de la familia han sido objeto de escarnio por parte de los vecinos y que ellas, por ser adultas tienen más elementos para defenderse y soportar el desprecio de estos otros, sugieren que la inocencia y la corta edad de sus hijos los vuelve incapaces de sobrellevar estas agresiones y menosprecios lo que da cuenta de que actualmente existe un discurso que confiere a la etnicidad status y prestigio, pero en la práctica no es tal, tan es así que los adultos siguen favoreciendo el ocultamiento de pertenencia a un grupo étnico [Maya, 2016: 70-71].

⁹³ “Los mazahuas que habitan en el Centro Histórico del DF están organizados en dos asociaciones: La Organización de ambulantes Mazahuas y la Asociación de Inquilinos Mazahuas” [Maya, 2016: 60].

La infancia de estos jóvenes indígenas en la ciudad resulta una etapa de desafíos en la que pueden desarrollar varias estrategias y sobre todo van construyendo de múltiples maneras el asumir su etnicidad. El ámbito escolar se vuelve un espacio nodal para la tendencia en cuanto a la construcción de la etnicidad y marcar las coordenadas de una valoración negativa o positiva, es desde la escuela y a sus pocos años como van tejiendo las atribuciones de sentido del ser indígena, valoraciones a veces opuestas o convergentes respecto de las que se generan en otros espacios como la familia, las redes amicales, los medios de comunicación masiva⁹⁴, el trabajo, la calle misma, que como se ha visto también es un espacio muy practicado en el caso de aquellos que migraron desde niños.

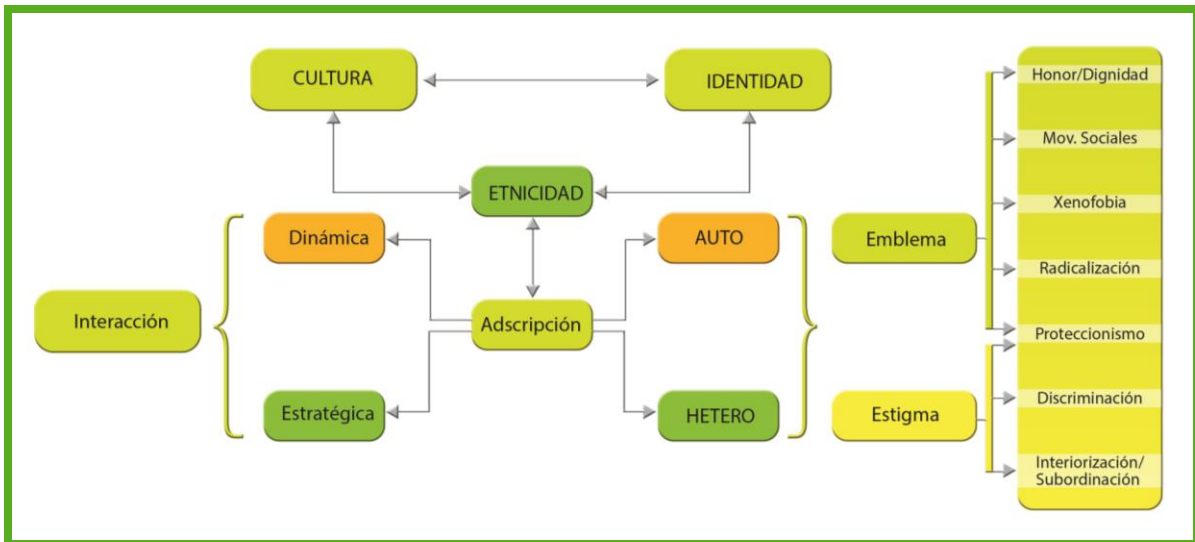
[...] mi mamá nos llevaba a las 7 de la mañana, ya vivíamos aquí, y nos paraba a las siete o seis de la mañana y vestidos con el uniforme, entonces nos decía, nos vamos al Auditorio, y pues imagínese días así [ese día de la entrevista estaba nublado y corría mucho viento frío] y yo con la falda del uniforme, pero no era llegar y sentarme, sino que era, vamos a pedir limosna, entonces a mí me daba mucho coraje, y por eso son lugares en los que yo voy y me hacen recordar todo eso y eran las doce, una de la tarde y mi mamá, ya vámonos a la escuela, y mi mamá nos iba a dejar a la escuela, a veces llegábamos hasta las 2:30 ahí a la escuela, por venir desde el Auditorio, pero siempre nos dejaban entrar los maestros y no sé cómo, no sé a qué hora hacíamos la tarea, no sé, pero siempre también estuve en las primeras, las más altas calificaciones, fui abanderada en la escolta de la primaria, fui abanderada en la escolta de la secundaria, no sé, pregúnteme, a qué hora hacías la tarea, no me acuerdo, pero siempre, siempre fui de alguna manera buena en la escuela, buena, pero yo no lo sentía así, o sea sí se reflejaba en mis calificaciones y muchos profes me decían, ya ve que luego había un espacio en la boleta, donde lo felicitaban a uno, pues había recomendaciones de qué bueno, sigue leyendo, te gusta esto y esto, sigue así, pero yo no lo sentía así, yo sentía que mi compañero de al lado aprendía muy rápido y yo no podía... [Erika, 28 años].

En el testimonio de Erika, aun cuando efectivamente siempre ha sido una estudiante destacada, pesa como una sombra la duda sobre las propias capacidades, se yergue la certeza de que el de junto lo hace mejor, generando una discusión interna entre lo que se sabe que es y lo que piensan los demás que se es. La identidad vinculada a la cultura y a la etnicidad supone una serie de negociaciones que implican mayores ajustes, cambios, combinaciones, tensiones, contradicciones y desemboca en las dos grandes orientaciones que se han venido manejando: emblema y estigma, en permanente movimiento pendular.

⁹⁴ Es lastimoso dar cuenta de cómo en los distintos programas de la televisión mexicana, aquellos que pretenden ser cómicos, siguen creando personajes y chistes sobre grupos altamente estigmatizados. Las elaboraciones cómicas se dan con base en supuestas prácticas de indígenas, homosexuales, mujeres, personas con discapacidad, miembros de clases populares [la palabra naco contiene no sólo una carga clasista, sino racista y apunta a una distinción estética y en cuanto a capitales culturales], creando una serie de estereotipos que se arraigan dentro del imaginario social, incluso entre aquellos sobre quienes se hace mofa en la pantalla.

De esta forma la tríada cultura – identidad – etnicidad mantiene una relación de ida y vuelta, respecto de la etnicidad hay que enfatizar la adscripción como un elemento fundamental para su misma realización, esta adscripción implica el contemplar, por un lado, la auto y hetero percepción, y por otro, su condición dinámica y usos estratégicos, estos últimos elementos se desarrollan en términos de la interacción social. Asimismo, la auto y hetero percepción respecto de la adscripción étnica supone distintas y múltiples valoraciones que para efectos de la reflexión pueden situarse a partir de polos opuestos que van desde el emblema hasta el estigma pasando por una serie de matices que podrían contenerse entre ambos polos. Como producto de la etnicidad vista como emblema se pueden encontrar distintas formas de expresión como el honor, la dignidad, los movimientos sociales, que reivindican lo étnico como un valor positivo, también pueden entenderse la xenofobia, la radicalización y el proteccionismo este último también puede verse como parte del estigma, ya que actores externos pueden atribuirse esta protección en tanto los indígenas son vistos como incapaces de reclamar sus derechos. Dentro del estigma se encuentra la discriminación y la interiorización de la subordinación, esto último es un elemento contundente que mina la ubicación de los sujetos en tanto aceptan y en ocasiones pueden llegar a naturalizar las relaciones de dominación y sujeción, pensando que su condición étnica supone un sino fatal del que difícilmente se puede escapar. Las relaciones mencionadas pueden mostrarse como se presentan en el Esquema 2.

ESQUEMA 2. CULTURA, IDENTIDAD Y ETNICIDAD⁹⁵



⁹⁵ Agradezco a Luisa Analco por la ayuda para la presentación gráfica de los esquemas de este acápite.

5.2.3. Fronteras: marcos de significado

La noción de frontera se vuelve importante para tratar de entender el concepto de etnicidad, ya que Barth concibe lo étnico como una forma organizacional que influye en el sujeto hacia dentro y hacia afuera del grupo, es decir “es un conjunto sistemático de reglas que regula los encuentros sociales interétnicos. En toda vida social organizada, está prescrito aquello que puede ser pertinente para la interacción en cualquier situación social particular” [Barth, 1976: 18]. Las fronteras en este sentido, se vuelven marcos de significado desde dónde se emplazan los sujetos en acción, respecto de ellos mismos y los otros sujetos.

[...] los límites étnicos canalizan la vida social y esto ocasiona una organización a menudo muy compleja de relaciones sociales y de conducta. La identificación de otra persona como miembro del mismo grupo étnico entraña una coparticipación de criterios de valoración y de juicio. Por lo mismo, se parte del supuesto de que ambos están fundamentalmente “jugando al mismo juego”; esto significa que existe entre ellos una posibilidad de diversificación y expansión de su relación social capaz de cubrir, en caso dado, todos los sectores y dominios de su actividad [Barth, 1976: 17].

Estas fronteras tienen un carácter permanente y dinámico a la vez, como se verá más adelante, ya que su contenido es elaborado a partir de distintos elementos de carácter *tangible* [señales / signos manifiestos] e *intangible*⁹⁶ [orientaciones de significado] que son susceptibles de emerger con mayor fuerza o de diluirse hasta casi volverse invisibles, dependiendo de la situación social en que se encuentren los sujetos. Si bien se trata de una serie de acciones de carácter simbólico, no pierden su cualidad instrumental en tanto pueden cumplir diversas funciones para lo que Goffman llama, la presentación de la persona en la vida cotidiana. Aquí otra vez tiempo y espacio son delimitados en función de estas fronteras, si bien, este trabajo supone una elaboración del sujeto mismo, el papel que juega “el otro” y el contexto mismo, son dos variables que influyen de manera decisiva en la demarcación de dichos límites.

⁹⁶ Las nociones de *tangible* e *intangible* son utilizadas en el texto, separando en algún sentido [para cuestiones de análisis], las dimensiones estéticas y expresivas que adquieren ambas. Lo tangible entendido como lo visible, lo más cercano a la percepción inmediata y fugaz, como condiciones de la interacción social en las grandes urbes, son aquellas pistas que “de bote pronto” percibimos y manifestamos como individuos, lo tangible sería el territorio del cambio situacional, desde donde se pueden hacer ajustes y transformaciones de manera rápida [estas fronteras se trabajarán en el apartado “Señales / signos manifiestos” de este mismo acápite]. Por otro lado, lo intangible tendría que ver con la elaboración de lo tangible en tanto interpretación, intención, deseo, juicio, evaluación, emplazamiento simbólico de los sujetos en acción que va influyendo en la relación misma de los sujetos sociales. La relación con el tiempo y el espacio sería de mayor duración en términos del horizonte de acción, los marcos de significación desde donde se le otorga sentido a la acción; lo intangible sería el territorio del cambio estructural.

Los grupos étnicos persisten como unidades significativas sólo si van acompañados de notorias diferencias en la conducta, es decir, de diferencias culturales persistentes. No obstante, cuando interactúan personas pertenecientes a culturas diferentes, es de esperar que sus diferencias se reduzcan, ya que la interacción requiere y genera una congruencia de códigos y valores; en otras palabras, una similitud o comunidad de cultura [...]. Por tal motivo, la persistencia de los grupos étnicos en contacto implica no sólo criterios y señales de identificación, sino también estructura de interacción que permita la persistencia de las diferencias culturales [Barth, 1976: 18].

Dichas diferencias culturales a veces se enfatizan y en otras ocasiones pretender fundirse, confundirse, en este caso, los jóvenes indígenas a veces le apuestan a la indiferencia, en términos de pasar desapercibidos, con – fundirse con el entorno urbano y la vida que suponen las metrópolis.

Me gusta que aquí gano más dinero, no me gusta el smog y lo acelerado de la ciudad, la diferencia aquí es el ambiente, la discriminación. Trabajo en la central de abastos de diablero, de nueve a nueve, de sol a sol. Descanso los martes, me gusta salir a conocer la ciudad, así conocí la Alameda, vengo solo, me gustan los jardines, la vegetación, vengo cada 15 días, estoy como tres horas, vengo a comer, caminar y a ver a las chicas, me gusta estar en las bancas de las orillas para que nadie me vea, para no molestar y que no me molesten. No me gusta la discriminación [Raúl, 25 años].

Raúl tiene 25 años, en su lugar de origen, Santiago Yagallo, Oaxaca, vivía con sus abuelos, era campesino, dice que le “gustaba mucho el campo, pero no la pobreza, por eso me vine a trabajar acá, hace como diez años”. Raúl llegó solo a la ciudad, “desde que llegué ya me habían dicho que en la central de abastos podía haber jale, y sí, ahí conseguí trabajo desde el primer día que llegué aquí”. Raúl no conoció a sus padres, ambos se fueron y lo dejaron con sus abuelos paternos, “la verdad no sé si vivan o no, ahorita ya no importa, porque mis papás son mis abuelos y a ellos no los dejo, siempre les mando dinero y trato de ir a verlos, aunque sea una vez al año”. Vive en la colonia Guerrero con unos amigos que también trabajan en la central de abastos. “Me gusta mi trabajo, sí es muy pesado, pero también saco dinero, además todos allá son bien cábulas, nada más andan viendo qué haces mal para que te pendejeen por todo, yo también le entro al desmadre, me divierte”. Raúl es soltero, por ahora dice estar saliendo con puras amigas, dice que sí quiere casarse, pero por ahora no.

[...] es que aquí es distinto, aquí en la ciudad uno tiene que andar bien listo, porque si saben que eres del pueblo, te quieren ver la cara, bueno... no todos, también hay gente buena, que te ayuda, te echa la mano, pero de otros sí te tienes que cuidar y que mejor ni te vean...

El que nadie lo vea, el no molestar, la conciencia de la discriminación, hacen que el “juego” de la diferencia se vuelva interminable y las reglas cambien de un momento a otro en los distintos espacios de la ciudad. La visibilidad e invisibilidad es parte de una estrategia, si bien

en la ciudad todos tienen derecho a “pasar desapercibidos”, el anonimato simmeliano [como se apuntó en el capítulo 1] funge como una suerte de protección y en este caso se vuelve parte de los mecanismos puestos en marcha para los sujetos entrevistados.

[...] yo recuerdo que mi mamá me dice, es que yo no sabía hablar español, mi mamá habla el español pero no tan fluido, entonces ella me dice, yo llegué aquí y me daba miedo, o sea me daba miedo hablar con la gente, me daba mucho, mucho miedo, y tal vez también por eso, yo digo y es una hipótesis que me planteo, de decir, las mujeres también pidieron dinero, o sea se dedicaron a la mendicidad, al no saber qué hacer, al no tener dónde llegar, entonces la única solución fue sentarte a pedir dinero, para también no tener que relacionarte con la gente, entonces yo le apuesto mucho a eso, y mi mamá me decía claro, yo mientras no veía a la gente pues era mejor para mí, que no me vieran tampoco, pero ella fue aprendiendo poco a poco, no sabía leer ni escribir, pero se sabe mover como ella sola, y le digo má' pero tú cómo, cómo distingues un camión del otro ¿no?, y me dice, los colores de las letras, el tamaño de las letras y yo sí, pues claro, buscó su manera de poder sobrevivir también, entonces, cada quien vivió como ciertas cosas aunque [...] hay similitudes entre todas las familias, entre todas las generaciones, también uno vivió las cosas de forma individual, yo lo comparto y yo digo, mi mamá, mi hermano y yo compartimos muchas cosas y nos podemos sentar y ponernos a platicar, ¿te acuerdas de todo lo que pasamos? [Erika, 28 años].

Es por eso que las fronteras adquieren un carácter permanente y dinámico a la vez. El ser invisibles ante los ojos de los otros, no hablar con la gente, saber que el idioma mismo se traduce en una frontera que a veces deciden traspasar y otras no. La invisibilidad como mecanismo de sobrevivencia que en el caso de la mendicidad opera de manera contradictoria, ya que se trata de no entablar conversación alguna, quedarse callados, pero romper la invisibilidad para poder obtener una moneda. Tomar distancia respecto del otro y pensar en el gesto de extender la mano, ademán que funge como un puente que acerca y separa a los que piden de los que dan, que también se traduce en estigma desde aquellos que pasan de largo, estigma interiorizado al saberse ignorados.

Es interesante reflexionar sobre las distintas orientaciones de sentido que tiene para los sujetos entrevistados el ser nadie, ser anónimos en la ciudad, ya que se conjugan significados opuestos, aquella indiferencia cortés [Cruces, 1998] en donde es una amabilidad hacia el otro el que pase desapercibido y aquella indiferencia que parte del estigma o también del modo apresurado de vivir en la ciudad y la posibilidad de, como menciona Simmel [1988], seleccionar a qué estímulos ciudadanos reaccionar y a cuáles otros pasar por alto. Lo anterior se vuelve un ejemplo para el análisis de las fronteras intangibles.

Dentro de las fronteras intangibles se encuentran las orientaciones de significado, es decir los marcos de sentido desde donde los sujetos se emplazan en términos simbólicos y

dan paso a la interacción social. En este sentido las conductas van a ser valoradas con base en distintos parámetros y dicha evaluación supone entonces la conformación de límites simbólicos entre el nosotros y los otros. Estos marcos de sentido se derivan, en principio de la pertenencia al grupo étnico [retomando la noción de forma organizacional de la etnicidad, mencionada páginas arriba] en donde las normas, reglas y valores constituyen un principio de identidad. Dichos límites son “puestos a prueba” en la interacción con otros grupos ya que

[...] como las identidades son impuestas a la vez que aceptadas, las nuevas formas de conducta tenderán a la dicotomía: sería de esperarse que las restricciones sobre la conducta operaran de tal suerte que las personas se mostraran renuentes a actuar en formas nuevas por temor a que tal conducta resultase inapropiada para una persona de su identidad y que al punto clasificaran estas nuevas formas de actividad como asociadas con uno u otro grupo de características étnicas. Así como las dicotomías de trabajo masculino *versus* trabajo femenino proliferan en algunas sociedades, del mismo modo la existencia de categorías étnicas básicas podría ser un factor que fomentara la proliferación de diferencias culturales [Barth, 1976: 21].

En este sentido habría un fomento a la diferencia, a la par que una tendencia a la homogeneización en términos de poder “negociar” entre los marcos de sentido del grupo y el lugar de recepción, para poder generar no sólo nuevas conductas, sino una suerte de nuevas reglas, normas y valores que permitieran una argumentación legítima para las conductas de cada sujeto.

[...] ahorita yo con mis primas, tengo primas de mi edad, con ellas crecí en la calle igual, crecimos haciendo lo mismo, vendiendo los chicles, limpiando parabrisas, y ahorita he tenido como esa sensación de que me ven mal y me alzan las cejas y yo así de, pero ¿por qué, no?, o sea son mis primas, yo crecí con ellas, crecí con ustedes, ¿por qué me ven así?, y dicen ¡ay, es que como ya estudiaste, ya te crees mejor!, le digo, pero es que nunca yo he llegado, nunca, nunca, he llegado y me he impuesto como tal o nunca he tenido como una mala actitud contigo, por decir, pues fíjate que sí, como ya estudié, le digo, no manches, tú tienes ahorita la bolsa con algo de dinero y yo vengo con mi pasaje, ¿dónde está como lo mejor, o qué es lo que me hace mejor?, yo creo que las personas son mejores con o sin estudios, y también tú tuviste las mismas oportunidades que yo, que tú no hayas querido cambiar, no es mi culpa tampoco, uno decidió ser lo que quiso de su vida, entonces tú no puedes verme mal porque yo haya decidido moverme, moverme de aquí, entonces a mí me enoja esa parte también, como decir, pero, es injusto, que a uno lo traten así sólo porque decidió cambiar con lo establecido o con lo que ya estaban destinados, y le decía yo no, yo crecí contigo, yo no podría ser así, pero no sería así, no tanto por el dinero, sino como persona no soy así, ¿cómo voy a hacerte menos si eres igual que yo?, ¿o cómo voy a ir por la vida con bandera de ir por otros lados diciendo esto y en la práctica hago otra cosa?, no, le digo yo creo que no, no nos hace ni mejores ni peores el dinero ni la educación escolar [Erika, 28 años].

Las fronteras entre nosotros y los otros se recorren en este caso, hacia dentro del mismo grupo, ya no se trata de nosotros los indígenas y ustedes los mestizos, sino que existen distintas formas de construir la identidad en términos de adscripción. Las diferencias hacia

dentro de los grupos indígenas son elementos insoslayables para la comprensión de estos sujetos y poder aprehender las divisiones y variantes que hacia dentro existen ahí donde a veces se tiende a ver grupos homogéneos. Por un lado, existe la repetición de patrones culturales hacia dentro de los grupos indígenas urbanos y por otro, también la construcción de nuevas prácticas que se pueden ir modificando a partir de la interacción con otros marcos de sentido.

[...] no es tan fácil llegar a la universidad, no es tan fácil cuando también tienes dos mundos con los que te estás peleando siempre, porque en tu casa hay tradiciones, aunque no las lleves a cabo tal cual o sí, hay costumbres, pero también te dice una cosa tu mamá y sales a la calle y ves otra cosa y te dicen otra cosa, entonces estoy peleando siempre con eso y tratando también de llevarlas juntas, no es fácil, pero lo logras ... [Erika, 28 años].

Esta pelea de dos mundos que refiere Erika, muestra cómo los distintos marcos de significado están presentes en los jóvenes indígenas urbanos, sin embargo, a partir de ese tratar de “llevarlos juntos” pueden negociarse, recorrerse uno para dar paso al otro o radicalizar fronteras ante aquello que los jóvenes eligen a partir de las condiciones en las que se encuentran. La elección de la escuela, el no casarse a temprana edad y no relacionarse con alguien del mismo pueblo, supuso para Erika una serie de negociaciones para hoy tener un horizonte distinto, ello no cancela que existan otras reglas de su grupo étnico que elija seguir.

Dentro de las fronteras de significado se encuentran también las costumbres y tradiciones del grupo al que pertenecen, en este caso, existe para algunos jóvenes indígenas un vínculo a través de la participación en las fiestas patronales de su pueblo, para ello piden permiso en sus trabajos y van a la celebración, aunque sea “de entrada por salida” en viajes de algunos días, de acuerdo al tiempo que les permite el trabajo. Algunas veces se organizan y se van en grupo, otras cada quien, por su lado, dependiendo de los “compromisos” que tengan, no sólo en las fiestas patronales, sino también en las celebraciones familiares.

Desde que llegué, hace como dos años, no he ido a Huautla. Hablo con mis papás, y ellos han venido como cuatro veces. La fiesta del pueblo es el 27 de octubre, por eso me voy el 26 de aquí, termina el 30 de octubre, es la fiesta de muertos, se celebra también el día 2, se prenden las velas. Nos vamos varios, nos vamos juntos, con mi primo. Me voy a quedar como dos semanas allá porque me gusta el ambiente de allá, cuando regrese voy a buscar otro trabajo, de lo que haya, lo que me encuentre, pero quiero cambiar de aires y estar un rato en mi pueblo [Ricardo, 21 años].

Ricardo es bajito de estatura, delgado, moreno, usa pantalones de mezclilla guangos, muy guangos, tenis, playera, gorra, y tiene un piercing abajo del labio inferior, también tiene otro

en la ceja, usa el cabello corto de adelante y largo de atrás, que se recoge en una colita de caballo. Ricardo tiene 21 años, es originario de Huautla de Jiménez, Oaxaca, llegó a la Ciudad de México hace dos años.

Tengo tres hermanas y un hermano, somos cinco, mi hermano es el mayor tiene 24 años, luego otro tiene 16 años y una tiene 23 años, yo soy el más chico. Dos se quedaron en mi pueblo, los más chicos, con mis papás. Mis papás trabajan en el campo, y mis hermanitos van a la escuela.

Ricardo dice que desde que llegó a la Ciudad de México no ha podido regresar a su pueblo, sus padres ya han venido varias veces a verlo y “eso me pone contento, verlos, los saco a pasear y los he traído también a la Alameda, les gustó mucho”. En unos meses irá a la fiesta de su pueblo, por lo que ya está ahorrando dinero para “poder comprar cosas de aquí para llevarlas allá y también poder gastar allá en la fiesta”. En este sentido Maya [2016] refiere que de acuerdo a lo observado en su trabajo con indígenas en La Merced:

Las familias entrevistadas mantienen constantes prácticas de retorno temporal a sus comunidades de origen, principalmente aquellas que provienen de estados como Oaxaca, Puebla y el Estado de México. Los viajes de retorno coinciden con fiestas patronales, celebraciones familiares como aniversarios de bodas, cumpleaños, bautizos y quince años, también se conjuntan con las temporadas de siembra y cosecha. [...] Existen familias que permanecen de forma más prolongada en sus comunidades, ya sea que la madre y los hijos acudan al pueblo en periodos vacacionales o que ambos padres decidan que los hijos se queden durante estos ciclos y ellos vuelvan a la ciudad para continuar laborando. En este tiempo de permanencia en la comunidad, la figura de los abuelos como transmisores de la lengua resulta fundamental, pues son ellos quienes de acuerdo con los niños no sólo les tienen paciencia para enseñarles, sino que además los exhortan a que la aprendan o recuperen bajo el discurso de que es un lazo identitario con la familia y con la comunidad, pero lo perciben más como una forma de socialización en un mundo del que se han sentido excluidos [Pellicer, 1988] [Maya, 2016: 79 - 80].

Por otro lado, también existen aquellos que no regresan a su comunidad de origen y los contactos se vuelven más exiguos, las llamadas se mantienen, pero de manera poco frecuente y la nostalgia por el lugar del origen habita nuevos lugares desde la vida en la ciudad. La tendencia en el caso de los jóvenes entrevistados es que se mantiene el vínculo con la familia y el “pueblo”, la manera en cómo genéricamente se refieren al lugar donde nacieron. Los viajes a su comunidad pueden ser variados, pero las fiestas patronales siguen siendo un hito en la biografía de los sujetos, cronotopo que provee de sentido las fechas en que se realiza la fiesta del pueblo, aun cuando no todos puedan acudir, sigue fungiendo como un espacio que se recrea en la memoria y en ocasiones se intenta reeditar en la ciudad.

Mi jefa siempre se acuerda del pueblo, ella cada año se va, cuando no puede ir, sabemos que está pensando en el pueblo por lo que nos hace de comer, [...] cuando hace tamales de frijol es porque ya le hablaron de allá y le dijeron cómo está la fiesta, o ya se va a ir y nos deja hecha comida, pero como la de allá, sólo en esas fechas se pone a cocinar como allá [Román, 29 años].

La nostalgia por el lugar de origen, por el *pueblo*, por el *allá* se vive de distintas maneras, en el caso de la madre de Román, la comunidad de origen se representa e manera de sinécdoque a través de la comida, el *ponerse a cocinar como allá* supone hacerse parte de la fiesta del pueblo desde la ciudad, como Hirai analiza en el caso de los migrantes mexicanos en Estados Unidos:

[...] la comida se ha convertido en uno de los medios simbólicos más importantes para expresar ideas sobre la identidad, tanto para individuos como para grupos sociales y étnicos. [...] el sabor de la comida mexicana ha sido un fuerte signo que evoca recuerdos del pasado y la imagen del terruño, y crea un vínculo simbólico y emocional con éste, y el acto culinario étnico es un medio para reafirmar y reforzar la identidad social a través del consumo de los signos de terruño. [...] De alguna manera, consumiendo estos signos, llenan su hambriento deseo de mantener presente su terruño en la memoria y en su espacio de vida en un país ajeno [Hirai, 2009: 275].

En este caso, no es un país ajeno, se supone que todos los grupos étnicos forman parte del mismo México, cuestión que se vuelve mera enunciación o un buen deseo, lo cierto es que la nostalgia por las lógicas de la vida cotidiana del pueblo y la condición étnica, hacen que lo ajeno se recorra y se entienda una vez saliendo de la comunidad de origen. La importancia simbólica del ritual, de la fiesta patronal se tiñe de otros significados cuando se está a la distancia, se puede crear una idealización hiperbolizada de la comunidad que se dejó atrás en términos físicos no así en términos de adscripción y pertenencia.

Las fronteras son construidas de manera más nítida en los rituales, en las fiestas, y ahí se realizan una serie de intercambios que dialogan con distintos marcos de significado. En términos de la regulación de intercambios, si bien, estos enfatizados desde lo económico, en donde lo crucial está puesto en el lugar que los sujetos ocupan en las relaciones de producción económica, es menester expandir la noción a diferentes ámbitos simbólicos donde se puede generar el intercambio, y poner acento en las jerarquizaciones creadas como telón de fondo de dichos intercambios, lo que supone relaciones de reciprocidad, y también relaciones asimétricas que pueden darse hacia dentro y hacia fuera del grupo, y por tanto implica relaciones de ejercicio de poder en distintas manifestaciones.

Hacia dentro de los grupos étnicos también se generan divisiones y jerarquizaciones desde sus comunidades de origen, y una vez migrando a la ciudad, estas relaciones se definen

de nuevas maneras, la pertenencia a un mismo grupo puede tener distintas valoraciones y se generan solidaridades e identidades colectivas, por un lado, y por otro pueden generar la operación contraria, es decir, tensiones y segregaciones múltiples entre los miembros de una misma comunidad.

Trabajar con los niños del predio de Zacatecas en la colonia Roma, me gustó mucho, ahí viven unos primos, unos parientes míos, son también del pueblo, [...] sí me costaba mucho llegar y decir cómo lo hago, porque son del mismo pueblo, o sea porque también sus papás sí me dijeron, tú vienes del mismo pueblo ¿qué vas a enseñarnos tú?, entonces muchos estando aquí estudiando, me he encontrado con muchas cosas incluso negativas pero con los de mí... con mi gente ahora sí, me he topado con mis primas que me ven mal, sí me he topado con la cosa de que te cierran las puertas, porque sí te las cierran, de decir que no, que si vienes del pueblo tú no eres mejor que ellos y que tampoco tienes para enseñarles nada, porque vienes del mismo pueblo que ellos, entonces con los papás de los niños fue así de ¿tú qué?, ellos sí porque son chavos que están estudiando, pero ¿tú?, o sea los de la Enah, y yo así de, pues también estoy estudiando, también vine por eso, y entonces es demostrarle a la gente lo contrario ¿no? Y los niños también fue así como de, nos gustas porque hablas, nos gustas porque nos entiendes, entonces, pero además porque nos preguntas qué queremos, y les digo pues sí, a mí me hubiera encantado que a Miguel y a mí nos tocara alguien así, de veras que sí, que alguien te preguntara a esa edad ¿qué quieres?, ¿qué sientes? [Erika, 28 años].

Las fronteras en este caso se recorren y se vuelven hacia dentro del grupo, aquí los marcos de significado dialogan en un nivel más íntimo entre aquellos que piensan diferente y han elegido distintas trayectorias vitales. Por otro lado, hay que enfatizar la relación jerárquica desde donde se ve al otro, en el caso que Erika comenta, existe una condición en donde la superioridad de otro ajeno puede llegar incluso a naturalizarse, no así en el caso de un próximo, de otro cercano, *familiar* [en los dos sentidos del término] cuya posible autoridad cruje y se desmorona ante la sensación de una suerte de contigüidad disruptiva, en donde se espera que el otro cercano se comporte como uno y la diferencia en cuanto a ello, cuestiona y tensa la trayectoria y emplazamiento propios.

El emplazamiento de los sujetos puede ser desde su condición de género [hombre / mujer], edad [adulto / joven, anciano / joven, niño / joven], familia [hijo / padre], condición económica [patrón / trabajador], condición cívica [ciudadano / migrante], condición étnica [indígena / mestizo], origen ["paisano" / "fuereño"] y un sin fin de situaciones que los diferencian y clasifican en torno a la posibilidad del intercambio entre ellos mismos y con los otros. Es más, es aquí donde se puede expresar de manera más clara, la diferencia entre nosotros y los otros con base en múltiples escalas y parámetros de inclusión / exclusión.

La diferencia como piedra de toque en la conformación identitaria adquiere también en el caso de la elaboración étnica un papel primordial, en donde las fronteras se construyen hacia dentro y hacia afuera, a partir de la propia mirada y la de los otros, como se ha referido ya. Hacia dentro del grupo se generan múltiples negociaciones a partir de las diferencias y hacia fuera existen diversas estrategias desde donde se reclama la diversidad y el derecho a la diferencia, aun cuando desde la mirada externa se vean grupos homogéneos.

Entonces yo creo que, por eso, que como fue así, como que generalizar a todos los indígenas sin importar de dónde vienen, quiénes son, cómo hablan, entonces fue así, son las mismas, son las mazahuas nada más y son las muñecas "Marías". [...] Cuando las mazahuas son las que venden sus semillas nada más, sus frutas, ellas sí son, si ahorita identificamos a las mujeres de cada grupo étnico o cada cultura, las mazahuas como tal no venden muñecas, venden semillas todavía, aunque sí, ahorita ya hay como una cierta apropiación de ciertas artesanías de todos, o sea como una mezcla, mi mamá también vende ciertas cosas de otras mujeres, pero siempre dándole como su reconocimiento, decir, bueno, estas son las que vendo, pero no son de nosotras, estas si son mías, entonces, pero ahorita ya hay una mezcla, entonces, pero sí yo no sé por qué se les han adjudicado las "Marías", y por qué se llaman "Marías" también, y mi papá de hecho me decía, es que también tienes que ver que cuando lanzan las películas de la India María, la mujer es una mazahua y sólo es una mazahua, porque en ese tiempo sólo distinguieron a mazahuas, o le dieron el nombre de mazahuas o no sé qué pasó, que sólo aparecía una mazahua y que habla según náhuatl. O sea, es mazahua, habla náhuatl y su artesanía son muñecas otomís, entonces yo creo que fue así como el primer reconocimiento, no sé si reconocimiento, fue como el primer nombre, así como ¿quiénes son?, ¿cómo se llaman?, ¿de dónde vienen?, y tal vez ni siquiera fue eso, son mujeres, son indígenas, son mazahuas y venden lo mismo todas y viene del mismo lugar... [Erika, 28 años].

Para ellos, las diferencias pueden ser muy claras en algunas ocasiones y diluirse en otras, dependiendo de la interacción y su emplazamiento en términos de la interacción social. En el testimonio de Erika, las diferencias son claras, existen fronteras tangibles que se vuelven señales, signos manifiestos de la etnicidad que funcionan como mapas simbólicos desde donde se auto emplazan y ayudan a emplazar a los otros en distintos niveles de proximidad y/o distancia en donde lo que sigue estando en juego es la definición de la identidad, de la etnicidad, de los distintos grupos, del propio grupo y del individuo a la vez en distintos niveles de adscripción que confieren certeza al sujeto y al colectivo.

5.2.4 Creencia en un pasado común: pertenencia y proyecto

Finalmente, dentro de las fronteras de significado, reviste especial relevancia la creencia en un pasado común. En donde, para Giménez "las creencias funcionan como componentes de la conciencia colectiva de un grupo orientando virtualmente sus prácticas" [Giménez, 2005a: 10]. Ya que el individuo se construye como sujeto, entre otras cosas, por la "sujeción" que

implica el mismo grupo para él, cuya elaboración simbólica implica una suerte de dualidad entre la imposición, por un lado, y la promesa de liberación del grupo y por el grupo, por otro lado.

[...] no estamos hablando de cualesquiera “rasgos culturales distintivos”, sino de aquellos “que se formaron en el curso de una historia común que la *memoria colectiva* del grupo no ha cesado de transmitir de manera selectiva y de interpretar, convirtiendo ciertos acontecimientos y ciertos personajes legendarios en *símbolos* significativos de la identidad étnica mediante un trabajo del imaginario social; y esa identidad étnica remite siempre a un *origen* supuestamente común” [Lapierre en Giménez, 2005a: 7].

Dentro del pasado común se encuentran distintos elementos como mitos, ritos, parentesco, memoria colectiva, lugar de origen y consanguineidad imaginaria, por mencionar los más significativos. Este conjunto de elementos se vuelven una importante matriz de sentido en términos de la etnicidad y les confiere no sólo pertenencia sino la posibilidad de otorgar sentido al emplazamiento del sujeto mismo. Este pasado común resulta crucial para el análisis, ya que se vuelve un nodo primordial en la configuración de la etnicidad al que se recurre desde la residencia en la ciudad, proyecta y sujeta dependiendo de las negociaciones que pueda hacer cada individuo, y su permanencia en el imaginario étnico hace que puedan concebirse acompañados en algunas ocasiones y diferentes y aislados en otras. Aquí es necesario enfatizar cómo este pasado común puede fungir como armazón que posibilita fuentes de certeza frente a la vida racional y solitaria que se puede experimentar en la ciudad, tener un lugar, un terruño, el pueblo como destino final, inamovible, permanente, en términos coloquiales “saber dónde está enterrado el ombligo” a pesar de las condiciones que puedan experimentarse en la ciudad, lo cual sería de una potencia simbólica extraordinaria si se dimensionara en su justa medida ante los embates del estigma hacia los indígenas urbanos, ellos saben de dónde provienen, hacia dónde poder dirigir siempre los pasos. En el caso de los urbícolas este papel lo puede desempeñar la casa de los padres, la casa grande o el propio hogar, pero carece de la hiperbolización que le confiere el proceso de migración al lugar de origen, por lo que el terruño étnico sigue siendo más poderoso en términos simbólicos.

A mí me gusta ir mucho, me gusta ir mucho a mi pueblo, sí, y es lo que le digo, como se busca siempre el pretexto para regresar, yo quiero regresar y yo voy a regresar y uno va, es que en serio es otra cosa allá, sí cambia, o sea no sólo cambia el espacio, sino cambia hasta cómo uno se siente, cómo piensa, uno cómo disfruta, es como, eso, las vacaciones hasta de pensar, de tener esto y decir, tengo esta ventaja de poderme olvidar un rato de lo malo, o lo que me estresa o los problemas, de decir, aquí está la gloria, como lo que dicen en la Biblia ¿no?, yo no soy ni creyente, ni católica, ni nada de eso, pero es como el paraíso, es así de decir, aquí sí hay, aquí sí hay vida, sí tengo planeado regresar, igual quisiera vivir mi vejez allá, o no sé, tener ya establecido algo o establecerme ya como

investigadora, como maestra y después llevar algo de lo que tengo allá y pues hacer allá algo, porque también es, pues es mi pueblo, entonces sí, sí me voy a regresar en algún momento de mi vida, así como mis papás [Erika, 28 años].

“Mi pueblo”, “el paraíso”, “la gloria”, “ahí si hay vida”, frases que dan cuenta de la manera en cómo desde la ciudad se piensa en el lugar de origen, como espacio idealizado. Si bien en otras ocasiones se puede ver también como el espacio que aprisionaba, la tendencia es que a la distancia se valora de manera positiva la comunidad de origen.

Por otro lado, la forma de pensar desde los abuelos y los padres se vuelve un referente que también abona en el pasado común, en donde los jóvenes eligen qué elementos reproducir, modificar, innovar a partir de la confrontación con las lógicas de vida urbana.

[...] porque también es lo que tiene mi papá, con Vero tiende mucho a pelear con ella por sus ideas, ella piensa que mi papá es machista porque todavía se maneja eso de que, bueno, como ya fueron los hombres a trabajar, ustedes van a dar de comer, entonces, yo lo veo, si bien y mal y también inconscientemente quizás sigo reproduciendo más las prácticas del machismo, pero yo me pongo a pensar y digo, ¡claro!, Armando ahorita es el que está aportando económicamente y va y se echa una chinga desde que se levanta temprano y yo me levanto más tarde que él, y yo hago la comida y tengo como más chance de estar descansando, más relajada mi situación, por qué no llega y le doy de comer, o sea tengo la posibilidad de hacerlo, y lo hago, por eso, pero ella dice, ¡no, es el machismo!, ¿y por qué no se llega a calentar?, y le digo, pero es que también si estás todo el día aquí, cómo no lo haces, entonces sí era así de agarrarse ellos dos con Vero. [...] Mi papá creció en otro lugar, en el pueblo, creció con otras prácticas, creció con otras costumbres que mi abuelita y mi abuelito les inculcaron, le digo a mi hermana Vero, tú ¿cómo vas a tirar todo eso, sólo por tu manera de pensar ahorita?, lo que tienes que hacer es ponerte a pensar que mi papá trae esas ideas y que puedes llegar y entender, y decir, bueno, mi papá creció con estas, yo crecí con estas, mi hija va a crecer con otras, tú te vas a encargar de que la niña ya no reproduzca estas cosas, pero así de tajada, de que tú le quieras tumbar todos esos pensamientos a mi papá, no, no vas a poder, lo que tienes que hacer es entenderlo y platicar [Erika, 28 años].

Es así como las prácticas culturales se van transformando, existen prácticas que ya no hacen muchos cuando migran a la ciudad, frente a otros elementos que deciden resguardar como fuente de certeza a su llegada a la urbe.

El origen común adquiere múltiples manifestaciones culturales y otro lugar emblemático donde se expresa de manera contundente va a ser la familia, y por ende el vínculo de parentesco adquiere fuerza y sentido dentro de todas las acciones de los sujetos. De ahí que “la solidaridad entre los miembros del grupo, sea parangonable con la solidaridad familiar, ya que, al igual que ésta, es incondicional y pretende fundarse en relaciones de consanguinidad” [Giménez, 2005a: 8].

Me trajo uno mi primo, me dijo allá vamos a trabajar y me trajo. Desde que llegué empecé a trabajar en las nieves, yo preparo las nieves, yo las hago. Trabajo desde las siete de la mañana hasta las diez o las once. Vivo en Nezahualcóyotl, con mi patrón. Vivo en la calle 12, vivimos todos en una casa, mi patrón y sus tres chalanos, como todos somos de allá del pueblo, el patrón ahí nos tiene viviendo, dice que somos como familia pues. De allá para acá hago como una hora y media, nos venimos en la camioneta del patrón. Trabajo todos los días, descanso los martes, me voy a pasear, me voy con mi hermano Alejandro [Ricardo, 21 años].

La solidaridad entre paisanos, el compartir trabajo, casa y trayectos, expresa la reactualización de este pasado común, si bien, no se da en todos los casos, la tendencia es que sigue habiendo patrones de residencia a partir del origen étnico y el compartir casa con los del pueblo sigue siendo una estrategia eficaz antes de poder lograr la autonomía de la vida en la ciudad.

Las idas y vueltas al pueblo, el pueblo como paraíso, la ciudad como infierno y promesa de libertad, se trata de poder entender los cruces de significado y cómo pueden ser ambas cosas a la vez dentro del nuevo mapa que se crea a partir de la etnicidad urbana.

De esta manera la creencia en un pasado común con todos los elementos mencionados tiende al pasado, pero trastoca el futuro, en tanto que supone un emplazamiento distinto del sujeto en términos de su perspectiva influida por la pertenencia al grupo. Si los mitos y ritos diluyen la temporalidad, el origen común y la consanguinidad imaginaria le apuestan a la trascendencia a través de los sujetos en la permanencia del grupo que sobrevivirá a aquellos. Es así, como este marco de significación le otorga sentido a la acción de los sujetos ahí donde la incertidumbre de la vida urbana asedia, el origen común aparece como la única certeza hacia el futuro.

5.2.5. Señales / signos manifiestos

Las fronteras tangibles pueden observarse en una serie de elementos “visibles” que tradicionalmente, se han asociado con la etnicidad, pero que en el marco de la elaboración de la puesta en escena de los jóvenes indígenas y los grupos a los que pertenecen en la ciudad adquieren otros matices. Dentro de los signos manifiestos los marcadores más evidentes resultan ser la lengua materna, la vestimenta y los rasgos físicos. Si bien existen muchos otros, en este apartado se enfatizarán estos tres ya que son aquellos en donde la expresión simbólica se condensa desde los indígenas mismos y desde la mirada de los “otros”, es por ello que

existe una elaboración específica y estratégica de estos elementos que se vuelven fundamentales para la comprensión de la etnicidad en la ciudad.

Dentro de estos elementos se encuentra la *lengua* como un factor determinante para hacer énfasis en la pertenencia a un grupo, en este sentido, la lengua materna se transforma también en un territorio de acción, desde donde los sujetos se construyen a sí mismos y ante los otros. La lengua para algunos jóvenes indígenas puede funcionar como una suerte de frontera, en tanto supone un código exclusivo y por ello incluye a quienes lo entienden y excluye a quienes no, generando espacios de complicidad, de fingimiento ante el otro, de resistencia en el mejor de los casos. Aunque esta exclusión, no siempre es de carácter reivindicativo, porque también puede ser un elemento utilizado como forma de autoexclusión, en tanto la lengua supone un factor de estigmatización, a veces interiorizada que hace que el uso de la lengua esté reservado a determinados espacios y tiempos, por lo que en ocasiones también supone intentos de ocultamiento.

Los testimonios de Erika y Román respecto de cómo el uso de la lengua tiende a estar reservado a los círculos más cercanos y se erige como frontera ante el otro, en donde la visibilidad e invisibilidad están presentes como estrategias, como se refirió páginas atrás en el caso de la mendicidad, o en el caso de las redes amicales, en donde la confianza entre cuates puede dar paso a bromas, juegos y formas de estar con el otro a partir del uso de la lengua materna y sobre todo la confianza para poder hablarla dependiendo del contexto.

[...] ya tenía dos mundos, mi mamá hablar la lengua con ella y pero saliendo de la casa o de donde fuera, tener que escuchar a los demás en español, entonces tuve que hacerlo, tuve que aprender rápido y lo aprendí, o sea no me costó tanto como a los demás, pero sí había momentos en que no sabía hablar bien, había cosas a las que yo no le entendía, había palabras que decían los maestros, que yo decía ¿pues qué dijo, no?, o sea no, no sé qué dijo, porque en mi casa también nunca las escucharía, era como muy reducido nuestro vocabulario en la casa, del español, pero corrimos con suerte también porque en esa escuela, era grande, pero era muy poca, muy pocos niños, entonces la mayoría de las señoras que iban a vender a la Zona Rosa, pues mis tías o conocidas del pueblo, inscribieron a sus hijos en la misma escuela, entonces éramos como varios, pero cuando se enteraron, a mí me dio mucha pena, que se enteraran más mis compañeros, no mis profes, mis profes cuando se enteraron nos apoyaron mucho, a mí me dijeron ¡qué bueno, qué bonito!, pero nunca fue así como ¡ah, ellos!, nunca, ni con los demás, ni conmigo, ni con mi hermano, nadie, fue como muy buena, en ese lado, en la escuela sí nos fue bien, yo digo que nos fue bien, porque mi hermana me cuenta y dice a mí me jalaron el cabello, cuando se enteraron que yo hablaba, y mi prima me dice a mí me arrastraron y yo le tengo miedo a las escuelas y ya no quise regresar, porque desde que pasé por eso, dije no, no regreso a la escuela, aunque yo quiero entrar a la escuela, no quiero regresar por esa situación [Erika, 28 años].

La noción de la lengua como mundo y el “tener dos mundos” expresa de manera contundente la importancia del lenguaje y la manera en cómo a partir de esta experimentación como dos universos aluza sobre el vasto terreno que en términos simbólicos que representa el uso de la lengua. Esta sensación de claro – oscuro respecto de la comprensión de la lengua, puede tener un correlato en términos de su valoración misma, positiva – negativa como polos opuestos entre cuyo trayecto se encuentra desde “el tener suerte” ante la aceptación y convalidación del otro, hasta pasajes de la ignominia como “ser arrastrada en la escuela”, lamentable y fatídico suceso que termina por obnubilar no sólo la condición identitaria sino que llega a comprometer la trayectoria de los sujetos al punto de renunciar a espacios clave como en el caso de la deserción escolar.

La intención del análisis es dar cuenta de en qué espacios la lengua supone un acto de complicidad, de memoria, de oralidad compartida, de defensa, de resistencia, y en qué otros momentos supone una afrenta que se debe diluir para no ser blanco de discriminación, y poder encontrar los matices entre uno y otro polo. Retomando a la antropóloga Olivia Maya en su estudio sobre niños y niñas indígenas en La Merced apunta:

Los niños desarrollan distintas formas de enfrentar las experiencias negativas y transformarlas. En el caso de los niños estudiados se observó que el uso de la lengua si bien se da mayoritariamente en espacios privados o públicos que ellos resignifican como privados, también es observable su uso en situaciones en donde intervienen otros actores que no comparten con ellos la filiación étnica y que no conocen la lengua que ellos hablan.

[...] Los profesores describen situaciones donde los niños hacen uso de su lengua como una forma de excluir a los otros, en donde los niños tienen plena conciencia de que estos otros carecen de un conocimiento que éstos que la usan, comparten. Por ejemplo, de acuerdo con una profesora, en el salón de clases puede verse a dos niños indígenas hablando en su lengua a mitad de un examen. Dicho acto supone para la profesora que los niños están pasándose las respuestas, pero al desconocer la lengua que los niños hablan no le permite afirmarlo, de tal suerte que no puede hacer más que llamarles la atención porque no se justificaría de ninguna forma retirarles el examen, dado que no tiene forma de constatar que efectivamente los niños estaban intercambiando respuestas de éste.

[...] El uso de la lengua entonces, cobra un sentido un tanto lúdico para el niño pues éste sabe que el profesor no tiene forma de indagar lo dicho durante el examen en el salón de clases y que al docente no le queda más que suponer lo que está ocurriendo. Los niños han cobrado conciencia de que ellos cuentan con un recurso lingüístico del que los otros con los que comparten el aula, es decir el resto de los compañeros y el profesor, carece y esto hace que la balanza se incline a su favor en el fenómeno de exclusión y discriminación, pues, los excluidos del circuito comunicativo son los otros, los monolingües [Maya, 2016: 89 - 90].

Durante el trabajo de campo fue interesante advertir cómo los jóvenes negaban hablar alguna lengua indígena y se mostraban reticentes a platicar conmigo, así que optaba por dar una

vuelta por la Alameda y regresar al lugar donde los había visto, cuando me acercaba escuchaba cómo platicaban entre ellos en su lengua materna, al verme, sonreían y permanecían en silencio, de esta manera, su lengua materna y el silencio mismos se erigían como muros infranqueables que los protegían ante mi incómoda presencia. Con el pasar de los meses pude identificar a diferentes jóvenes que eran asiduos al lugar, así fue cómo poco a poco pude acercarme a algunos de ellos y en pláticas posteriores, aun cuando no me permitían grabarlos, se reían abiertamente y me decían que bien a bien no sabían qué era lo que quería al intentar hablarles y por eso mentían, porque ya sabían cómo los tratan *los de aquí* en cuanto los oyen hablar su lengua materna.

Me vine hace unos 3 años más o menos, para trabajar, aquí uno puede conseguir casi cualquier cosa, lo malo es la inseguridad y que a uno como le ven paisano, lo oyen hablar lengua, peor le quieren ver la cara y hacer menos, la diferencia es que allá en el pueblo todos se conocen y aquí habemos muchos y nunca sabes con qué te van a salir [Miguel, 23 años].

Miguel es originario del estado de Hidalgo, estudió hasta la secundaria, en su pueblo vivía con su padre y sus hermanos, su madre falleció cuando Miguel era pequeño, siendo el más grande le ayudaba a su padre en las labores en su comunidad, “teníamos borregos y yo los cuidaba, me gustaban las montañas, lo malo es que hace mucho frío, caen heladas y eso perjudica todo”. Trabaja haciendo pastes por la avenida Ignacio Zaragoza al oriente de la ciudad, “trabajo con mis primos, ellos me apoyaron, trabajamos de diez de la mañana a seis de la tarde, yo descanso sólo los jueves”. Miguel dice que por ahora no tiene novia, que le gusta ver a las muchachas en la Alameda, pero por el momento se está enfocando en trabajar y en conocer la ciudad a tres años de vivir en ella.

[...] me gusta venir al centro, a dar la vuelta y a ver qué compro [...] voy al zócalo, al mercado de Sonora y a la Merced, ahí afuera venden mucha ropa, hay muchos puestos y me gusta ver qué me compro ahí, pantalones, playeras, veo de lo que hay ahí algo que me guste y me lo compro.

La moda como un elemento importante para la conformación de la identidad de estos jóvenes va a tener distintos referentes culturales, por lo que si bien ya se habló de cómo la estética es un campo favorito de elaboración para los jóvenes, en los apartados siguientes se hará un análisis más detallado sobre cómo se da este proceso simbólico de la puesta en escena de la identidad como Goffman [1997] lo refiere.

5.3. La puesta en escena de la identidad

La construcción de la identidad de los jóvenes indígenas urbanos a partir de los testimonios de los jóvenes entrevistados y del trabajo de campo realizado supone una configuración simbólica que puede analizarse a partir de distintos elementos que funcionan como nodos expresivos de la estética elaborada por estos jóvenes.

La puesta en escena de la identidad supone la conjunción de tres grandes directrices: lo juvenil, lo urbano y lo étnico, que se expresan de múltiples maneras y se vuelven tangibles a partir de algunos elementos cuya elaboración suponen distintas producciones de sentido. Es menester enfatizar que algunos elementos visibles como la facha [en donde no sólo se piensa en la vestimenta, sino en las intervenciones corporales como perforaciones, cortes de cabello, tintes, tatuajes, entre otras, además de la construcción misma del cuerpo y la forma en cómo lo significan a partir de las directrices mencionadas], la música, el baile y las tendencias en cuanto a consumo cultural van delineando la forma en cómo ellos y ellas no sólo se piensan y construyen sino cómo se presentan ante el mundo.

Como se ha mencionado anteriormente, en este caso, existe una hiperbolización de la puesta en escena de la identidad, ya que se trabajó con los jóvenes en los espacios y tiempos de ocio, momento en el que para todos los jóvenes –indígenas o no– se pone en juego la pertenencia y afirmación identitarias, lo que lleva a la creación de una serie de estilos⁹⁷ en donde la juvenil, lo urbano y lo étnico dialogan y se mediatizan a partir de los medios de comunicación masiva y las industrias culturales, haciendo mezclas, combinaciones, negociaciones, adaptaciones y creaciones que también tienen como telón de fondo los marcos de significado de su lugar de origen y los encontrados en la ciudad a su llegada.

[...] junto a la desterritorialización y a la deslocalización inherentes a la globalización, que acaso estén generándose en ciertas regiones del mundo, entre los jóvenes indígenas de América Latina encontramos que se están gestando nuevas formas de reterritorialización y de relocalización de culturas e identidades particulares, muchas de ellas expresadas entre el sector indígena joven. Lo cual incluye que el surgimiento de nuevas identidades, como las juveniles [las *punks* o *cholas*, por ejemplo], no necesariamente implica el abandono de la identidad local comunitaria propia, e incluso tampoco conlleva la destrucción o el abandono de identidades y pertenencias más amplias, como pueden ser las etnolingüísticas, las étnicas o las nacionales [Pérez Ruíz, 2008: 33].

⁹⁷ En términos de Feixa [1997], como se abordó en el Capítulo 4 de esta investigación.

Y es que la migración a la ciudad supone un viaje no sólo en el espacio, sino a veces también en el tiempo, y hablando de modas y hábitos de consumo es ahí en donde se pueden percibir de manera más clara las múltiples transformaciones que los jóvenes indígenas urbanos recrean a partir de su primerísimo y último territorio: el cuerpo.

En cuanto a la pérdida de las identidades locales, si bien ésta es una posibilidad y una realidad entre ciertos sectores tanto de jóvenes como de adultos y niños, ello no siempre sucede así; y es posible que junto a la transformación de las identidades locales -que se flexibilizan para acoger y acomodar los cambios que están sucediendo- se agreguen otras identidades nuevas, que no necesariamente se opongan y busquen la destrucción de otras identidades. En estos complejos procesos de cambio cultural e identitario, sin embargo, no predominan sólo los deseos y gustos individuales que harían posible que los jóvenes indígenas por voluntad y libremente entraran y salieran de un modo de vida a otro, transitaran de una identidad a otra, y optaran a su gusto por la tradición o la modernidad; por el contrario, existen condiciones estructurales y subjetivas que intervienen tanto para inducir el sentido del cambio como para limitarlo y acotarlo, así como para inhibir o posibilitar la pérdida o la adquisición de nuevas identidades [Pérez Ruíz, 2008: 35-36].

Respecto de la identidad, como menciona Bauman [2003], asistimos a la creación de identidades modulares, identidades cambiantes y múltiples, la fragmentación de la ciudad tiene como correlato el cuerpo y la identidad en donde no sólo se habla en términos de papeles desempeñados en distintos ámbitos de la vida social, sino en múltiples referentes que operan como matrices de sentido y pueden llegar a combinar distintos elementos que para las identidades monolíticas anteriores sólo pueden pertenecer a un grupo, en cambio los jóvenes indígenas urbanos pueden hacer múltiples adaptaciones, en donde de manera pendular similitud – diferencia, tradición – modernidad, rural – urbano, pasado – presente, son las coordenadas a partir de las que se mueven y construyen su identidad

A decir verdad, si el «problema moderno de la identidad» era cómo construirla y mantenerla sólida y estable, el «problema posmoderno de la identidad» es en lo fundamental cómo evitar la fijación y mantener vigentes las opciones. En el caso de la identidad, como en otros, la palabra comodín de la modernidad fue «creación»; la palabra comodín de la posmodernidad es «reciclaje». [...] La principal angustia relacionada con la identidad de los tiempos modernos era la preocupación por la perdurabilidad; hoy es el interés en evitar el compromiso. La modernidad construía en acero y hormigón; la posmodernidad construye en plástico biodegradable [Bauman, 2003: 40 – 41].

Estas múltiples combinaciones, en el caso de los jóvenes indígenas dialogan en términos de Bauman con los polos: modernidad y posmodernidad. Haciendo que la puesta en escena de la identidad sea desde lo más tradicional, vinculada a aquellos y aquellas recién llegados a la ciudad y una elaboración más moderna o posmoderna, siguiendo a Bauman, en quienes tienen

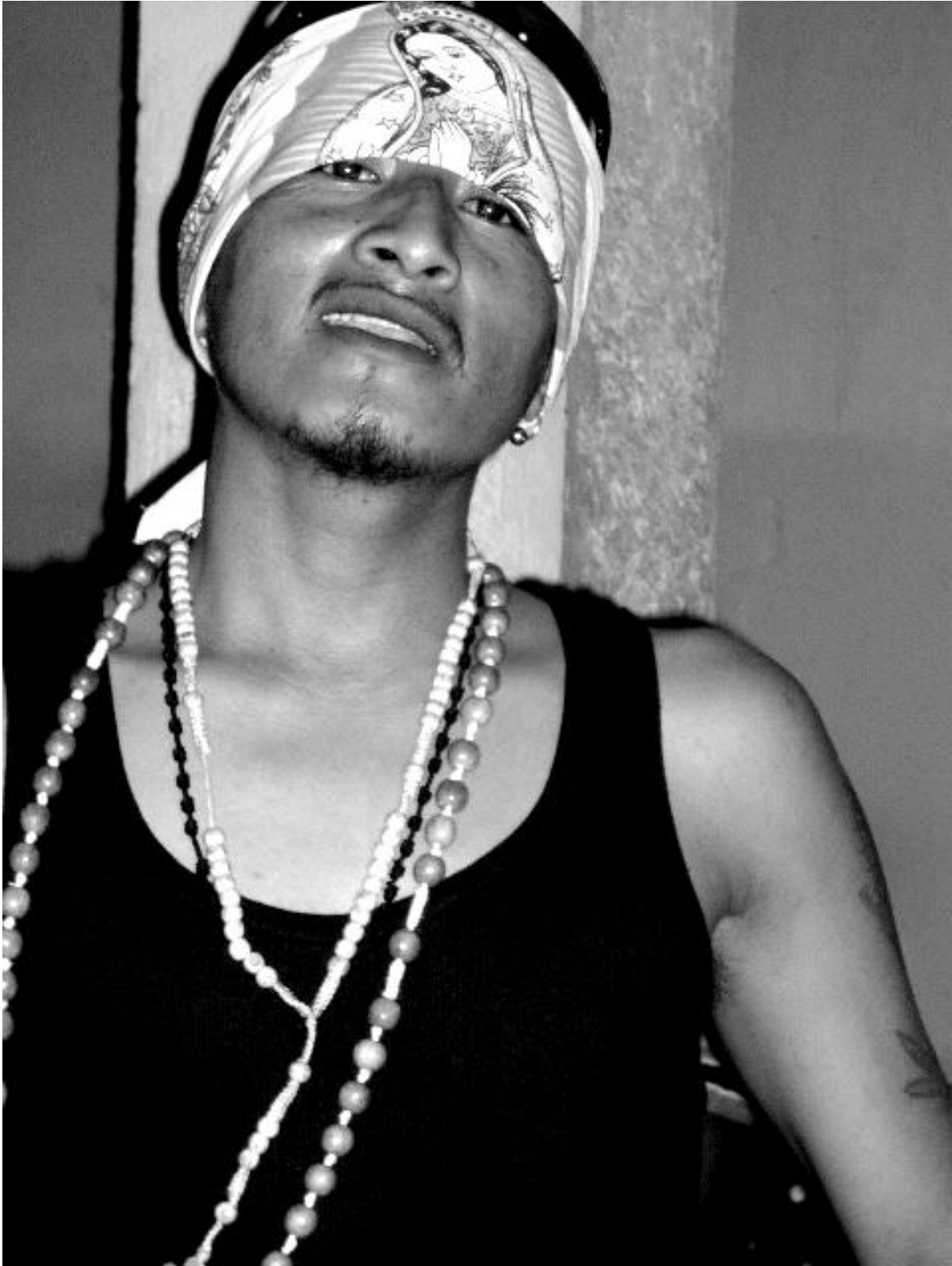
más tiempo residiendo en la ciudad. Aquí también habría un matiz entre ambos polos, ya que también se observó que la conjugación de elementos estéticos para la expresión identitaria juvenil de los sujetos, también se da en distintos grados, ya que pudo observarse que había jóvenes que conjuntaban estos elementos de manera hiperbolizada, durante el primer periodo de trabajo de campo y con el correr de los años, en el último periodo de campo se pudo observar una “reducción” de los elementos estéticos utilizados para expresar su identidad.

Durante el primer periodo de trabajo de campo causó gran interés la forma de vestir de estos jóvenes, así como el espacio mismo del Rodeo Revillagigedo, como ya se ha mencionado, los jóvenes indígenas urbanos se volvieron sujetos que desde muchos espacios mediáticos y académicos se han intentado comprender, descubrir, intentar resolver el enigma que su estética implicaba y cómo se les ha hiperbolizado.

Revisando las fotografías del trabajo de campo, encontré que, en el 2005, dentro del Rodeo Revillagigedo había registrado a un joven con paliacate en la cabeza de la virgen de Guadalupe, varios tatuajes, rosarios y escapularios, todo él con una estética chola, que en ese entonces departía con otros jóvenes de estética similar en el lugar. La reticencia de los jóvenes a contestar algunas preguntas y ser entrevistados, hizo que para el registro de campo se privilegiara la toma de fotografías, de ahí el material seleccionado para este acápite de entre más de quinientas instantáneas que se pudieron recopilar.

Se enfatiza esta fotografía, ya que años después, en el 2008, el programa El Rotativo de Canal 22 me hizo una invitación para recorrer juntos la zona de la Alameda y visitar el Rodeo Revillagigedo. Ahí conocí al fotógrafo Federico Gama, con quien cámara en mano asistimos al Rodeo para grabar material para el programa mencionado.

Gama también estaba profundamente interesado en estos jóvenes, cuyas múltiples combinaciones de estilos hicieron que Federico los denominara como *mazahuacholoskatopunks* y los hiciera saltar a la fama, a partir de su impecable trabajo fotográfico.



Fotografía 46. "Un Cholo", 2005. Aída Analco Martínez

Con el término *mazahuacholoskatopunk* Federico Gama trata de definir y abarcar a una nueva comunidad que ha incorporado sin distinciones las formas de vestir de grupos como cholos, skatos y punks, y cuyo origen es indio o mestizo y rural. Con *mazahua* quiere denotar la ascendencia predominantemente indígena, sin que procedan estrictamente de esa única etnia. [Cabe decir que el largo neologismo es poco menos que incomprensible para ellos].

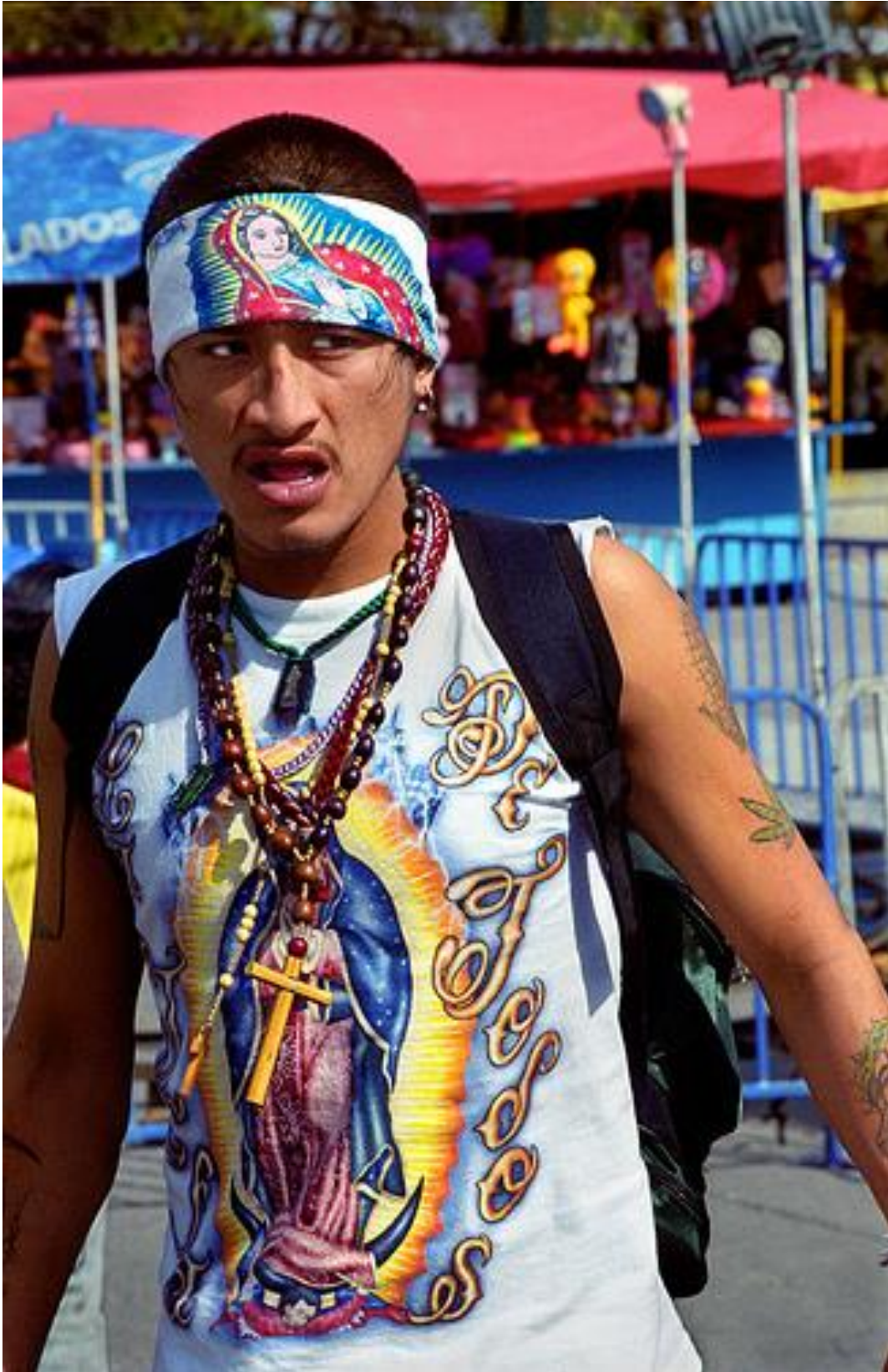
Los nuevos escenarios en que deambulan estos jóvenes después de una semana de trabajo, los sábados por la tarde y los domingos, son la Alameda Central, la feria de Tacubaya, la Villa y las inmediaciones del mercado de San Ángel y de las estaciones del metro Tacuba, Pino Suárez y Observatorio, además de los salones donde se escucha y baila quebradita, rock o cumbia, aunque viven en zonas suburbanas alejadas como Iztapalapa, Chalco o Ecatepec [Villarreal en Gama, 2009: 13].

Una de sus instantáneas más famosas es el retrato de quien con el tiempo devino en un personaje y meme, llamado en las redes sociales “San Juan Cholo”. Gama lo fotografió alrededor del año 2008, en la zona de Tacubaya, lugar que también es un hito para el uso del tiempo libre de jóvenes indígenas urbanos. La coincidencia hizo que la instantánea registrada en campo, años después bajo la lente de Gama transmutara al joven de *un cholo*, a *el cholo*...

La famosa imagen de un chico con un paliacate en la cabeza y la figura de la virgen de Guadalupe sirve como pretexto para un sinnúmero de “memes” en las redes sociales virtuales, incluso existe un grotesco programa “La familia del barrio”, transmitido por MTV Latino, en donde existe un personaje creado a partir de esta imagen. Prácticas que dan cuenta de la discriminación de la que son objeto estos jóvenes a partir de la deslegitimación de sus estéticas híbridas, además de la connotación peyorativa que supone lo indígena, donde se engarzan cuestiones raciales, clasistas y etarias, entre otras.

En términos del poder de imposición que tiene la enunciación desde los grupos dominantes, Manuela Camus muestra cómo la frontera étnica entre indígenas y no indígenas en la ciudad de Guatemala se recrudece aún más mediante el desconocimiento de la figura social del indígena y su adjetivación como “igualado”, “contaminado” o “lamido”, deslegitimando así su presencia en la ciudad. Además, el uso de términos como “shumo”, “muco”, “cholero”, “indio” y “marero” [una clasificación que mezcla criterios étnicos, clasistas y generacionales] para designar a los jóvenes indígenas urbanos guía los comportamientos de los ciudadanos hacia ellos, ya que al adscribirlos a tales agrupaciones juveniles populares se les adscribe como inferiores [Pérez Ruíz, 2008: 29].

Esta configuración estética fue un hito dentro de la conformación misma de las expresiones de los chavos indígenas urbanos y ahora ya se están trasladando hacia otros horizontes estéticos, como se abordó en el apartado sobre la transformación del Rodeo Revillagigedo y como se analizará en la facha como construcción de lo juvenil, en tanto expresión visible, elaborada, trabajada desde distintas matrices de sentido.



Fotografía 47. "El Cholo", 2009. Federico Gama

5.3.1. La facha: Lo juvenil hecho cuerpo

En el curso del desarrollo occidental, las imágenes dominantes del cuerpo se han resquebrajado en el proceso de dejar su impronta sobre la ciudad [Sennett, 1994].

La escenificación y negociación de la identidad, se da a partir de los distintos elementos culturales y estructurales de los jóvenes, quienes a partir de la superposición de modelos distintos [el del lugar de origen y el de la ciudad, como los más significativos] e incluso contradictorios empiezan a jerarquizar y auto jerarquizarse de manera estratégica para construir desde ahí su especificidad como sujetos y la de los espacios que intervienen [Martínez y Rojas, 2005].

[...] a los significados tradicionales sobre lo joven hoy se están agregando otros que, junto a la construcción de nuevos espacios juveniles, están asociados con la forma como se vive y se sufre la modernidad, y con el conflicto entre lo tradicional y lo moderno. Procesos que se han agudizado mediante los nuevos rostros y ritmos de la migración, las consecuencias de las guerras, el impacto de los sistemas educativos nacionales y la mayor apertura de las comunidades a la globalización y a la influencia de las llamadas industrias culturales [Pérez Ruíz, 2008: 21].

En ocasiones la diferencia es tiempo y espacio de por medio entre la comunidad de origen y las grandes ciudades, tradición y modernidad, diría Balandier [1976]⁹⁸, conviviendo, peleando, complementándose, diluyéndose en un mismo cuerpo. Se puede hablar de una suerte de *plasticidad fenotípica* ya que los jóvenes indígenas en las ciudades elaboran múltiples transformaciones corporales de acuerdo [a veces también en desacuerdo] con el medio ambiente en que se encuentran.

[...] todo cuerpo humano posee una idiosincrasia física y todo ser humano siente deseos físicos contradictorios. Las contradicciones y ambivalentes corporales provocadas por la imagen prototípica colectiva se han expresado en las ciudades occidentales en alteraciones y borrones de la forma urbana y en usos subversivos del espacio urbano. Y es este carácter necesariamente contradictorio y fragmentario del “cuerpo humano” en el espacio urbano lo que ha contribuido a crear los derechos de diferentes cuerpos humanos y a dignificarlos [Sennett, 1994].

En los lugares analizados existe un despliegue de estéticas, en donde el cuerpo es el territorio a conquistar, ya que los jóvenes realizan una serie de intervenciones corporales como perforaciones, tatuajes, teñidos de cabello, además de un esmero en la vestimenta y el peinado que dan cuenta de la manera en cómo van construyendo su propia forma de ser jóvenes.

⁹⁸ Tradición vista como continuidad y modernidad como ruptura, aunque en realidad “el problema es el de la dialéctica permanente entre la tradición y la revolución” [Balandier, 1976: 209].

Existe una suerte de “enganche” de distintos referentes en la moda, en el caso de los jóvenes indígenas asiduos al Rodeo Revillagigedo, ya que los elementos como botas, sombreros, caballos estampados en las camisas, dialogan con una semejanza y no con la vida rural. Semejanza en tanto suponen una “recreación” de la vida del “vaquero”, y una diferencia en tanto, no son los referentes exactos de las comunidades a las que pertenecen, es decir la vida rural se idealiza a través de la moda, y los jóvenes indígenas retoman esa moda para homogeneizarse dentro de la vida en la ciudad.

El sujeto debe actuar con astucia con las categorías de la práctica social; lejos de ser el arquitecto de una ciudad ideal, improvisa combinaciones siempre limitadas y frágiles entre la acción instrumental y la identidad cultural, sacando a la primera del mundo de la mercancía y a la segunda del espacio comunitario [Touraine, 2001: 71].

Además de lo “vaquero” como un referente estético existen otras matrices de sentido provenientes de lo que los jóvenes indígenas urbanos ven en la ciudad y los medios de comunicación masiva, el desfile callejero es desde donde también los jóvenes van incorporando elementos para la construcción de lo juvenil.

Hace un año que me hice la perforación, primero me hice la de la ceja, y ya luego la de aquí debajo de la boca, esta tiene como tres meses. Pues me decidí nada más y me lo hice, a veces me cambio el de la ceja, me pongo uno negro [el que trae ahora es plateado]. Las perforaciones me las hice allá por donde vivo. Cuando te la hacen se te hincha un poquito, pero luego pasa [...]. También me hice una trencita en el cabello, me gustó, porque se la vi a los que van pasando y me la hice, también tiene como un año [Alfredo, 20 años].

Las perforaciones son intervenciones corporales que los jóvenes indígenas urbanos se deciden hacer con mayor proclividad que los tatuajes, existe una idea sobre estos últimos que implica una transgresión mayor, además de que tampoco son valorados positivamente en términos estéticos: “No, eso no, los tatuajes no me gustan, porque luego se ven mal...” [Alfredo, 20 años].

[...] perforaciones sí, pero tatuajes no, pero son igual muy pocos quienes se avientan a hacer una perforación, muy pocos [¿y por qué?], no sé, por ejemplo, la chica esta que vive allá, en el predio de la calle de Zacatecas, y que es rasta, su hermano igual ya se expandió las orejas y ya las tiene bien grandes y viste como ropa más, como tipo holgada, tipo cholo, pero no cholo, como raperos, como sus playeras grandes de cantantes famosos de rap o de hip-hop, entonces pero sí, muchas veces dices sí, estás vistiendo diferente pero tu color no va, y yo le digo a Vero, es que sí, porque también uno cae en eso, en decir, es que sí se visten diferente pero sabemos que no, que lo están tomando como una manera de asumir una identidad diferente a la del grupo, de decir, no soy ni otomí, o sí soy otomí, pero no soy otomí como todos los chavos de aquí, soy otomí diferente, porque visto diferente, entonces sí, ese chico se hizo expansiones grandes, su hermana tiene rastas, el vecino de



Fotografía 48. "Una lágrima", 2008. Aída Analco Martínez

ellos, tiene rastas y usa estos pantalones camuflajeados, con sus bolsas aquí, pero, así como la población en general, así como los chavos de alocarse y ponerse perforaciones, no, es que también yo creo porque muchos se casan tan temprano, [si verdad, siguen casándose súper jóvenes] sí, mucho, mucho, la mayoría de los de mi edad, de mi generación, ya están casados, la mayoría, la generación de veinte años también, o sea muchos se están casando bien pronto [Erika, 28 años].

La construcción de la facha juvenil también está vinculada al modo de vida de los sujetos, en donde lo etario deviene en un dato cuantitativo frente a las responsabilidades y compromisos de los actores hacia dentro y fuera del grupo. De esta forma, el casarse y tener hijos son elementos que en el caso de los jóvenes indígenas resulta crucial para poder percibirse y construirse como adulto y ya no como joven, esto es diferente respecto de otros sectores sociales en donde la “juvenilización” del modo de vida es una característica que confiere estatus, y la apariencia joven es un elemento que sigue rigiendo su estética, aun cuando sean padres y madres.

Lo juvenil en términos estéticos para los jóvenes indígenas urbanos también supone matices hacia dentro del mismo grupo al que pertenecen, hay quienes optan por elementos más “a la moda”, basados en la oferta cultural existente y lo que se vende en los lugares en donde compran su ropa, mientras otros se recorren hacia grupos juveniles cuya estética está vuelta hacia dentro de estilos que construyen más allá de sólo lo que está de moda y dialogan con hippies, rastas, punks, cholos, skatos, entre otros grupos juveniles. La idea es expresar a través del cuerpo distintos elementos cuya utilización “significa” ser joven.

[...] sí hay diferencias entre ellos y nosotros, bueno entre ellos y yo sí, hasta en la manera de vestirnos, mis primas se visten mucho con la ropa que venden en el centro, con esos pantalones de brillitos como decolorados, con tenis igual, como mucho a la moda, lo que sacan, lo que está en la temporada es lo que usan, como zapatos, tacones con sus brillos, hay unos que salieron como casi el conejo ahí en el zapato, con una bolita, como la cola del conejo ahí, usan mucho eso, como lo que llega a salir es lo que más consumen, o lo que todo mundo consume [pero ¿adónde compran?] En la Merced, en el centro, es que es lo que le decía, como la apropiación, sí ellas llegan ahorita, ahorita yo estoy consciente de que o puedo distinguir más fácil a los jóvenes de ciertas identidades, por ejemplo, había antes en la Alameda mucha gente que se, muchos chavos que se concentraban ahí en la Alameda y que pertenecían sólo a un grupo étnico, nosotros no entrábamos en ese grupo étnico, pero los distinguíamos por cómo hablan, porque su acento también es diferente en el español y cómo se visten y sus lugares donde van, entonces yo más o menos distingo esto, mis primas, o sea nosotros los otomís, también nos distinguimos porque consumimos ciertas cosas, no las mismas que los de Toluca o no las mismas que los otomís de Hidalgo, o las mazahuas o los triquis, entonces es lo que he visto, que la ropa por ejemplo, ellas la compran en un solo lugar, en la Merced, o en el centro, compran como toda esa ropa que venden por montones o, es que es como la ropa que según venden las boutiques, con estampados o con brillitos, son las mismas de todas las que viven allá, aunque también hay muchas que han adoptado como estilos de rastas, bueno, hay pocos, pero sí ahí en el predio hay dos rastas, entonces también tienden como a innovar o cambiar y ser diferentes en el mismo grupo, entonces, dices, bueno, mientras yo sea más diferente con más estilo, dicen soy igual

que ellos, entonces así es una chava, mi hermana llegó a tener rastas también, toda su cabellera y ella se vestía como más hippie y así, y ahorita cambió y ahora usa mucho faldas cortas, pero faldas y botas doctor Martin, Vero, y yo no, yo no uso faldas, yo soy de puros pantalones y algo cómodo, pero sí cambia nuestra manera de vestir con la de mis primos, sí, mucho y la de ellas con las de los otros predios también cambia mucho [Erika, 28 años].

La diferencia entre “ellos y nosotros” sigue siendo la piedra de toque de la construcción de la identidad. Las fronteras se vuelven más matizadas, un accesorio, el lugar en donde compran la ropa, el referente utilizado para el consumo, cualquier elemento puede servir para generar una diferencia y construir de a poco, con cada elemento la condición de lo juvenil en diálogo permanente con lo urbano, contexto que visibiliza y potencia la urgencia de parecer joven.

Llama la atención el esmero en cuanto a los peinados de las y los jóvenes indígenas, el cabello utilizado como un gran elemento de la estética corporal. En el caso de las chavas, el largo del cabello tiene también como correlato la duración de la estancia en la ciudad, aquellas recién llegadas lo llevan hasta la cintura, suelto, con algún adorno como una diadema o pasador, mientras que aquellas que ya tienen algunos años residiendo en la metrópoli han optado por recortarlo un poco, sin embargo, la tendencia es que la mayoría de chicas llevan el cabello largo, a media espalda o algunas hasta los hombros, “no me gusta el cabello corto, el cabello corto es para los hombres, yo siempre de cabello largo, así me gusta” [Adela, 22 años]. Ellas además de usar pasadores o diademas, también se hacen colitas con ligas de colores, algunas se ponen gel y otras optan por los grandes flecos, o una o dos guedejas delgadas que peinan con gel para dejarlas caer sobre el rostro.

En el caso de los varones este esmero por los cortes y peinados es compartido, sólo que ellos se peinan de manera más llamativa, utilizan mucho gel, se paran los cabellos, al observarlos es inevitable pensarlos como una tímida reminiscencia de las crestas punks de los chavos de la década de los ochenta de la Ciudad de México y su zona conurbada.

El uso de accesorios como pulseras, gafas, bufandas, collares, anillos en el caso de chicas y chicos también es una constante, en donde cualquier parte del cuerpo puede ser adornada para lograr la apariencia deseada.



Fotografía 49. "Gafas", 2008. Aída Analco Martínez

El abigarramiento también tiene que ver con el terror al vacío, herencia del *barroquismo* mexicano de hace siglos, pero este terror al vacío se vincula con la incertidumbre, así se van llenando los huecos con mensajes, para poder tapar la incertidumbre [...] se van acumulando los elementos que además muestran a los sujetos, sus intereses, [...] gustos [...] todo se vuelca [...] y queda dibujada la identidad [Analco, 2011: 222 – 223].

Referente al barroquismo, otro elemento que también se vuelve una matriz de sentido y es una constante en la vestimenta de los jóvenes indígenas urbanos es el campo de lo religioso y la manera en cómo deviene en ornamento. Las playeras con la imagen de la Virgen de Guadalupe, los paliacates con la misma imagen, así como rosarios, escapularios, pulseras y otros accesorios con los colores verde, blanco y amarillo, asociados a San Judas Tadeo. Tienen que ver con una religiosidad expresada a través de estos elementos, pero que no necesariamente tienen un correlato devocional institucional, ya que estos jóvenes no acuden a la iglesia cada domingo. Si bien algunos refieren en las entrevistas que asisten a la Villa o “la Villita” como coloquialmente se refieren al lugar, lo hacen más como paseo, y algunos como referente del santo patrón del pueblo. Otros refieren asistir el día 28 de octubre a la iglesia de San Hipólito, pero más como un polo de atracción para la socialización entre pares, porque se juntan y se ponen de acuerdo para hacer la visita. Todo ello se puede interpretar como una manera de pertenecer a una comunidad, no exactamente religiosa, sino formar parte de las prácticas de los chavos urbanos [indígenas o no] que por miles se dan cita en el lugar⁹⁹

*¿Por qué traes una playera de la Virgen de Guadalupe?, la pregunta sorprende un poco al joven, quien con incomodidad contesta: “no, pus es la mera patrona, además me gustaron los colores, yo le corté las mangas, namás, así me gusta” y me mira en silencio, como si ya ni hubiera necesidad de dar más explicaciones.*¹⁰⁰

La virgen de Guadalupe es una imagen poderosa que convoca no sólo en términos de religiosidad, sino que sintetiza de manera emblemática la pertenencia a lo mexicano. Síntesis expuesta de manera gráfica y literal en la playera del joven en donde en primer plano se observa la imagen de la Guadalupana y detrás el escudo de la bandera nacional, un águila devorando una serpiente y a un costado la palabra México con los colores verde, blanco y rojo de fondo [ver Fotografía 50]. El atuendo lo complementa con una bufanda a cuadros, un rosario con los colores asociados a San Judas Tadeo y un paliacate en la cabeza. Los pantalones holgados, largos hasta el suelo y zapatos deportivos.

⁹⁹ Como se revisó en el Capítulo 3 de esta investigación en la etnografía de la Iglesia de San Hipólito y el culto a San Judas Tadeo.

¹⁰⁰ Nota de diario de campo, octubre 2008.



Fotografía 50. "Virgencita", 2008. Aída Analco Martínez

La excentricidad en el vestir, presente en muchos estilos juveniles, corresponde también a una puesta en causa de la validez de los límites convencionales. [...] Aquí está en juego un *exceso de representación*, una *hiperbolización amplificadora* de lo real [énfasis en lo apoteósico, en el simulacro, en la exuberancia]. Otras características del *barroco* parecen matizar las culturas juveniles contemporáneas. Empezando por las *metáforas*, *alegorías* y sus significados ocultos [...]. En la metáfora sobresale la idea de la metamorfosis y de la interrelación lúdica del ser y del parecer. Es cierto que, bajo la apariencia de lo metafórico, lo real sobrevive. Pero sobrevive como una insinuación, a través de una rebuscadísima búsqueda de *asociaciones* extravagantes. [...] El gusto por la metamorfosis y la ostentación es una característica del barroco, pero también de las culturas juveniles cuando ritualizan el disfraz y las expresiones transfiguradoras y excesivas [Machado, *op. cit.*, 30]. Estética del exceso, del quebrantar normas que se vuelve regla, límites que se ponen a prueba, estética de la permisividad que prohíbe lo convencional, estética del riesgo, del vértigo, estética de las operaciones retóricas [...] imaginación que se potencia, formas particulares de representar y representarse [Analco, 2011: 225].

La hiperbolización estética de los jóvenes indígenas urbanos habría que matizarse en términos del análisis, ya que esta espectacularidad puesta en escena se da en los tiempos de ocio, dentro de los usos del tiempo libre, que como ya se apuntó páginas arriba, contiene lógicas distintas respecto del tiempo cotidiano, tiempo laboral, tiempo ordinario, por lo que, siguiendo la propuesta de Le Breton [1995] se puede pensar en dos corporalidades distintas: el *cuerpo popular* [vinculado al carnaval bajtiniano, a la fiesta y al exceso] y el *cuerpo disciplinado* [vinculado a la relación hombre – máquina en términos de producción y vigilancia foucaultiana en el ámbito laboral y la vida urbana].

El Carnaval instituye la regla de la transgresión, lleva a los hombres a una liberación de las pulsiones habitualmente reprimidas. *Intervallum mundi*, apertura de un tiempo diferente en el tiempo de los hombres y de las sociedades en las que viven. [...] Los placeres del Carnaval celebran el hecho de existir, de vivir juntos, de ser diferentes, incluso desiguales, al mismo tiempo débiles y fuertes, felices y tristes, emocionados y frívolos, mortales e inmortales.

Por el contrario, las fiestas oficiales instituidas por las capas dirigentes no se alejan de las convenciones habituales, no ofrecen un escape hacia un mundo de fusiones. Están basadas en la separación, jerarquizan a los sujetos [...] y de este modo, afirman el germen de la individualización de los hombres. El Carnaval absuelve y confunde; la fiesta oficial fija y distingue. Las alteraciones que se producen en las festividades del Carnaval, tiempo de exceso y de gasto, ilustran el fin y el renacimiento del mundo, la nueva primavera de la vida [Le Breton, 1995: 30-31].



Fotografía 51. "México", 2008. Aída Analco Martínez

El cuerpo popular carnavalesco dialoga con la inclusión, el quebrantamiento de reglas, el cruce de fronteras y se vuelve un espacio de expresión contundente para el ser y el parecer. Es así que el cuerpo de los jóvenes indígenas urbanos en sus tiempos de ocio se opone como elaboración simbólica al cuerpo del tiempo laboral, de los días de faena, en donde la uniformidad es la regla, el cuerpo como instrumento de explotación y racionalidad moderna, el cuerpo disciplinado en términos de Foucault [2000].

Una “tecnología política del cuerpo” bien analizada por Michel Foucault prolonga la metáfora mecánica en los propios movimientos del cuerpo y racionaliza la fuerza de trabajo que el sujeto debe proporcionar, coordina en las instituciones [fábricas, escuelas, cuarteles, hospitales, prisiones, etc.] la yuxtaposición de los cuerpos según un cálculo que debe lograr la docilidad de los sujetos y la eficacia esperada de la acción emprendida. Objeto entre otros objetos caracterizados sólo, quizá, por una relatividad mayor, por el hecho de que es el cuerpo humano y, por lo tanto, es tributario de una inalienable subjetividad. El cuerpo está sometido al principio de un ordenamiento analítico que se esfuerza por no omitir ningún detalle [Le Breton, 1995: 79].

La estética corporal muestra la manera en que estos jóvenes van configurándose como habitantes de la ciudad de México, urbícolas que intentan gritar, llamar la atención y luego fundirse entre la muchedumbre. En este sentido habría que repensar categorías como indígenas y migrantes, ya que el horizonte imaginal desde donde estos jóvenes recrean su identidad a veces obvia estos dos elementos, e incluso tratan de diluir las características que los vincule respecto de estas dos condiciones, para privilegiar lo juvenil y lo urbano como fuentes simbólicas de elaboración identitaria.

Esa diferencia identitaria y generacional la expresan los jóvenes mediante el cambio de atuendo y de peinado y en cierta actitud que para los viejos significa que “ya no tienen miedo”, “que ya son más seguros porque tienen estudio y tienen más experiencia”. Algo similar reporta Manuela Camus entre los jóvenes de origen indígena que viven en la ciudad de Guatemala, que según varios adultos “se despiertan”, “comprenden más” “están más vivos” que ellos cuando llegaron a las ciudades [Pérez Ruíz, 2008: 22].

La *vestimenta* como otro rasgo asociado fuertemente a la etnicidad, se trabaja de manera estratégica, ya que como se vio en el caso de Erika, para presentar su examen profesional, el portar su vestimenta tradicional la hace fuerte y visibiliza de manera contundente en un espacio que sabe que el gesto será valorado como reivindicación étnica, singularidad identitaria significada desde el respeto y la diversidad. En otros casos los vestidos locales, tradicionales han sido sustituidos por influencia de las modas urbanas. Si

bien el vestido tradicional supone una suerte de homogeneización, esta última permanece como forma de trabajar la vestimenta, pero acorde con los cánones urbanos, es decir, nuevamente se elabora una forma de vestir que los asemeje al entorno en que se encuentran. Si bien, este trabajo supone algunas huellas de la vida en la comunidad de origen, también se ven influidos por las modas mismas que retoman elementos de la vida rural. En términos de la vestimenta también existe un correlato respecto de la manera de vestir y el tiempo de residencia en la ciudad, ya que a mayor tiempo mayores cambios en la indumentaria y en cuerpo, y aquellos que acaban de llegar siguen portando la vestimenta de moda de su lugar de origen y no existe una producción tan elaborada de la facha, asimismo las intervenciones corporales como tatuajes, piercings, coloraciones de cabello también van presentándose en un abanico diverso que implica la conjugación de distintos referentes.

También existe una distinción marcada en términos generacionales, los y las jóvenes son quienes con mayor facilidad y avidez van modificando su forma de vestir a partir de su llegada a la ciudad, mientras los adultos pertenecientes a otras generaciones y quienes migraron en otras condiciones pueden optar por continuar portando la vestimenta tradicional de su comunidad, esto implica emplazamientos distintos y también puede orientarse a partir de un uso estratégico de la etnicidad, ya que existe una clara noción de cómo en términos de la venta de artesanías y otros espacios, el uso de la vestimenta tradicional deviene en una estética de lo étnico que puede atraer compradores en potencia por un lado, y por otro, como se veía en el caso de la comida de la comunidad de origen, el portar la vestimenta tradicional implica tender un puente simbólico entre el pueblo y la ciudad, lo que en ocasiones resulta en una especie de resistencia que si bien no está orientada en términos políticos de largo alcance, termina siéndolo de manera indefectible y contundente.

[...] mi tía me lo dijo, aquí nadie se ha sentado y me ha dicho lo que tú me dijiste ahorita, ¿cómo te sientes?, nunca, nunca y nos hace falta eso, yo me siento mal, porque cuando yo llegué, a mí me decían india, me gritaban india, porque yo nunca me he quitado mi ropa, y no me la voy a quitar, es mi ropa, esa soy yo, y no, ella es de las mujeres que todavía hacen la ropa aquí, y dice, pero me decían india, y nadie me decía ¿cómo te sientes?, ni mis hijos, ni mi esposo, y tú vienes y me dices eso y ¿cómo quieres que me sienta? [Erika, 28 años].

La fuerza de “es mi ropa, esa soy yo” traduce claramente la potencia de pertenencia a la comunidad étnica como un lugar de certeza, a pesar del estigma, de los gritos de “india”, el no renunciar a su vestimenta, el continuar elaborándola en la ciudad termina siendo un grito de guerra sin proponérselo y cuestiona el consumo cultural capitalista en las urbes, donde la

gente puede elegir el *outfit* que más le guste y pueda “representar” a la persona, pero sin llegar a las implicaciones identitarias de homologar vestimenta y persona de manera tan genuina, ya que en la ciudad, en términos de la teatralidad goffmaniana, se puede cambiar de máscara y vestimenta de acuerdo al contexto y al estilo de cada sujeto, por lo que optar por un solo atuendo implica expresar una identidad poderosa y peligrosamente monolítica.

Los *rasgos físicos* también han sido un factor, en ocasiones fatalmente, determinante de la pertenencia a un grupo étnico. El color de la piel, la estatura, los ojos y otros rasgos más de carácter visible nos hace emplazar al otro no sólo dentro de una etnia, sino dentro de una jerarquización donde los tonos de la piel corresponden a escalas diferenciadas estructuralmente. Asimismo, la corporalidad toda adquiere múltiples significados, el modo de caminar, “rápido y de puntitas, como caminan los inditos”, la forma de sonreír, la manera de saludar, el modo de mirar, cada gesto adquiere una personalidad asociada con características culturales, es decir el cuerpo tiene claros correlatos respecto de las implicaciones sociales y culturales del ser indígena. Esta interpretación de los rasgos físicos también es susceptible de ser trabajada, nuevamente, en dos orientaciones aparentemente opuestas: reivindicación y estigma. Y desde la auto y hetero percepción también se van construyendo estas diferencias o semejanzas entre los sujetos.

[...] me fue bien, le digo que me fue bien en cuanto a la escuela. También lo asumo a mi color de piel, que no me ha ido mal en todos lados, en la secundaria nadie se enteró de que era indígena, pero tampoco nadie supuso que yo era indígena por eso, porque sí, o sea, es un factor positivo y también yo he dicho tal vez es una discriminación positiva también el color de piel, ¡no, ni te pareces, no!, y también tal vez luego dudan por eso, de que mis papás sean mis papás, mi mamá ahorita la va a ver, pero mi papá también es de complexión alta, tengo su nariz, entonces le digo a mi mamá, que nadie dude de que es mi papá, porque yo tengo su nariz, pero sí, yo corrí con esa suerte, mi hermana tiene, Vero, la que está estudiando en la UPN, tiene un poquito más oscura la piel, pero sí tiene como ciertas... o tal vez a esa edad si tenía como ciertos rasgos más definidos o la vestimenta o quizás el que no hablara bien el español, porque ella sí nos contó, que sí la arrastraron en la escuela cuando se enteraron que era indígena, entonces, pues a nosotros nos fue bien, pero platicando con otras de mis primas, sí son así de, a mí se fue mal, a mí sí, por esto y esto, a mí me dicen esto, todavía me dicen en la calle que soy indígena, todavía, aunque una se vista ya con ropa de la ciudad, a veces no la combina como la gente espera, entonces lejos de que te digan, no sé, naca, te dicen indígena y naca aparte, entonces, sí es así como de bueno, pero cada quien... [Erika, 28 años].

El cuerpo entonces se vuelve territorio de disputa simbólica entre la comunidad de origen y las grandes metrópolis, la lucha entre significados se da a partir de lo que hegemónicamente deber ser, “naca” e “indígena”, estigma conjugado que aprisiona y no da tregua ni espacio hacia dónde moverse. Doble falta al “no combinar la ropa como la gente espera”, espejo

infinito en donde unos y otros van realizando una serie de cambios y transformaciones “inmediatas” para elaborar la diferencia y la semejanza. Cortes de cabello, perforaciones, tatuajes, formas de hablar, de caminar, de bailar, la corporalidad se trabaja a diferencia y semejanza desde múltiples referentes.

De esta manera el cuerpo entonces es visto como territorio simbólico desde el cual se construye la identidad, la presencia del yo. Territorio que se expande y se comprime de acuerdo a los significados puestos en él, evidenciados a partir de la construcción simbólica del cuerpo. Visto como frontera última y primera, refugio y espacio para la creación, combinación, imaginación, memoria. Evidencia de los saberes incorporados [en el sentido literal del término], mapa imaginario que contiene las rutas de sus portadores, los espacios, las personas, las prácticas que en él se han experimentado. Cuerpos que narran las historias de los sujetos, sin que ellos emitan una palabra; expresividad corporal que da cuenta de dónde se ha estado, de las normas que decide acatar y tal vez, transgredir; memoria que se lleva en la dermis, explicitada a veces en los tatuajes; queda e insinuada en las partes que se muestran y se ocultan. Último y primerísimo refugio para ser, para pertenecer...

5.3.2. La música y el baile

Además de la elaboración de la facha en términos de lo juvenil, existen también otros elementos como la música y el baile que se conforman como otro polo de construcción identitaria para los jóvenes indígenas urbanos. la mezcla en cuanto a estilos en términos de Feixa [1998] también se expresa en cuanto al consumo de diferentes géneros musicales, cuya mezcla supone también gustos distintos que se combinan de manera aleatoria y de donde provienen referentes con los que estos jóvenes van construyendo su identidad.

En las entrevistadas realizadas a los jóvenes que asisten al Rodeo Revillagigedo, mencionaban que les gustaba escuchar música de bandas como MS, La Arrolladora, El Recodo, Germán Lizárraga. La denominada “Cumbia poblana” como Grupo Soñador, Los Clasiqueros, Los Karkis, Chicos Aventura, Los Kiero, Los Telez. También el pasito duranguense con grupos como: Braseros Musical, Alacranes Musical, Tierra Cali, Montés de Durango, Ponzña musical, La Apuesta, entre otros grupos del mismo género. Asimismo, refirieron que les gusta el reggaetón con cantantes como Nigga y Daddy Yankee.

Me gusta toda la música, y bailo de todo, cumbias, duranguenses, me gusta de todo, norteñas, cumbias, salsa, reggaetón [Juan, 19 años].

[...] me gustan las cumbias o las rancheras, Los Acosta. Cuando salgo, voy al Rodeo, ahí llegan los grupos, acá juntito, derecho, la entrada cuesta como 80 pesos. Bailo cumbias, eso me gusta [...] pues me gustan esas, las cumbias, las rancheras, las de Vicente Fernández, Alejandro Fernández... [Ricardo, 21 años].

Los géneros musicales también pueden analizarse como una suerte de mapa geográfico y temporal, ya que algunos gustos se van transformando en correlato con su residencia en la ciudad, algunos cambian de gustos de acuerdo a lo que van conociendo y escuchando en la urbe, otros combinan esos gustos con los ritmos que originalmente escuchaban en su comunidad y que incluso conocieron a partir de lo que oían sus padres y abuelos en el pueblo.

Sí hay diferencias, escuchan mucho reggaetón mis primos, pero es curioso, porque con mis primos, con mis primos, como más urbanizados, no me gusta mucho ese concepto, pero he leído ese concepto de urbanización ya, sí consumen mucho la música del reggaetón y la banda, en el otro predio de Zacatecas, con los chicos de mi edad, escuchan música de sus papás, ajá, también aquí con mis papás, o sea yo escucho canciones de mis papás, de las que ellos escuchan, porque hay unas que sí son rescatables, sí me gustan, pero no es así de traerlas en el celular, pero los chavos de allá sí, [¿Y qué música es?] son como los de Acapulco Tropical, es que son como no sé si son norteños, como norteña o bandas, como esas de cantina de antes, ¡uf!, escuchan mucho eso, pero yo sé que son los gustos de mi papá y de mis abuelos, entonces yo le digo a mi mamá, es bien curioso porque yo llegué allá y Acapulco Tropical y esas ondas, llego al otro predio y pues no sé Maluma y esas cosas que ahora están escuchando, entonces sí hay una diferencia, y conmigo también hay una diferencia entre sus gustos y los míos, porque yo escucho canciones que ellos no, o luego les posteo canciones y me dicen, ¿esto qué?, no tiene movimiento, no está chido para escucharla o por ejemplo, ellos no van tanto a conciertos de ska, ni nada de esas cosas, [...] a eventos, eventos, tan solo eventos culturales, no van tanto a eso, entonces sí hay diferencias entre ellos y nosotros [Erika, 28 años].

El baile también es una actividad que se presenta de manera paralela entre quienes gustan de los géneros musicales mencionados, de ahí la popularidad que llegan a tener lugares como el Rodeo Revillagigedo y otros espacios, así como los bailes que se organizaban a un costado de la Alameda, a los que estos jóvenes asistían cada fin de semana. Además del ligue como práctica en esos lugares, se pudo observar cómo entre las jóvenes existe un legítimo gusto por el baile, ya que algunas veces preferían bailar entre ellas y lo hacían durante horas, disfrutando y riendo, algunas sabían “llevar muy bien” a sus compañeras de baile, por lo que rechazaban las invitaciones de algunos jóvenes para bailar, mientras entre risas continuaban bailando entre ellas.

En el caso de los varones, aquellos que gustan de géneros musicales como punk y rock urbano, refirieron que no les gustaba bailar y hubo algunos más que dijeron escuchar de todo y que también bailaban de todo.

Armando, originario de Hidalgo, tiene el cabello con mechones largos pintados de verde, cuando le pregunto por qué se pintó el cabello de verde, contesta: “Porque así me gusta... escogí el color namás así, yo me lo pinté”. Armando lleva pantalones de mezclilla, tenis y una playera negra, con la imagen de un grupo y con la leyenda “Punks”.

[Tu playera dice Punks ¿por qué te gusta?] Porque es un gusto de uno, pues el punk es la sociedad, sobre los que nos juzgan mal y siempre hemos estado así... conocí el punk con la banda, me empezarón a decir que me juntara con ellos y ya me platicaron... me gusta porque habla de cómo es la ciudad, la ciudad no es justa con los demás, nada más con los que tienen y con los que no, no. El gobierno no es justo con los pobres, porque no da buenos empleos. Está bien su gobierno, pero que sea justo con todos. Que dejara en paz a los que se dedican a trabajar, sin en cambio, ven a uno, así como nosotros la policía y lo agarra, y se lo lleva a la delegación, como que si fuera un delincuente. [...] Se los llevan y los sueltan sólo si les dan dinero, así nada más, así todos. [...] Estudié hasta quinto de primaria. No leo casi, pero me gusta leer las letras de las canciones. Me gusta Espécimen, un grupo de punk. No me acuerdo de sus letras, sí me gustan, pero no me acuerdo [Armando, 25 años].

El testimonio de Armando se vuelve contundente, de una manera ingenua o no, resume la condición del punk en unas cuantas líneas, si se piensa en la elaboración de la propuesta de los primeros punks en Inglaterra, el comentario de Armando vincula en unas frases la historia del ritmo y su razón de ser, ya que como apunta Yonnet:

[...] el punk se distingue por su total popularidad entre los jóvenes: prácticamente excluidos de los conciertos en territorio británico, prohibidos en la televisión y la radiotelefonía, perseguidos en Londres por grupos armados con navajas y cuchillos, tildados de “negros blancos” –insulto supremo– por la extrema derecha inglesa [...] el punk propone un individualismo furioso, el repudio de todas las coacciones de grupo y la transgresión de todo tabú [Yonnet, 1988: 132 - 133].

Además del punk, otro género musical que gana popularidad entre los jóvenes indígenas en la ciudad es el llamado rock urbano. Durante el trabajo de campo se pudo observar cómo los jóvenes portaban playeras de distintos grupos de este género. Un joven con una sudadera del grupo Hazel, mencionó “me la compré en una tocada de ellos, me gusta su música, la que más me gusta es la de inhalando amor, [¿por qué te gusta esa canción?], está buena, me gusta”.¹⁰¹

¹⁰¹ Hazel es un grupo de rock urbano originario de Nezahualcóyotl, existe un grupo homónimo de rock alternativo originaria de Portland, Oregon formada en el año 1992 y disuelta en 1997. La letra de la canción referida dice: Sola vaga en un mundo / no tiene a nadie / ella va suspirando / su perro la acompaña / siempre viaja en las nubes / cabalgando en el aire / todos la han maltratado / no confía en nadie / solo una lata de activo / la acompaña en el camino / inhalando amor /

Román usa pantalones holgados, botas de minero y una playera negra del grupo de rock urbano El Haragán, “también me gusta Lira’n Roll, Perro callejero, Sam Sam, Sur 16, Heavy Nopal, o grupos de punk mexicano como Leprosy, Vómito Nuclear, Rebeld, Graffiti 3X, esos me gustan”.

Aquí en Xochimilco vienen a tocar todos esos grupos, apenas vi a Lira’n Roll en la cancha de San Lorenzo, se puso bueno el toquín, ya todos hasta la madre, bien monos, bien borrachos, terminaron aventando las caguamas al escenario y ahí se acabó todo. [...] de ellos me gusta la de Barco azul, es una canción que la verdad me llega [Román, 29 años].¹⁰²



Fotografía 52. “Hazel”, 2008. Aída Analco Martínez

sus alucines la acompañan / son sus mejores cuates / se olvida del dolor / alucinando que nada es cierto / que es un solo sueño / están llenos de dolor / el aire la despeina / la acosa el frío / una mona se moja para el olvido / jardines oxidados en el camino / paraísos formados por el activo / unos cuantos tiliches / lleva colgando / en su mano derecha / una mona inhalando / alguien le preguntó / que por qué se drogaba / y ella le contestó / no me drogo / sólo estoy / inhalando amor / alucinando que nada es cierto / que es un solo sueño / están llenos de dolor / que están llenos de dolor.

¹⁰² Lira’n Roll es una agrupación de la Ciudad de México creada a inicios de la década de los noventa. La letra de la canción Barco azul dice: Mi voz desafinada suena ya / Y mi guitarra la acompaña / En este viejo barco azul / Donde cantaré un Blues / Venimos a esta vida un momento / A ser parte de una historia / Que Dios escribió en el cielo / Y en donde al fin no lo sabremos / En este viejo barco azul / Me voy pues la muerte vino a verme / Y yo también la afrontaré / Si yo sé que he pecado / Y al infierno quizás me iré / En este viejo barco azul / Donde cantaré mi blues / Mis notas ya suenan tan inquietas / Como queriendo ya gritar / Y mi corazón no late / En este viejo barco azul / Donde el viento huele a tumba / También a hueso sin sabor / Solamente digo adiós / Si una lágrima veo en tus ojos / Espero que sea por amor / Y no por lástima o falsedad / Por compromiso e hipocresía / Pues yo te dejo mi canción / Solamente digo adiós / En este viejo barco azul / Solamente digo adiós / Solamente digo adiós / Solamente digo adiós.

Las letras de los grupos de rock urbano refieren a vivencias cotidianas de jóvenes pertenecientes a clases populares y emplazados en las zonas periféricas de la ciudad. El desamor, las drogas, asaltos, migración y condiciones de precariedad y marginalidad son algunos de los temas abordados en sus canciones, condiciones que los jóvenes indígenas urbanos pueden compartir en su vida en la metrópoli, lo que hace que el gusto por este género musical haya sido reiterado en los testimonios recopilados.



Fotografía 53. "Jaguares", 2008. Aída Analco Martínez

5.3.3. Consumo cultural y sus tendencias

Los jóvenes indígenas urbanos conjugan elementos estéticos, gustos musicales y el consumo de distintos productos culturales a partir de los cuales se insertan de manera simbólica dentro de la oferta de las industrias culturales. En este sentido es importante hacer un breve bosquejo sobre lo que consumen estos jóvenes en cuanto a cine, televisión, algunos otros lugares de ocio y actividades recreativas.

En cuanto a películas, de acuerdo a lo mencionado por los entrevistados, los gustos podrían dividirse en dos grandes rubros: por un lado, las películas comerciales de moda, principalmente de acción y de manufactura estadounidense, es decir, lo que se oferta dentro de la cartelera de las cadenas de cine como Cinopolis y Cinemex. Algunos jóvenes mencionan que van esporádicamente al cine, mientras la mayoría refiere comprar las películas “pirata” que están de moda y verlas en casa.

Estela está estudiando la prepa y trabaja en un departamento, por Coyoacán, trabaja toda la semana. Nos vemos los martes, que es cuando no trabajo, salgo con ella. Ella vive por Santo Domingo, en la calle Pascale, por el eje 10, por ahí trabaja y vive como a cinco o seis cuadas del metro CU, vive con su hermana. Salimos, vamos al cine, me gusta ver de todo, ya tiene rato que no voy al cine, y hace 8 días fuimos a un parque, [...] la última que vi fue Spiderman y me gustó [Juan, 19 años].

Por otro lado, se encuentran las películas mexicanas estelarizadas por Vicente Fernández, los hermanos Almada, Antonio Aguilar. “Me gusta ver películas, las que traen canciones, como de Vicente Fernández, me gusta porque es de rancho y eso me entretiene, puedo ver dos o tres películas seguidas en mi casa, la verdad sí me gustan” [Ricardo, 21 años].¹⁰³

Entre aquellos jóvenes que se inclinaban por la estética vaquera, el buscar sombreros y botas, camisas de cuadros, cinturones piteados y otros accesorios en talabarterías, mercados o tianguis, también se vuelve un pretexto para pasear y conocer distintos lugares de la ciudad.

¹⁰³ Mientras Ricardo mencionaba las películas de Vicente Fernández, no pude evitar pensar en lo que Martín-Barbero reflexiona a propósito de la cinta *La ley del monte*, protagonizada precisamente por este actor. “Tuvo lugar en el *Cine México*, situado en un barrio popular del viejo centro de la ciudad, un jueves en la sesión de la tarde con sala llena especialmente de hombres, mientras veíamos el film *La ley del monte*. Se trataba de un melodrama mexicano que llevaba seis meses en cartelera en una ciudad en la que una película con éxito duraba unas pocas semanas. Y fue su éxito popular el que convirtió a esa película en un fenómeno más que sociológico, casi antropológico. Al poco de empezar la sesión mis amigos profesores y yo no pudimos contener las carcajadas pues sólo en clave de comedia nos era posible mirar aquel bodrio argumental y estético, que sin embargo era contemplado por el resto de espectadores en un silencio asombroso para este tipo de sala. Pero la sorpresa llegó también pronto: varios hombres se acercaron a nosotros y nos gritaron “¡o se callan o los sacamos!” A partir de ese instante, y hundido avergonzadamente en mi butaca, me dediqué a mirar no la película sino a la gente que me rodeaba: la tensión emocionada de los rostros con que seguían los avatares del drama, los ojos llorosos no sólo de las mujeres sino también de no pocos hombres. Y mientras, como en una especie de *iluminación profana*, me encontré preguntándome: ¿qué tiene que ver la película que yo estoy viendo con la que ellos ven? [...] En últimas, ¿qué veían ellos que yo no podía / sabía ver? Y entonces, una de dos: o me dedicaba a proclamar no sólo la alienación sino el retraso mental irremediable de aquella *pobre gente* o empezaba a aceptar que allí, en la ciudad de Cali, a unas pocas cuadas de donde yo vivía, habitaban *indígenas de otra cultura muy de veras otra*, casi tanto como las de los habitantes de las Islas Trobriand. Y si lo que sucedía era esto último: ¿de qué y a quién servían mis acuciosas lecturas ideológicas? A esas gentes no, desde luego, y no sólo porque estaban escritas en un idioma que no entenderían, sino sobre todo porque la película que ellos veían no se parecía en nada a la que yo estaba viendo. Y entonces, si todo mi pomposo trabajo desalienante y “concientizador” no le iba a servir a la gente del común ¿para quién estaba yo trabajando? El escalofrío se transformó en ruptura epistemológica: *la necesidad de cambiar el lugar desde donde se formulan las preguntas*. Y el desplazamiento metodológico indispensable, hecho a la vez de *acercamiento etnográfico* y *distanciamiento cultural*, que permitiera al investigador *ver con la gente*, y a la gente *contar lo visto*” [Martín-Barbero, 2002: 28 – 29].



Fotografía 54. "Rey Misterio", 2008. Aída Analco Martínez

Asimismo, otro espectáculo que la mayoría sigue por televisión abierta es la lucha libre y el box, este último con menos arraigo entre los jóvenes, mientras deleitarse con las llaves y las peleas del pancracio forma parte del consumo cultural de los varones indígenas urbanos: "A mí me gusta Rey Misterio, por eso traigo una playera de él, me gustan los rudos, los técnicos me caen mal" [Plática informal en la Alameda, 2008].

Se han pincelado algunas tendencias en cuanto a consumo cultural de los jóvenes indígenas urbanos y principalmente se muestran los hábitos de los varones, reconociendo que es básico poder contar con los testimonios de las jóvenes mujeres indígenas urbanas. Lo presentado no pretende ser concluyente sino abrir la reflexión en torno al consumo de estos sujetos y alentar los estudios más allá de las estéticas espectaculares que hicieron que fueran altamente visibilizados y paradójicamente reducidos sólo a ello.

[...] si bien dentro de las comunidades indígenas contemporáneas existen las tendencias hacia la apropiación de bienes culturales producidos por las industrias culturales hegemónicas y esto genera a primera vista modos y estilos de consumo globalizados, ello no debe entenderse

mecánicamente, ya que análisis cuidadosos muestran que tales consumos no suceden de la misma manera en todos lados, y que la apropiación y la resignificación que de ellos se hace es variable, de ahí que deban ser analizadas en contextos culturales y sociales específicos [Pérez Ruíz, 2008: 35].

Sería necesario que en estudios posteriores se logre abordar la gama de productos, espacios y prácticas asociadas a los jóvenes indígenas urbanos y poder dar cuenta de cómo a partir de sus gustos van creando y potenciando no sólo nichos de mercado, sino que van diversificando la oferta cultural al crear demandas específicas que si bien parten de lo propuesto por las industrias culturales, las combinaciones, mezclas, innovaciones y propuestas que estos jóvenes hacen, terminan por resignificar desde lo cotidiano los elementos que aquí se han presentado, entre muchos otros más. Todo ello reflexionado a partir de la complejidad simbólica que ello implica y retomando a Martín-Barbero, poder lograr un “*acercamiento etnográfico y distanciamiento cultural*, que permita al investigador *ver con la gente, y a la gente contar lo visto*”.

5.4. La violencia manifiesta

En la Alameda Central, ya es tarde, son casi las nueve de la noche, a esas horas, decenas de jóvenes salen del Rodeo Revillagigedo, visiblemente afectados por los efectos del alcohol, algunos conatos de peleas se suscitan a lo largo de la parte de la alameda que colinda con la calle Dr. Mora, en su camino rumbo al metro Hidalgo. Jóvenes que pretenden liarse a golpes ante las miradas asustadas y los gritos ahogados de jovencitas que los acompañan. También una señora de edad avanzada que vende quesadillas y sopes, los observa con un gesto de angustia ante la presencia de una patrulla de policías y la posibilidad inminente de que los detengan y posteriormente extorsionen para dejarlos libres. Volteando una tortilla del comal, suspira y dice entre dientes: “es que no entienden, se les dice que no beban tanto, que no se peleen y siguen... ahí está la patrulla, siempre se los llevan...”. Yo me acerco un poco, conteniendo el miedo de que se arme la batalla campal, pero el joven con pantalones guangos, camiseta de tirantes y un paliacate en la cabeza, que casi le tapa la visión; se empieza a calmar cuando un amigo suyo lo abraza por la espalda para tratar de contenerlo, al mismo tiempo que una jovencita de no más de 17 años, le dice algo al oído [Nota de diario de campo, 2009].

La violencia hacia los jóvenes indígenas se manifiesta de distintas maneras, como se ha mostrado en distintos momentos de esta investigación, siendo la violencia física y el abuso de autoridad elementos constantes en la experiencia de estos sujetos, si bien, con el paso del tiempo existe un mayor conocimiento de las lógicas de los espacios que habitan y transitan, su condición de subordinados [la cual en algunos casos es también interiorizada por varios de ellos] los hace blanco fácil de abusos de poder en distintos ámbitos de la vida cotidiana. Pese a

ello, existen jóvenes indígenas que intentan contener o revertir estos ejercicios de poder y continúan asistiendo y reclamando su derecho a hacer ciudad, a partir de la apropiación de estos y otros espacios.

La violencia, sin embargo, no la viven los indígenas urbanos sólo dentro de los núcleos familiares y está presente en sus relaciones con los que no son indígenas, que los discriminan cotidianamente, y con las autoridades que permanentemente violan sus derechos más elementales, como los de ser tratados como ciudadanos y tener acceso a la justicia [Pérez Ruíz, 2008: 24].

Este ser tratados como ciudadanos y tener acceso a la justicia parece algo muy lejano en el caso de los jóvenes indígenas, ya que existe en su vivir cotidiano una serie de condiciones en donde se expresa una violencia estructural que los excluye de espacios a los que legítimamente deberían tener acceso como educación, salud, vivienda digna, seguridad laboral, entre otros derechos que no pueden ejercer.¹⁰⁴

[...] el control de la violencia se escapa a las decisiones individuales y se emplaza en el orden moral, en la imperiosa necesidad de satisfacer las necesidades subjetivas encadenadas a las colectivas –hasta *con-fundirse*–. Hacia afuera, ese orden es invisible, opera bajo una irracionalidad que los hace incomprensible irruptivo, que de alguna forma alimenta los imaginarios de una alteridad amenazante, sin remedio, ilógica, cancelando la posibilidad de vislumbrar soluciones más integrales al problema, remarcando las exigencias punitivas de la población [Vergara, 2010: 80].

La violencia física se vuelve una condición casi naturalizada para estos jóvenes, desde sus casas, sus barrios, sus trabajos, los lugares en donde se divierten, en las calles de la ciudad, es menester decir que ante los abusos que presencié durante el trabajo de campo, este tema es obligado para enfatizar el mundo en el que viven los jóvenes indígenas, sobre todo aquellos que cuentan con poca o nula instrucción escolar ya que la tendencia es que quienes sí le apostaron como familias a la escuela tienen otras herramientas para poder contener las múltiples violencias de las que son sujetos en la ciudad, pero aun así no desaparecen los ejercicios de poder que desde múltiples espacios intentan subordinarlos.

[...] la migración para los jóvenes indígenas es desventajosa, ante el contexto de enorme violencia simbólica en la que se desarrolla y en la cual, incluso, son discriminados por ser jóvenes e indígenas. Así que si bien la migración les permite a los jóvenes indígenas abrirse y ensayar nuevas formas de vida, de agrupación, de interacción, e inclusive cuestionar algunas normas y costumbres comunitarias, ésta no debe analizarse como si se tratara de un camino hacia un paraíso de libertades opuesto a la imagen opresiva de la comunidad [Pérez Ruíz, 2008: 26].

¹⁰⁴ De la que ya se dieron datos en esta investigación.

En México, la violencia ha ido en aumento de una manera vertiginosa, la ineficacia y corrupción de la clase política al mando del país, sus complicidades con el crimen organizado y las disputas por el poder han hecho que la inseguridad y la precariedad [en toda la extensión del término] inunde todos los espacios de la vida cotidiana. Además, mujeres y jóvenes parecen ser los blancos más vulnerables, ya que son ellos quienes sufren las formas de violencia más atroces e inenarrables. Los feminicidios, las desapariciones forzadas, los secuestros y homicidios son el pan de cada día en la realidad del país. Este clima de inseguridad generalizada aunado a la pobreza en la que millones viven se ha vuelto el caldo de cultivo para que el derecho a la vida y a la ciudad se vuelvan más un deseo que un ejercicio ciudadano transversal.

[...] si hay algún impacto de las retóricas de seguridad es el del achicamiento o precarización de la experiencia urbana para numerosos sectores de la población que viven prácticamente bajo sitio, atemorizados por una “sensación térmica” de que no hay territorio seguro [Reguillo, 2007: 97].

México hace mucho que dejó de ser un territorio seguro, y para el caso de los jóvenes y las mujeres para ser letal. En términos micro, la violencia física es un elemento que en algunos casos se naturaliza no sólo para los jóvenes indígenas, sino para todos aquellos jóvenes de clases populares que comparten situaciones económicas precarias, ya que en ocasiones las lógicas mismas de los barrios y colonias en donde habitan no sólo permiten, sino que promueven la violencia como una forma de sobrevivencia, incluso como parte de la construcción de la masculinidad y formas de disputar los espacios.

En el caso de Román, él se juntaba con chicos de la 20 con quienes iba a algunas pulquerías de Xochimilco, “La Botijona”, era uno de sus lugares, ahí platicaban del barrio, de los pleitos con la banda de La Peñita, Tonalco, los de la Cuauhtémoc y los de la Benito Juárez, y otros barrios circunvecinos, “las peleas empezaban por cualquier pretexto y se trataba sólo de demostrar quién era más chingón, así, de la nada se armaban los putazos y todos teníamos que entrarle”, además había rivalidades de generaciones atrás que se heredaban, y las peleas se quedaban por costumbre. “La 20 se deshizo, la mayoría de los chavos que vivían ahí están en la cárcel o muertos, y los que quedaron empezaron a migrar a otros lados, empezaron a salirse del barrio”.

A estas condiciones de violencia hay que agregar el componente étnico como un motivo más para que los jóvenes indígenas urbanos sean sujetos de burlas, discriminación y/o estigmatización.

Tampoco es que me escondiera, que no quisiera que la banda se enterara de que soy indígena, pero de repente sí me cohibía, pero ya cuando estaba entre los cuates, ya no la hacía de tos, siempre he sido callado, medio tímido, pues, pero le entraba al cotorreo, y les empezaba a hablar en mi dialecto y no me entendían nada y ahí me daba risa a mí, yo me los chingaba, éramos cabrones todos, la verdad [risas] [Román, 29 años].

Hay que enfatizar cómo en la construcción de lo juvenil y lo urbano, estos jóvenes indígenas generan una serie de estrategias para poder pertenecer a distintos grupos y comunidades desde donde habitar y hacer ciudad. También conviene hacer un matiz respecto de la violencia hacia dentro del grupo en donde transmutaría en una forma de socialización entre pares, “[...] la violencia es hoy una nueva forma de socialidad, un modo de estar “con” los otros, una forma incluso de vivir la temporalidad” [Duschatzky y Corea, 2009: 23]. En el “éramos cabrones todos” se expresa la construcción de una horizontalidad entre los amigos, los cuates, los miembros que conforman el grupo y cómo más allá de las diferencias se pueden configurar espacios equitativos para la socialización.

[...] pese a lo extendido del discurso reivindicativo indígena y de las ciencias sociales, que percibe a los pueblos indígenas en general, y sobre todo a las que viven en comunidades rurales, como altamente homogéneos, las poblaciones indígenas constituyen y construyen espacios sociales altamente heterogéneos, y están cruzados por la diversidad de géneros, de generación y de posiciones socioeconómicas; así que entre los diversos sectores sociales que los componen, incluyendo al sector joven, existen tensiones y conflictos que expresan, entre otras cosas, vínculos de jerarquía y diversas relaciones de poder. En este caso, importa señalar cómo, a la tradicional noción de joven en las culturas indígenas, se están agregando nuevas valoraciones y nuevos significados que expresan las nuevas condiciones de socialización, y en torno, a las cuales se están generando nuevas prácticas y confrontaciones sociales. De ahí la necesidad de deconstruir la noción de joven en cada grupo, de atender la diversidad de agrupamientos en los que los jóvenes expresan sus demandas e inquietudes, y de adentrarse en desentrañar los diferentes valores y significados que les asignan a los jóvenes y sus agrupamientos los demás sectores sociales [Pérez Ruíz, 2008: 23].

Lo que expresan estos jóvenes es que están en la ciudad y pese a todas las vicisitudes han llegado para quedarse y no piensan abandonarla, por lo que entre todos se tiene que hacer un esfuerzo para pensar nuevas formas de vivir juntos, porque como diría Touraine, *hace mucho tiempo que ya vivimos juntos*.

5.3. Reflexión capitular: Etnicidad urbana

Finalmente, estos jóvenes indígenas en tanto “urbícolas” demandan una libertad de vivir, usar y apropiarse de la ciudad y desde ahí construir su propia noción de metrópoli y habitantes de la misma. No sólo en términos de acceso al trabajo, a la vivienda, a la salud, sino también a los espacios de ocio, de cultura y recreación que, si bien se engarza con su condición juvenil, no se agota en ella.

Imaginar una etnicidad urbana establecida a partir de prácticas concretas, así como una urbanización étnica y la configuración de “*espacios socioétnicos... en donde se lleve a cabo la recreación de la vida comunitaria y la resistencia a una integración que los obligue a renunciar a su identidad étnica*” es un acto que se refiere no a una cuestión de invención de conceptos, sino a la generación de un sentido de acción donde la delimitación de los mismos consiste en una práctica de apropiación y producción social de la ciudad que dota de sentido a los espacios apropiados y a las prácticas que en ellos se llevan a cabo. [...] Por tanto, resulta central el hecho de construir la pluriculturalidad de y la etnicidad de la ciudad de México, donde además la sola “*estimación, conteo y clasificación de la población indígena resulta compleja por varias razones, entre ellas, el imaginario social de invisibilización de los indígenas urbanos, los grados de bilingüismo que los excluye de los conteos basados sólo en criterios etno-lingüísticos y el alto grado de mimetismo que practican como estrategia de sobrevivencia, todo lo cual conduce a que la megadiversidad de la ciudad sea oculta, mimética, subterránea*” y que sea necesario aventurarse a descubrirla [Yanez en Espinosa, 2010: 37].

La etnicidad urbana puede pensarse entonces a partir de diferentes elementos que se reconfiguran en la vida en la ciudad. Se explicó la importancia de la relación que guardan la cultura, la identidad y la etnicidad. Este trinomio se vuelve inseparable y en cada contexto emerge de manera más nítida la expresión objetiva de cada una de ellas. Así, a veces se enfatiza la cultura de la comunidad de dónde se proviene, en otras es la elección individual de rasgos y características que los diferencian y por último, las características étnicas se ponderan o intentan diluir a partir de la relación con el otro y *su posible reacción*.

[...] que siempre me he sentido distinta, o sea no me he sentido nunca de mi pueblo, porque no conozco cosas de allá, desconozco muchas cosas, que a mí me digan ¿cuándo se cosecha o cómo se cosecha?, o sea, chín, tengo que preguntarle a mi papá, o que me digan aquí ¿y cómo es aquí bien, tu vida en la ciudad? Tampoco me siento de aquí y no me gusta tampoco, sentirme de aquí, es también como una discusión que tengo, que digo es que por qué, tanto no soy pobre, ni sucia, ni ignorante como los indígenas son considerados, pero tampoco soy una persona individualista, ni egoísta como son los de la ciudad, entonces no soy ni de aquí ni de allá, y me da risa, porque digo, ni en la licenciatura tengo un establecimiento porque o soy socióloga o antropóloga, estoy ahí metida, soy una híbrida, nunca me he sentido perteneciente de ningún lugar, pero, mi situación con los demás, con los de la ciudad, pues es la misma o sea, no me siento diferente o menos que ellos [Erika, 28 años].

Los elementos expuestos anteriormente adquieren sentido en la interacción, es ahí donde se recorren, recrean, inventan, modifican las fronteras y donde los sujetos adquieren plena significación en acción. Las conductas entonces son susceptibles de ser modificadas, orientadas, combinadas para dar cuenta de la vida cotidiana de los individuos. El énfasis está puesto en tratar de establecer la distinción entre los llamados cambios situacionales y cambios estructurales y la multiplicidad de matices que se generan entre uno y otro.

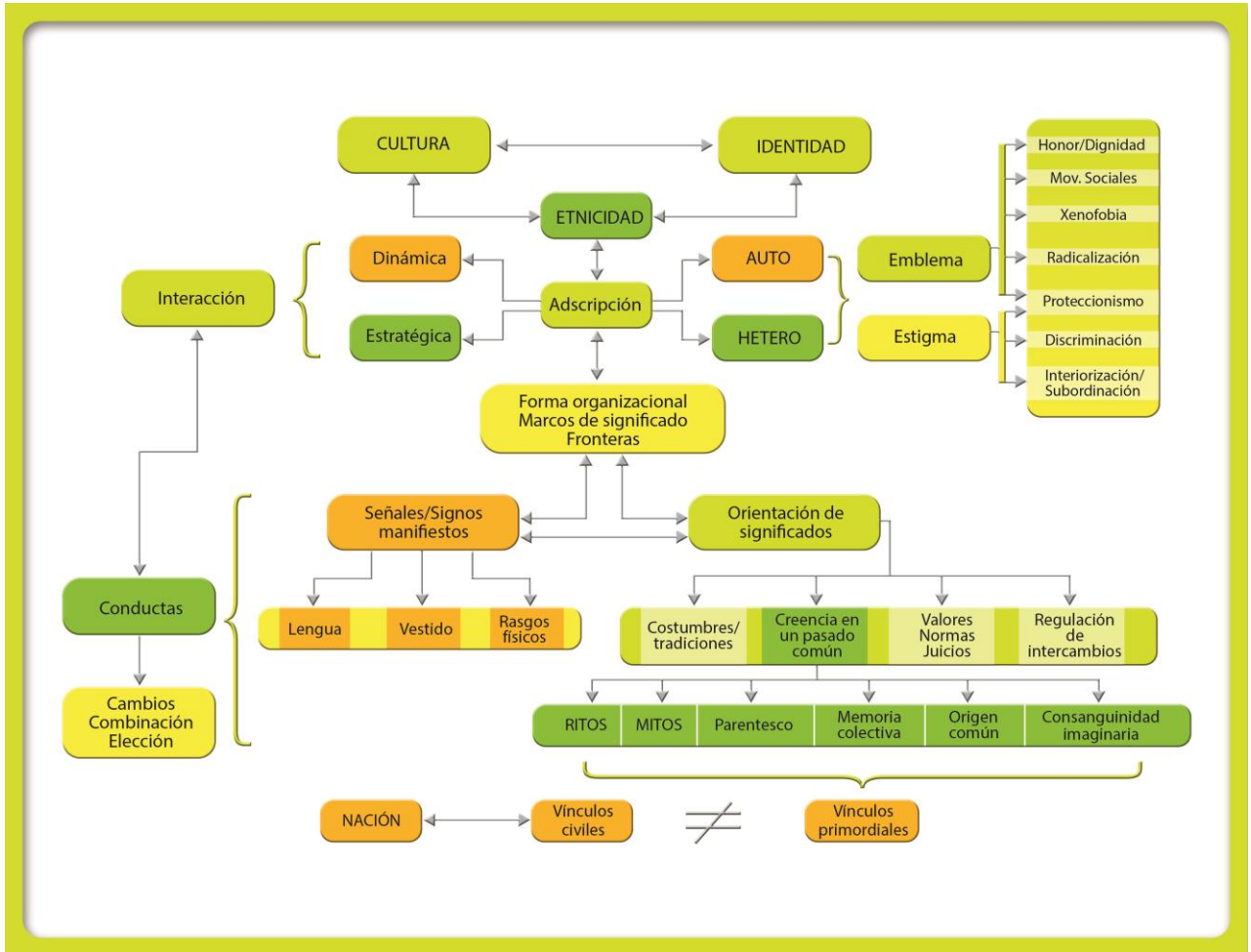
El pensar en nuevas políticas públicas para jóvenes indígenas en la ciudad, implica el repensar la noción de *etnicidad urbana*, que aparece casi como oxímoron, en tanto designa una cualidad del sujeto emplazada en un espacio históricamente antagónico. Pensar en políticas públicas que atiendan las condiciones para llevar a cabo el *derecho a la ciudad* de estos jóvenes y su *derecho a ser ciudadanos*, que más que un juego de palabras, tiene que ver con el ejercicio de derechos en diferentes ámbitos de la vida cotidiana, desde el uso del tiempo libre y sus espacios, hasta el derecho a la educación, salud, vivienda, etc. Conlleva crear nuevas formas de entender lo *individual* y lo *comunal*, no como opuestos, sino como parte de un trayecto en el que se insertan los individuos y en el que no tiene, necesariamente, que comprometer una elección del sujeto entre su propio proyecto de vida y el de su grupo, sino encontrar el desarrollo paralelo de ambos.

Es importante enfatizar la manera en cómo la creación de vínculos primordiales a partir de lo que se explicó en términos de pasado común tendría que estar en concordancia con los vínculos civiles generados a partir de su pertenencia a la nación, el ser mexicanos y por ende ciudadanos, en donde no sólo se trate de una relación jurídica a partir de un acta de nacimiento, sino la verdadera posibilidad de ser incluidos en un proyecto de nación pluricultural en donde lo étnico no devenga en desigualdad, sino en diferencia y diversidad cultural que potencia la conjunción de los sujetos en igualdad de oportunidades para el ejercicio de una vida plena en todos los ámbitos de acción, en donde los elementos que conforman lo étnico no funjan como matriz de estigmatización, sino pensarlos como elementos dinámicos que van cambiando de lugar, incluso de sentido en el curso de la vida de los indígenas en la ciudad.

Sirva como punto de partida el Esquema 3 Repensando la etnicidad urbana, donde se presenta la relación entre los elementos expuestos, casi como una propuesta de ensamble

dentro de las muchas posibilidades creadas por los jóvenes indígenas en las calles de la llamada ciudad monstruo...

ESQUEMA 3. REPENSANDO LA ETNICIDAD URBANA



Fuente: Elaboración propia

REFLEXIONES FINALES

[...] los conceptos son infieles a sus orígenes. Por más abstractos que sean, se nutren del mundo. El distanciamiento, el viaje, es fundamental para toda elaboración teórica, pero ese esfuerzo de trascendencia sólo tiene pleno sentido cuando está referido al mundo inicialmente negado [Ortiz, 2004: 206].

A manera de cierre, se presentan una serie de reflexiones en torno a distintos temas en los que se enfatizó en la presente investigación, cabe mencionar que ningún estudio en ciencias sociales puede ser concluyente, ya que siempre habrá aristas que faltan por comprender, elementos que se escapan, preguntas que se abren, deudas que quedan, algo que se aluza y otros elementos que quedan en penumbra o se encuentran dentro de lo que Weber [1922] denominó: *opacidad de la ciencia social...*

Para la elaboración de las reflexiones finales, retomaré los grandes ejes que orientaron la investigación: la diversidad, la disputa por el espacio, los sujetos en la Alameda y los jóvenes indígenas urbanos.

Hablando de “cierta” diversidad¹⁰⁵

Una de las características de la ciudad es la diversidad, como se ha enfatizado a lo largo de este estudio, desde la propuesta de la Escuela de Chicago hasta nuestros días aquello que merece la atención de la antropología es la diferencia entre culturas, entre grupos, entre seres humanos. Lo que se ha bocetado en los capítulos de esta tesis es la condición de la diversidad encarnada en los sujetos, sus espacios y sus tiempos. Sin embargo, hay que matizar que dentro de los espacios analizados no está expuesta en su totalidad la diversidad como repertorio de papeles, como ya lo habían propuesto los estudiosos de la Escuela de Manchester, pero ello no cancela la “cierta” diversidad contenida en los microcosmos abordados. Lo que interesa aquí, es dar cuenta de cómo las lógicas urbanas no sólo permiten la diversidad, sino que la

¹⁰⁵ La acotación sobre “cierta” diversidad fue sugerida por Abilio Vergara en conversación personal [2018]. “*Cierta*, porque hay condiciones que crea el poder (o poderes) que limitan la exposición de sus manifestaciones o propiedades en contextos donde la otredad es más fuerte, pero también porque el espacio público es un contenedor que produce la obligación a relajar lo que más fricciona” [Vergara, 2018].

promueven, la potencian, incluso se vuelve una forma de relacionarse con el otro, esta modalidad de la diversidad se alimenta del anonimato, de la indiferencia y de la fragmentariedad, condiciones todas de la vida urbana, como se apuntó en el Capítulo 1 de esta investigación. Esta “cierta” diversidad la utilizan también de manera estratégica todos los sujetos analizados, ya que dependiendo del contexto y del “otro” muestran o no determinados elementos de su identidad y de su cultura, haciendo una exposición parcial de lo que son y quieren compartirle al “otro” en turno. De esta suerte, los urbícolas que pueblan la Alameda Central y el Rodeo Revillagigedo a partir de sus propios capitales [en el sentido Bourdiano del término] recorren los espacios y van poniendo a prueba y ensayando múltiples formas de cohabitar el espacio, a veces con sus iguales y a veces con los “otros”, intentando hacerse de un trozo de la ciudad, esa urbe que se piensa desde un punto de vista particular, tamizado por la edad, la clase, la etnia, entre otros elementos, de ahí que parte del esfuerzo del presente estudio estuvo orientado a comprender las prácticas de los sujetos y sus formas de relacionarse a través del uso del espacio.

Prácticas globales de consumo vs *apropiación artesanal del espacio*

Lo mostrado a lo largo de la investigación convoca a reflexionar sobre las implicaciones que tienen los usos y apropiaciones del espacio. En esta ciudad en donde cada vez es más difícil poder hacer uso del espacio público, este se tiñe de diversos significados a partir de su dimensión instrumental y simbólica. Como Bauman [2000] apuntó la cuarta guerra mundial será por el espacio, ya que, en una sociedad capitalista altamente jerarquizada a partir de la capacidad de consumo de los sujetos, el transitar y reivindicar el derecho a la ciudad se vuelve un acto de resistencia cotidiano.

Además, hay que pensar las distintas instancias desde donde se configuran los espacios, por un lado, las políticas del Estado que intentan no sólo reglamentar los espacios sino privatizarlos y convertirlos en mercancías, así como imponer fronteras y usos específicos, pensados no en el bienestar común, sino en los intereses del capital y las complicidades políticas. Por otro lado, la clase empresarial y la clase política que ponen en marcha los procesos de gentrificación como modalidad de privatización de lugares emblemáticos de la ciudad hacen que haya un desplazamiento de los usuarios habituales y que estos tiendan a recorrerse a otras zonas, como se vio en el caso de la Alameda Central y el Rodeo

Revillagigedo. Finalmente, los usuarios mismos del espacio son atravesados por las lógicas anteriormente mencionadas y ellos mismos van construyendo distintas jerarquías hacia el interior de los espacios para apropiarse de ellos y crear una diferencia en términos simbólicos, recreando frentes culturales en disputa permanente por los lugares.

La conflictividad del espacio es manifiesta, pero es importante enfatizar los micro arreglos, las negociaciones *in situ*, las apropiaciones efímeras que se acomodan y traslapan en una especie de palimpsesto infinito que a cada momento se reconfigura a partir de las intervenciones de los sujetos en el espacio. Retomando la propuesta de Stavrides [2016] es en esas operaciones de adaptación y negociación donde está la potencia no sólo en términos de socialización, sino en términos de organización para poder dirimir los conflictos y seguir viviendo juntos. Las tensiones en el espacio son momentos previos que desafían a la vida comunal en la ciudad, porque una vez hechas las negociaciones necesarias entonces se puede compartir el espacio, otorgarle significados y erigir cartografías de la memoria, cartografías biográficas que en términos positivos van construyendo a las ciudades y a sus habitantes.

Es por ello, que propongo analizar, a manera de cierre, dos grandes orientaciones en cuanto al uso del espacio. Por un lado, estaría la lógica impuesta desde el capitalismo a nivel global, en donde el espacio sólo puede ser apropiado a partir del consumo, de la compra, en donde el paseo adquiere sentido a partir de la adquisición de elementos materiales, tangibles que se vuelvan prueba contundente de que se estuvo ahí e invariablemente existen prácticas obligadas para cada lugar, prácticas que terminan siendo una forma homogénea de vivir el espacio y queda poco margen para incursiones espontáneas o divergentes en cada lugar. Uso uniforme del espacio que demanda rapidez y relaciones efímeras para no entorpecer el flujo del consumo. Por otro lado, se encuentra lo que propongo ver como *apropiación artesanal del espacio*, en donde lo que importa es la relación sujeto-espacio y sujeto-sujeto, en donde se erigen los mapas individuales y colectivos en oposición a los mapas oficiales de cada lugar, en donde la transgresión, en tanto violación de una norma establecida en el lugar, puede ser una forma misma de vivir el espacio. Esta apropiación artesanal se hace a manera de bricolage, con herramientas finitas, al alcance se tiñe el espacio a través de las prácticas, las intervenciones, las irrupciones, los asiduos a la Alameda Central se vuelven unos bricoleurs especializados en poder “armar” un día de campo en una banca y ya no en el césped porque ahora está prohibido, pueden hacer de una fuente un micro balneario, como se expuso páginas

atrás. De esta forma, se crean micro-ocupaciones totales, en donde un espacio para sentarse en una banca puede ser negociado, o algunos metros de jardín pueden ser expropiados momentáneamente, es en donde el espacio es transfigurado en recurso y podrá acceder a él quien cuente con más herramientas.

Lo artesanal como proceso de elaboración, de acuerdo a Sennett [2006] puede definirse como: “hacer algo bien por el simple hecho de hacerlo bien”, para el autor la noción de artesanía puede extenderse a lo mental y a lo social en donde la habilidad está orientada a que las cosas salgan bien, desde explicar una idea o hacer que una relación social sea duradera. “El trabajo artesanal pone énfasis en la objetivación. [...] Éste es el significado de la objetivación: una cosa hecha para que importe por sí misma” [Sennett, 2006: 92]. Esta lógica contraviene los intereses del capitalismo, en tanto que lo artesanal supone una inversión de tiempo mayor que aquello que es producido en serie, lo artesanal conlleva una mayor profundidad y una posibilidad de dejar la impronta de quien elabora algo. De esta manera, la apropiación artesanal del espacio expresa distintas habilidades de los sujetos, que se toman “su tiempo” para intervenir y disfrutar los lugares. “Hacer espacio” para darle de comer a toda la familia en unos metros de césped, convertir una banca en vestidor para cambiar a los niños que salen de la fuente-balneario, expandir los pasos de baile para ganar espacio y disfrutar el ritmo de la música, crear micro espacios para la intimidad, atrás de un pilar en el salón de baile, junto a un árbol. Destrezas que no califican como conocimientos especializados pero que operan cotidianamente, como saberes básicos para “moverse” en la ciudad.

A partir de lo expuesto, se puede decir que la apropiación artesanal se trabaja mayormente en los intersticios del espacio, creando precarias estructuras que tienden a disolverse, esta forma de apropiación quizá encarna la dimensión más elaborada de lo urbano como estructura estructurándose y que nunca llega a solidificarse, es por ello que en esta forma de intervenir el espacio es donde se pueden encontrar más respuestas y también generarse más preguntas en torno a cómo se vive en la ciudad.

Por último, esta forma artesanal, la mayoría de veces sin proponérselo, resulta en formas de resistencia y la reivindicación del derecho a la ciudad, reclamado por las clases populares que habitan los lugares analizados en esta investigación. De ahí que la intención de los sujetos siga siendo hacer suyo el espacio, construir territorios, no renunciar al espacio

público porque intuyen que es el último bastión que se tiene a la mano para poder seguir siendo, encontrarse con el otro, buscarse uno mismo, hacer la vida cotidiana y poder sobrevivir en las urbes.

Sobre los sujetos y las formas de relación en la Alameda Central

El caso de los sujetos que asistían y asisten a la Alameda resulta emblemático ya que sintetiza en una década la transformación de la ciudad a partir de los procesos de gentrificación y privatización del parque. El pensar en los asistentes anteriores a la remodelación hace que la pregunta sobre hacia dónde se fueron los excluidos del lugar sea obligada y las respuestas se abren, algunos migraron a la Ciudadela, a los bailes dominicales, otros decidieron permanecer en la Alameda y algunos enfilaron sus pasos hacia otros rumbos de la ciudad.

La condición que compartían los sujetos además de provenir de clases populares era su derecho a los espacios de ocio y diversión, al mismo tiempo, la posibilidad de generar comunidades efímeras a las que pertenecer por unas horas. Las Yuris, los Carlos, las Carmelas, sujetos atravesados por la marginalidad que en la Alameda podían sentirse como en casa seguramente estarán haciendo suyos otros lugares de la ciudad, personajes a quienes los gobernantes y empresarios jamás conocerán, pero cuyas decisiones cupulares tienen incidencias contundentes en las vidas de los usuarios del lugar. Desde lo alto decidieron “embellecer” el lugar y expulsar a los sujetos que no cumplan con las normas requeridas para hacer uso del espacio.

Parte importante de por qué la Alameda Central se constituye como un espacio emblemático, es porque los visitantes pueden crear microlugares de certeza para combatir la incertidumbre epocal, el que Yuri supiera que ahí iban a estar sus amigos, que cada domingo se podía realizar una comida “en familia” entre extraños y quizás hasta recibir un regalo de alguno de los que ahí se reúnen es lo que dota de sentido el acudir cada domingo al lugar.

Por otro lado, la construcción de la identidad de los visitantes al lugar, también se realizaba en diálogo con los otros, creando una suerte de “identidades interdependientes” en donde, en términos goffmanianos, cada quien tenía que representar su papel, ahí en el lugar, las características elegidas para cada actor se promovían y alentaban, los travestis cada vez

más arreglados para el baile, los niños cada vez más juguetones en la fuente balneario, Yuri, cada vez más señora y mejor bailarina para cada domingo. Estas identidades es lo que también alimenta al espacio y lo vuelven barroco y multivocinal, en términos bajtinianos, en donde los ajustes en la puesta en escena de la identidad también dan cuenta del dinamismo cultural del lugar, logrando a manera de metonimia del dinamismo identitario mostrar cómo se vive en la ciudad.

Otro aspecto importante es lo popular visto como forma de socialidad, es una manera de estar juntos, no sólo de ser calificados en términos jerárquicos, sino que crea atmósferas que propician la relación con los otros, la cercanía física que puede convertirse en intimidad, complicidad, una vez resuelta la negociación por el espacio intervenido. La risa, la economía del humor, el lenguaje, como ya se analizó en capítulos anteriores, también juegan como parte de eso popular y el estar juntos, poder reírse contra el poder y la vida cotidiana y es entonces cuando el espacio se traduce en mapa individual, luego colectivo, espacio biográfico que termina por ser historia.

Es verdad que a la Alameda llegaron otros sujetos, y algunos que otrora asistían no renunciaron al espacio, creando nuevos usos que transgreden las reglas del lugar. La alegría fugaz de las fuentes-balneario se ensombrece cuando se piensa en el derecho que tienen esas familias a poder acudir a otros espacios de diversión, pero en el México en donde en los hogares se vive al día, el ir “gratis” a la Alameda y que los infantes se mojen en la fuente se convierte en una verdadera opción de paseo dominical.

La cuestión sigue siendo la distribución inequitativa de capital [capital en todos los sentidos: económico, cultural, simbólico] ya que los referentes hacen que las opciones se constriñan y esto no implica que se deba renunciar a los espacios públicos para en su lugar consumir en espacios como plazas y centros comerciales, sino que mientras haya precariedad se seguirá interviniendo el espacio de manera artesanal, que a veces será vista como transgresión o exceso, que paradójicamente, es una impronta del espacio público, el exceso, pensando en términos de la plaza pública bajtiniana en donde la mezcla y lo grotesco son características básicas de lo público, se podría pensar en que los excesos podrían tener otros horizontes más allá de la transgresión de la norma y poder apropiarse del espacio, ya no desde la marginalidad y el estigma, sino desde el disfrute y el bienestar común.

Sobre jóvenes indígenas urbanos

Los jóvenes indígenas que pueblan la Alameda Central y el Rodeo Revillegigedo forman parte de esa diversidad y también generan diferentes formas de intervenir el espacio. Los jóvenes como bien menciona Feixa se pueden analizar como metáfora del cambio social, considero que además de metáfora, los jóvenes son la metonimia de las sociedades, es a través de ellos como podemos observar cuáles son las apuestas de cada grupo social, a partir de las transgresiones de los jóvenes emerge lo hegemónico y lo instituido, por ejemplo. En el caso de lo analizado entre los jóvenes indígenas urbanos, esta metonimia adquiere mayor fuerza, ya que partir de las escalas y contextos de análisis quedan manifiestas no sólo las condiciones en que viven estos sujetos sino las prioridades del sistema económico y de la sociedad a la que pertenecen, aunque paradójicamente, dicha pertenencia es justo lo que cuestiona la presencia de estos jóvenes en los espacios analizados en esta tesis. Y es que, en relación con la inclusión y reconocimiento de las instituciones hacia los jóvenes indígenas, ha quedado expuesto, cómo la falta de acceso a distintos espacios es la constante dentro de esta población, mientras en el discurso gubernamental y social, lo políticamente correcto erige lo indígena como patrimonio y proyecto de la nación, a ras de suelo, los discursos se resquebrajan cuando escuchamos las trayectorias de los jóvenes indígenas en la Ciudad de México. Sus historias están marcadas por la exclusión, la expulsión, la discriminación y la marginalidad y la pobreza transgeneracionales que van acumulando y pese a algunas historias afortunadas¹⁰⁶, el grueso de estos jóvenes sigue siendo poco atendido.

En el análisis lo que se intentó comprender es la manera en cómo estos jóvenes ponen en escena su identidad, desde las formas más hiperbolizadas hasta las más “discretas” van tiñendo a la ciudad con su presencia. A partir del juego de miradas, la auto percepción y la hetero percepción van delineando sus fajas, cuerpos, prácticas, relaciones, creencias y apuestas en la ciudad. Una cuestión importante es dar cuenta de cómo realizan distintas interacciones semantizadoras de espacios, en cada lugar practicado crean diferentes

¹⁰⁶ El boom mediático que alcanzó Yalitza Aparicio, joven docente preescolar y actriz mixteca, quien interpreta a una trabajadora doméstica, en la película *Roma* de Alfonso Cuarón, la hizo llegar hasta las alfombras rojas de distintas premiaciones cinematográficas, convirtiéndose en un emblema al ser nominada al Oscar [2019] como mejor actriz. El caso de Yalitza y la misma cinta se han convertido en un fenómeno a nivel mundial, pese a todo, los comentarios racistas y discriminatorios no se han hecho esperar, llamándola “sirvienta” por el papel que interpreta y por la connotación de inferioridad que conlleva la labor y es que la “consagración” mundial de la actriz lleva la impronta de solidificar en el celuloide el destino final de la actividad económica que realizan las jóvenes indígenas que migran a la ciudad. Paradoja que a nadie parece sorprender.

estrategias y otorgan atributos variados al estar ahí. Así, son los espacios de ocio los mejores escenarios para potenciar y objetivar su identidad a partir de un sistema de referencias disímbolas en donde la imitación, creación, re – producción son formas de elaborar los signos visibles con los que van configurando su identidad.

Los itinerarios ciudadanos de estos jóvenes también resultan fundamentales para poder entender desde dónde viven la ciudad, y crean hitos en donde pueden reunirse y pasar su tiempo libre, es en los lugares donde se aglutinan donde se hacen más visibles, mientras sus otros recorridos los intentan hacer en total anonimato como cualquier persona en la ciudad. En este punto, es importante enfatizar que en cuanto a la manera en cómo se agrupan estos jóvenes indígenas, se encontró que si bien, desde afuera se les mira como un grupo homogéneo, grande y permanente, hacia dentro no existe esta intención de crear alguna “tribu urbana” como la define Maffessoli [2004], sino que se desplazan por la ciudad en grupos pequeños, la pertenencia étnica es un elemento que los aglutina y puede haber distintas estéticas hacia dentro del mismo grupo, no existe una sola orientación en cuanto a la “facha” como en otras comunidades imaginarias de jóvenes [punks, darketos, skaseros, entre muchos otros], donde la estética funge como un elemento primordial de identificación y agregación. Aquí el saberse parte de una etnia les confiere esa pertenencia que para otros grupos de jóvenes urbanos se ancla de manera certera en la vestimenta, en los ritos de iniciación e ingreso al grupo, y la creación de fronteras y otros aspectos simbólicos. En el caso de los jóvenes indígenas urbanos quienes se juntan en el tiempo y se dispersan en el espacio no son obligatorios esta clase de elementos, es por ello, que hacia dentro de estos jóvenes indígenas se puede encontrar una gran mezcla y variedad de referentes para configurar la condición juvenil urbana.

El caso de los asistentes a la celebración de San Judas Tadeo, como se abordó en capítulos anteriores, reviste notoriedad, aquí es importante matizar cómo los jóvenes indígenas se diluyen entre los ofensivamente llamados “chacas” con quienes comparten el color de piel, la condición etaria y estrato económico, pero no el componente étnico. Ahí entre todos los cuerpos – repisa sosteniendo la efigie del santo vuelven a ser invisibles. Mientras en los alrededores y dentro del Rodeo Revillagigedo sí existe el marcaje como indígenas en la ciudad. Hacia dentro de este espacio es donde la construcción de lo juvenil y lo urbano se despliega de manera más expresiva, durante el trabajo de campo, se pudo observar cómo en un lapso de

una década las estéticas llamativas, abigarradas, producto de las mezclas de elementos provenientes de distintos grupos juveniles, se fueron, se recorrieron, para dar paso a otras estéticas más urbanas, en donde los elementos son más discretos, menos enfáticos, desde los tintes para el cabello, el maquillaje, los peinados más lisos, las vestimentas más deportivas, casuales, si bien más homogéneas, no por ello, menos elaboradas. Existe una mayor “soltura” en estos jóvenes, soltura en términos de sujeción y libertad de movimiento, ahora se arriesgan más, se plantan con mayor seguridad, muestran mayor confianza en sus movimientos en los espacios de ocio, transitan por la ciudad con más herramientas que las generaciones anteriores. Si bien los abusos y la violencia siguen presentes, lo cierto es que los horizontes están cambiando, se están abriendo y estos jóvenes buscan soluciones en términos simbólicos para poder vivir en la ciudad.

El tránsito de lo comunal a lo urbano lo están logrando, no sin complicaciones, pero ahora más ciertos respecto de sus condiciones, lo que hace que las prácticas cotidianas se basen en estrategias más eficaces para poder habitar la ciudad, en donde lo étnico y lo urbano se conjugan, se combinan, se reinventan a partir de los referentes provenientes de distintos marcos de significado: el del lugar de origen y el de la ciudad. Si bien puede verse como menciona Erika “un estar entre dos mundos”, también es posible verlo como trayecto y no como oposición. Este elemento es muy importante ya que desde la Escuela de Manchester se aludía a la “tribualización” versus “destrribualización”, en donde los migrantes tenían que diluir sus características tribales para poder permanecer en la ciudad y al regresar a sus comunidades de origen tenían que recorrer la impronta de su paso por la ciudad de manera estratégica, conservando aquellos rasgos que pudieran generar cierto estatus entre sus paisanos. Este ir y venir toma como referente la autoridad en turno ante la que están y se deben los jóvenes indígenas, dependiendo de cada escenario exponen ciertos rasgos y recorren otros. La tribualización como reivindicación de la etnia, permanencia de elementos que deciden conservar y/o enaltecer dependiendo del interlocutor, como en el caso de Erika cuando presentó su examen profesional vestida a la usanza tradicional de su etnia, incluso creando una especie de “re-tribualización” estratégica, mostrando-se orgullosa de su pertenencia étnica. Mientras la destrribualización puede ser analizada no sólo como estrategia para confundirse en la urbe, sino incluso como menoscabo de las prescripciones de conducta y tradiciones de la etnia a la que pertenecen. Esto adquiere mayor complejidad si se piensa cómo este ir y venir se realiza la mayor parte de las veces, no en términos físicos de viajar al

pueblo, sino un ir y venir imaginal estando en la ciudad, lo que incorpora procesos más definitivos de cambio en los sujetos analizados.

Es por ello, que hay que pensar este trayecto no sólo en términos físicos sino en términos simbólicos, como negociación, por un lado, pero por otro poder entender que quizás los jóvenes indígenas urbanos tengan más certezas que los demás jóvenes urbanos a los que la soledad los asalta y carecen de un espacio mítico al que recurrir, caso contrario ocurre con los jóvenes indígenas quienes a la luz del tiempo y la distancia pueden idealizar la comunidad de origen para regresar a ella, no como destino geográfico sino como lugar propio en el universo, tantas veces como sea necesario para poder tomar fuerza ante los embates de la vida urbana.

Por otro lado, lo étnico como marco de prescripción que valora el comportamiento del sujeto y lo hace deudor permanente de las expectativas del grupo al que pertenece, teniendo que postergar los planes y proyectos individuales, siendo esta última una condición supra valorada entre los urbícolas. En las generaciones actuales, los jóvenes indígenas ya no viven como oposición lo comunal y lo individual, lo intentan resolver como un trayecto y no sólo como una tensión.

La apuesta por la educación de algunas familias y jóvenes indígenas urbanos es otro gran cambio, ya que la presencia de estos jóvenes en las universidades ha ido incrementándose de a poco, pero va en aumento, aquí habría que matizar la importancia que ello tiene ante la acometida del Estado en contra de la educación pública y las universidades públicas del país, en donde la tendencia es la reducción de presupuestos y por ende de matrícula en las máximas casas de estudio, por lo que el acceso a la educación superior supone un desafío cada vez mayor para todos los jóvenes en este país, no sólo para los jóvenes indígenas y que estos últimos estén presentes en la universidad habla de cómo la visión respecto de la educación se está transformando y los grupos étnicos le están apostando a ello.

Respecto de lo que se abordó como fronteras en términos de la configuración étnica, hay que resaltar la manera en cómo los llamados elementos tangibles o señales / signos manifiestos son elaborados por estos jóvenes a partir de la hiperbolización, imitación, dilución y en un *con-fundirse* en el escenario urbano. Estos signos manifiestos están en permanente dialogo con los marcos de orientación de sentido de sus comunidades de origen y

los del lugar de acogida, resolviendo las diferencias entre ellos a partir de operaciones simbólicas como: negociación, combinación, oposición, reproducción y creación, como las más usuales. En este proceso el “nosotros” y los “otros” depende de la escala y el contexto en el que se encuentren los jóvenes indígenas, ya que la diferencia puede generarse no sólo hacia fuera de su grupo sino hacia dentro también como quedó expuesto en los testimonios de los entrevistados cuando referían que en ocasiones era más difícil inspirar autoridad hacia dentro de sus familiares y paisanos que frente a los “mestizos” y en otras ocasiones la diferencia como indígenas era insalvable frente a un “otro” que se erige como superior en todos los sentidos.

Por otro lado, las costumbres y tradiciones de los lugares de origen son valoradas en tanto suponen un motivo de certeza o pretexto para regresar al pueblo y volver a estrechar lazos familiares en algunos casos, mientras en otros, se van diluyendo al paso del tiempo y conforme avanza la estancia en la ciudad y el no retorno a la comunidad de origen. Estas visitas a sus comunidades también van sedimentando en los jóvenes indígenas y se hiperboliza en términos de paraíso perdido o infierno del que han logrado escapar, el elemento importante es ver cómo el lugar de origen sirve como dispositivo que los emplaza como diferentes, pero también como pertenecientes a una comunidad con la que trazan distintos lazos estratégicos para poder permanecer en la ciudad. El terruño étnico sigue siendo una potencia simbólica que los adscribe al grupo de origen y hace que la continuidad, ruptura y/o transformación en las prácticas culturales adquiera un significado distinto en tanto siempre están en diálogo con los valores de generaciones anteriores, cuestión que reviste importancia si se compara a los jóvenes indígenas con los jóvenes mestizos quienes no necesariamente tienen claridad en cuanto a los marcos de sentido de generaciones que les preceden. Quizás las fórmulas de cortesía y respeto que algunas veces pueden ser vistas como decimonónicas, en el caso de los jóvenes indígenas pueden operar en sentidos opuestos, por un lado, como parte de una subordinación interiorizada, pero también como límite respetuoso en la relación con el otro y como posibilidad de reconocer figuras de autoridad que son vistas no como amenaza sino como fuentes de alta estima.

En cuanto a la lengua materna se abren múltiples posibilidades para el análisis, ya que sus usos se vuelven altamente estratégicos para todas y todos los jóvenes indígenas entrevistados, para unos supone una frontera que se erige frente al otro, frontera que puede

ser impuesta como mecanismo de exclusión hacia el otro o desde el otro. A través de la lengua materna pueden incluso crear espacios comunales efímeros cuando asisten a determinados lugares con sus paisanos, o espacios de intimidad en casa cuando hablan entre familia la lengua, la constante es que el uso de la lengua deviene en negación y reivindicación en un ir y venir constante que todo el tiempo requiere ajustes dependiendo del contexto en que se encuentren.

Sobre el cuerpo y la vestimenta como ya se ha apuntado, son los elementos más expresivos de la puesta en escena de la identidad, aquí conviene resaltar como la facha también se vuelve metonimia del tiempo en la ciudad, de las diferencias generacionales, de distintas formas de resistencia, y políticas variadas de la vestimenta. Las intervenciones corporales como perforaciones o cambios en el color del cabello y el maquillaje son variadas, mientras la posibilidad de tatuarse implica una decisión más transgresora a la que no todos se atreven. Se trata entonces de una suerte de *plasticidad fenotípica* que utilizan de acuerdo a los contextos, o a la situación, en términos goffmanianos, los jóvenes indígenas se mueven en función de con quién interactúan y es ahí cuando la elaboración de la facha se apega o distancia de la condición genotípica [que es justo la que no se puede cambiar, de ahí que lo fenotípico se vuelva una herramienta que diluye o reafirma las características fisiológicas de los sujetos]. El color del cabello, el maquillaje, las extensiones, las perforaciones, prendas de vestir, la depilación, los tatuajes, los gestos y un sinnúmero de elementos estéticos conforman la plasticidad fenotípica de acuerdo a la ocasión.

Dicha plasticidad fenotípica estaría marcada por el abigarramiento y el exceso en algunos casos, como se ha expuesto, y es que hay una preocupación mayor por enfatizar lo juvenil y que pueda diluir lo étnico, de ahí la recurrencia a estéticas disímbolas que pueden provenir de diferentes grupos juveniles: rastas, hip – hoperos, skaseros, cholos, punks e incluso el estilo vaquero, en donde lo rural no solo es idealizado, sino estetizado en exceso para lograr un *look* particular. El “estar a la moda” se vuelve un imperativo mayor, por lo que en la década de observación de los jóvenes indígenas asiduos a los espacios analizados se pudo ver el trayecto del *cuerpo popular carnalesco* hacia el *cuerpo disciplinado domesticado*, donde el primero se construía a partir de una estética más audaz y aunque partía de la imitación de múltiples referentes terminaba siendo una estética corporal muy singular; mientras el cuerpo disciplinado domesticado tiende a imitar formas más homogéneas y

discretas en donde, necesariamente se pierde la audacia de los jóvenes de hace más de una década.

Finalmente, respecto de la llamada etnicidad urbana hay que enfatizar su derecho a la ciudad, a ser jóvenes y a ser ciudadanos en toda la connotación del término. El poder hacer valer no sólo los vínculos primordiales, sino también los vínculos civiles, ya que estos últimos los reconocen en el discurso como pertenecientes a la nación, pero no así en la vida cotidiana. La etnicidad urbana necesariamente nos hace pensar en la posibilidad real de una nación pluricultural, como diría Luis Villoro, no sólo en el papel sino en la convivencia diaria entre diferentes. De otra manera, los jóvenes indígenas urbanos estarán condenados a portar un estigma conjugado y permanecer excluidos de la sociedad a la que por derecho propio pertenecen.

El estigma conjugado

Más allá de los números presentados en capítulos anteriores, se constatan las condiciones de profunda desigualdad que viven los jóvenes indígenas en la ciudad de México, que a la luz de las cifras, implica todo un reto no sólo para la instrumentación de políticas públicas, sino para ellos mismos, ya que estos jóvenes “resuelven” en lo cotidiano la discriminación tripartita o *estigma conjugado* de la que son sujetos día con día, por un lado, su condición de jóvenes, los subordina al mundo de los adultos y de las instituciones; por otro lado, su condición de indígenas también los emplaza en una situación de desventaja, en un país, que al menos en el imaginario se supone mestizo [lo que ello quiera significar], con una profunda carga colonialista en donde todo aquello que recuerde el pasado mesoamericano ha de ser denostado y ponderar en su lugar lo europeo y lo occidental. Finalmente, su condición de migrantes en su propio país también los vulnera en cuanto al acceso a educación, salud, trabajo, vivienda, etc. Además de las condiciones de incertidumbre que tienen que sortear en cuanto a la precariedad en los distintos ámbitos de la vida cotidiana.

Wacquant [2000] habla del *estigma conjugado* cuando se refiere a la población joven del gueto negro de Chicago, en donde el color de la piel se vuelve una marca de la que no pueden huir, además de la pobreza y la violencia que estos sujetos “traen consigo” debido también al deterioro de los barrios en donde residen, por lo que supone una serie de significados

atribuidos previamente a estos sujetos y su sola presencia fuera de sus lugares tradicionales de acción, los hace sospechosos.

Los negros de los guetos de Estados Unidos padecen una estigmatización conjugada: acumulan el capital simbólico negativo asociado al color y a su confinamiento en un territorio específico [...] El principal efecto de la estigmatización [...] consiste en estimular prácticas de diferenciación y distanciamiento sociales internos que contribuyen a reducir la confianza interpersonal y socavar la solidaridad social local [Wacquant, 2000: 142].

En el caso de los sujetos de este estudio, el estigma conjugado sería triple, a partir de su condición como jóvenes, como indígenas y como migrantes, es importante resaltar los “marcadores físicos” como un elemento para el análisis, ya que como se mencionó páginas atrás, existe una preocupación por diluir los rasgos étnicos a través de intervenciones corporales que pueden ir desde cortes de cabello hasta perforaciones o tatuajes, además de la vestimenta. Dichas transformaciones se vuelven muy importantes y significativas ya que a su vez dialogan con la inclusión simbólica como jóvenes urbanos.

Los jóvenes indígenas urbanos serán sujetos de lo que llama Wacquant, una estigmatización conjugada, es decir habrá diferentes marcas simbólicas que los emplacen como marginales. La vestimenta, el modo de hablar, las formas de comportamiento, los rasgos étnicos, entre otras, que se vuelven difíciles de borrar para poder ingresar a ámbitos distintos al propio, si bien algunos jóvenes tienen una mayor capacidad para “darle la vuelta” a estas marcas y desestigmatizarse, existen algunos que desde la misma apariencia se hacen blanco de discriminación y censura, lo que cancela la posibilidad de que transiten por distintos círculos sociales.

Es necesario enfatizar que, para el caso específico de los jóvenes indígenas urbanos en la Ciudad de México, el estigma residencial que marca Wacquant puede no ser definitorio en algunas ocasiones, ya que los estigmas asociados a diferentes barrios de la ciudad se dan en función de la inseguridad, la violencia y las actividades delictivas, pero no existe un marcaje étnico para la población que los habita, más bien se basan en los capitales económico y cultural de los residentes.

Asimismo, la construcción de la identidad de estos jóvenes se hace desde distintos horizontes en donde la etnicidad puede jugar un papel estratégico, en algunos casos como

núcleo identitario que los ubica en términos simbólicos como pertenecientes a una comunidad y en otros los excluye de manera tajante en su apuesta por ser jóvenes urbanos.

Respecto de las mujeres indígenas migrantes es necesario subrayar que a todas estas condiciones se suma la de ser mujer, cuya subordinación [impuesta y/o interiorizada] se vuelve un elemento contundente para poder entender las múltiples estrategias que tienden a implementar desde el cotidiano de sus vidas en las ciudades.

[...] la experiencia juvenil de las mujeres indígenas ha sido omitida, oscurecida y / o invisibilizada en la investigación social. No obstante, la juventud como periodo de transición entre la niñez y la vida adulta está formando parte de la experiencia de las mujeres indígenas, con contenidos y valoraciones vinculadas con la organización de la edad, de género y de clase que se dinamizan en los diferentes contextos en los que se asientan las etnias indígenas contemporáneas. Particularmente en un contexto migratorio, al analizar la situación de las mujeres jóvenes indígenas que migran para trabajar en la ciudad, encontré que la juventud constituye hoy en día una etapa definitoria en el ciclo de vida de muchas mujeres. Aunque debemos de considerar que la experiencia juvenil de estas trabajadoras migrantes, al mismo tiempo, está configurada por la interseccionalidad de distintos sistemas de desigualdad, que restringen el campo de oportunidades para desarrollarse como jóvenes, mujeres, indígenas y trabajadoras [López, 2012: 17-18].

Estos campos de desigualdad se presentan desde las comunidades de origen y en la ciudad pueden ahondarse, pero también es cierto que en la urbe existen otros mecanismos que las jóvenes indígenas pueden poner en marcha para intentar aminorar las brechas, cuestión que no sólo depende de la voluntad de las chicas, sino al acceso que ellas pueden tener a distintos ámbitos como la escuela, el trabajo, la vivienda, los espacios de ocio, consumo cultural, además de una serie factores que confluyen en la construcción de sus trayectorias en la ciudad.

Otro elemento importante es comprender cómo se construyen como jóvenes, si bien existen marcadores contundentes para dejar de ser joven y considerarse adulto, como casarse y tener hijos, lo que se observó es que ahora los jóvenes indígenas urbanos retoman elementos de distintas matrices de sentido como la calle, los amigos, los medios de comunicación masiva, las industrias culturales y van abriendo un espacio simbólico mayor para configurar lo juvenil, otorgándole peso a los espacios de ocio y diversión, ensayando nuevas formas de socialización, además las redes amicales que otrora se construían de manera cerrada, ahora intentan ser más abiertas, socializar con jóvenes no indígenas, acudir a otros espacios además de los marcados por los referentes de los paisanos o los conocidos de otros pueblos, esto se

potencia por los trayectos que deben hacer de los lugares de residencia a los lugares de trabajo y a los de ocio y diversión. Además de las rutas establecidas por generaciones anteriores están trazando otras, el conocimiento acumulado transgeneracionalmente está sirviendo ahora a esta generación de jóvenes indígenas urbanos.

Marginalidad, exclusión y expulsión social. Los desafíos para la sociedad

*¿Quién dijo que todo está perdido?
Yo vengo a ofrecer mi corazón [...]
No será tan fácil, ya sé qué pasa,
No será tan simple como pensaba [Fito Páez]*

Para el cierre de esta investigación quiero centrarme en las condiciones estructurales de los jóvenes indígenas urbanos, si bien, el trayecto de los capítulos anteriores ha sido intentar seguir a los jóvenes a ras de suelo, la intención ahora es escalar el análisis hacia lo macro y poder dar cuenta de la posición que ocupan estos sujetos dentro de la ciudad.

El primer elemento insoslayable en términos estructurales es que los jóvenes indígenas urbanos son pobres en su gran mayoría y esta pobreza es la que los coloca de manera contundente en condiciones de desigualdad no sólo en cuanto a recursos económicos sino también simbólicos como explica Wacquant.

Con demasiada frecuencia, la pobreza se asimila [erróneamente] a la falta de bienes materiales o los ingresos insuficientes. Pero además de estar privado de condiciones y medios de vida adecuados, ser pobre en una sociedad rica entraña tener el status de una anomalía social y carecer de control sobre la representación e identidad colectivas propias [...] [hay que] destacar la desposesión simbólica que transforma a sus habitantes en verdaderos parias sociales [Wacquant, 2000: 129].

Este elemento va a ser fundamental, ya que los jóvenes indígenas urbanos son condenados, cada vez más, no sólo a la marginalidad, sino a una especie de invisibilidad social en términos de la posición que ocupan dentro del sistema social. Incluso la construcción misma de la juventud como territorio simbólico reconocido dentro del imaginario colectivo, representa para ellos una conquista y no un derecho como para la mayoría de otras culturas juveniles más evidentes, espectaculares y reconocidas dentro de las urbes, que a la vez han sido motivo de diferentes estudios [punks, darks, hiphoperos, skaseros, cholos, etc.] y que las ciudades

albergan como emblemáticos de su diversidad. La espectacularidad puesta en escena de estos jóvenes les ha cobrado distintas facturas como se mostró en este estudio.

Marginalidad convertida en estigma social, desde las zonas y las condiciones en que viven, desde la edad, la apariencia física, incluso, a veces, desde el color de la piel. En este sentido, múltiples son las operaciones simbólicas que los jóvenes indígenas urbanos realizan para poder crear un “nosotros” desde donde se puedan emplazar dentro de la ciudad, selección de espacios y momentos en donde construyen su ser, que la mayoría de veces conllevara la noción de marginalidad.

La marginalidad es una característica que parece toma nuevos significados dentro de la ciudad, a la par de la diversidad, en términos de las diferencias de los habitantes de las urbes. Se trata de procesos en los que la diferencia entre sujetos no sólo implica un reto en términos de la convivencia y nuevos espacios para la diversidad, sino que se tornan cualidades estratificantes y jerarquizantes de los sujetos que las portan, teniendo como eje articulador el sistema económico imperante.

En términos macro son las condiciones de desigualdad profunda que cada vez se polarizan más entre la población de México. Existe un pequeño porcentaje de la población que posee fortunas multimillonarias a expensas de la explotación de millones de mexicanos. Esta “producción” de marginados está vinculada a la expulsión social como mecanismo, una serie de operaciones que crea excluidos por millones quienes día a día luchan por sobrevivir a lo largo y ancho del país. Así el panorama, los jóvenes indígenas urbanos [y todos los jóvenes en general] tienen que padecer los estragos de las políticas que favorecen a los empresarios y millonarios de este país, ya que además de que la complicidad de estos sectores genera pobreza, también ponen en marcha mecanismos para la criminalización de la pobreza misma y de manera paralela se criminaliza la protesta, acorralando a todos los de a pie con estrategias perversas.

Si se considera la exclusión ya no como un estado [una determinación] sino como una operatoria [unas condiciones], ponemos de relieve su carácter productivo, y la estrategia de lectura debe modificarse. La expulsión, considerada como una serie de operaciones, nos da la oportunidad de ver un funcionamiento, la producción en la situación del expulsado. La expulsión social, entonces, más que denominar un estado cristalizado por fuera, nombra un modo de constitución de lo social. El nuevo orden mundial necesita de los integrados y de los expulsados. Éstos ya no serían una disfunción de la globalización, una falla, sino un modo constitutivo de lo social.

La expulsión social produce un desexistente, un “desaparecido” de los escenarios públicos y de intercambio. El expulsado perdió visibilidad, nombre, palabra, es una “*nuda vida*”, porque se trata de sujetos que han perdido su visibilidad en la vida pública, porque han entrado en el universo de la indiferencia, porque transitan por una sociedad que parece no esperar nada de ellos [Duschatzky y Corea, 2009: 18].

La expulsión genera condiciones de marginalidad y excluidos no sólo en cuantos espacios físicos e institucionales, sino también se les despoja de la posibilidad de articular un discurso sobre sí mismos, estigmatizados llevan las marcas de la exclusión hechas cuerpo, prácticas, identidad, los fija y arraiga en espacios determinados que dentro del imaginario social terminan siendo cartografías de la marginalidad.

En términos micro, los jóvenes indígenas urbanos resienten las condiciones de la exclusión, pero ello no cancela que continúen apostando por la vida en la ciudad, por ser parte de la ciudad, emplazarse como jóvenes y como urbanos, otras veces también como indígenas¹⁰⁷ y reivindican sus derechos, en ocasiones sin proponérselo al construir la ciudad, crear estéticas, hábitos de consumo cultural, espacios de recreación, prácticas de ocio y diversión, desafiando no sólo a la ciudad, sino a los mecanismos de expulsión.

Los jóvenes indígenas ya son de la ciudad, es por ello que se eligió nominarlos como urbanos y no migrantes o *en* la ciudad, quedan muchas aristas por comprender, temas que profundizar y ámbitos por explorar, lo cierto es que se convierte en una urgencia el pensar cómo habitar la ciudad *con* ellos, generar formas verdaderas de inclusión cotidiana, que no sólo se queden en deseos o en fórmulas del discurso políticamente correcto y como expresa la canción, poder decir juntos: *Yo vengo a ofrecer mi corazón, y hablo de países y de esperanzas, hablo por la vida, hablo por la nada, hablo de cambiar ésta nuestra casa, de cambiarla por cambiar, nomás...*

¹⁰⁷ Además de los jóvenes indígenas de este estudio es importante mencionar que existen muchos otros jóvenes indígenas que están logrando acceder a otros espacios, particularmente académicos desde donde crean agendas públicas para su visibilización y se organizan para poder lograr mejores condiciones de vida, un ejemplo es la Red Nacional de Jóvenes Indígenas [RENJI] la cual tiene entre sus miembros a destacados jóvenes indígenas de distintas universidades, así como artesanos empresarios y algunos más que trabajan por los derechos humanos y de los pueblos, por mencionar algunas de sus actividades. También es necesario mencionar la gran cantidad de jóvenes indígenas creadores que existen en México, herederos de la reivindicación del levantamiento zapatista de 1994 y de sus múltiples formas de producción artística, las nuevas generaciones están realizando poesía, pintura, murales, grabado, música, entre otras actividades artísticas, y cada vez adquieren más reconocimiento más allá de las fronteras de nuestro país, tema importantísimo que merece ser analizado en futuras investigaciones.

FUENTES CONSULTADAS

Aguilar Ochoa, Arturo [2012]. "La vida elegante en la capital imperial 1864 - 1867". [En línea] Disponible en <http://www.mexicofrancia.org/articulos/p109.pdf> Consultado 19 de julio de 2016.

"Alameda Central Antigua" [2015]. [En línea]. Disponible en: [<http://mxcity.mx/wp-content/uploads/2015/11/alameda-central-antigua.jpg>]. Consultado 15 de julio de 2016.

Analco Martínez, Aída

_____ [2007]. "De las mañanitas a las golondrinas: Cilindreros en la Alameda" en Abilio Vergara [Coord.] *Revista Antropologías y estudios de la Ciudad*, Vol.2, año 2, números 3 - 4, enero -diciembre de 2007, ENAH - INAH.

_____ [2010]. "Jóvenes indígenas migrantes: Nuevas formas de etnicidad en las ciudades y sus retos para las políticas públicas". En Lourdes Arizpe [Coord.], *Libertad para elegir. Cultura, Comunicación y Desarrollo*. PNUD, México.

_____ [2011] *Desde abajo ¡y a contracorriente! El fanzine y los imaginarios juveniles urbanos*. ENAH - INAH, México.

Arce Hernández, Marcela [2016]. *Conflicto por el espacio a partir de diversas concepciones imaginarias: Los grupos de danzantes frente al control del espacio en la Ciudad de México*. Ensayo científico de Maestría en Antropología Social, ENAH, México.

Arizpe, Lourdes

_____ [1975]. *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las "Marías"*. Secretaría de Educación Pública, SEP/SETENTAS, México.

_____ [2010] [Coord.]. *Libertad para elegir. Cultura, Comunicación y Desarrollo*. PNUD, México.

Avello Florez, José y Antonio Muñoz Carrión [2002]. "La comunicación desamparada. Una revisión de paradojas en la cultura juvenil" en Félix Rodríguez [Ed.]. *Comunicación y cultura juvenil*. Ariel, España.

Bajtín, Mijail [1999]. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Alianza Editorial, Madrid.

Balandier, Georges [1976]. *Antropología política*. Ediciones Península, Barcelona.

Barrera, Dalia y Cristina Oehmichen [Editoras] [2000]. *Migración y relaciones de género en México*. GIMTRAP – UNAM / IIA, México.

Barth, Fredrik [comp.] [1976]. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México.

Bauman, Zygmunt.

_____ [2001] *La globalización. Consecuencias humanas*. FCE, México.

_____ [2002]. *En busca de la política*. FCE, México.

_____ [2003] “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad” en Stuart Hall y Paul du Gay [Comps.] *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu editores, Buenos Aires.

_____ [2007]. *Miedo líquido*. Paidós, Barcelona.

Beck, Ulrich [Comp.] [2002]. *Hijos de la libertad*. Fondo de Cultura Económica, México.

Berman, Marshall [1989]. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI, México.

Bourdieu, Pierre [1990]. *Sociología y cultura*. Grijalbo – Conaculta, México.

Brito, Roberto [2002]. “Identidades juveniles y praxis divergentes: Acerca de la conceptualización de la juventud”, en Alfredo Nateras [Coord.], *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*. México: Uam/Porrúa.

Burgess, Ernest [1988]. “El crecimiento de la ciudad. Introducción a un proyecto de investigación” en Mario Bassols *et al* (comps.) *Antología de Sociología Urbana*, UNAM, México.

Calvino, Italo [1994]. *Las ciudades invisibles*. Siruela, España.

Canetti, Elías [1988]. *Masa y poder*. Alianza, México.

Castro Morales, Efraín [2001]. “Alameda mexicana, breve crónica de un viejo paseo” en *Alameda: visión histórica y estética de la Alameda de la Ciudad de México*. Landucci Editores – INBA, México.

Castellanos Guerrero, Alicia [Coord.] [2003]. *Imágenes del racismo en México*. UAM – Plaza y Valdes, México.

Castoriadis, Cornelius [1983]. *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets Editores, Barcelona.

Clasificación Mexicana de Ocupaciones. Vol. I [1992], INEGI. [En línea] Disponible en: http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/aspectosmetodologicos/clasificadoresy catalogos/doc/clasificacion_mexicana_de_ocupaciones_vol_i.pdf Fecha de consulta 11 de febrero de 2018.

CEPAL [2004]. *La juventud en Iberoamérica. Tendencias y urgencias*. Chile: CEPAL.

Checa Artasu, Martín Manuel [2011]. “Gentrificación y cultura: algunas reflexiones”. *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*. [En línea]. Barcelona: Universidad de Barcelona, 15 de marzo de 2011, Vol. XV, nº 914. <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-914.htm>>. [ISSN 1138-9796]. Consultado 20 de agosto de 2013.

Childe, Gordon [1997]. *Los orígenes de la civilización*. FCE, Colombia.

“Credencializarán ambulantes” [2017]. [En línea]. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/metropoli/cdmx/2016/12/24/credencializaran-ambulantes-en-2017> Consultado 25 de noviembre de 2017.

Cruces, Francisco [1998]. “El ritual de la protesta en las marchas urbanas” en Néstor García Canclini (coord.) *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, Segunda Parte. UAM-Grijalbo, México.

Cuesta Zarco, Miguel A. [1990]. *La Merced. Surgimiento, auge, decadencia y futuro de un espacio urbano de la Ciudad de México*. UNAM. México.

“Cumplirá la Alameda Central 143 años” [2005]. [En línea]. Disponible en: <http://archivo.eluniversal.com.mx/notas/263116.html>. Consultado 15 de julio de 2016.

Davis, Mike [2003]. *Ciudad de cuarzo. Arqueología del futuro en Los Ángeles*. Lengua de trapo – Desórdenes, Biblioteca de Ensayo, Madrid.

De Certeau, Michel [2000]. *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*. UIA – ITESO, México.

Decreto Salvaguarda de la Alameda Central en *Gaceta Oficial del Distrito Federal* [2012]. [En línea]. Disponible en: http://www.paot.org.mx/centro/leyes/df/pdf/GODF/GODF_27_11_2012.pdf Consultado 19 de agosto de 2013.

Delgado Ruíz, Manuel

____ [1999]. *El animal público*. Anagrama, Barcelona.

____ [2002]. “Estética e infamia. De la distinción al estigma en los marcajes culturales de los jóvenes urbanos” en Carles Feixa *et al. Movimientos Juveniles en la península ibérica. Graffitis, grifotas, okupas*. Ariel, Barcelona.

Delgadillo, Víctor [2011]. *Patrimonio histórico y tugurios. Las políticas habitacionales y de recuperación de los centros históricos de Buenos Aires, Ciudad de México y Quito*. UACM, México.

Diagnóstico de la Situación de los Jóvenes en México [2013]. IMJ – Sedesol, México. [En línea]. Disponible en: http://www.imjuventud.gob.mx/imgs/uploads/Diagnostico_Sobre_Jovenes_En_Mexico.pdf Consultado 13 de octubre de 2017.

Domínguez Ruíz, Ana Lidia [2006]. *La sonoridad de la cultura. Cholula: una experiencia sonora de la ciudad*. Tesis, Maestría en Antropología Social, ENAH, México.

Duerta, María Estela; Ugalde, Nadia [2001]. *Alameda: visión histórica y estética de la Alameda de la Ciudad de México*. Americo Arte Editores, Landucci Editores, Instituto Nacional de Bellas Artes, México.

Durand, Gilbert [2004]. *Las Estructuras antropológicas del imaginario*. FCE, México.

Echevarría Vecino, Lucía [2012]. “Mujeres jóvenes de origen marroquí en España. Negociaciones, estrategias y resistencias en el ámbito familiar” en *Revista de Ciencias Sociales*, número 28, Chile.

Elias, Norbert [1997]. *Sobre el tiempo*. FCE, México.

Espinosa, Adrián [2012]. “Crea GDF Plan y Consejo para la Alameda”. Periódico *El Universal*. [En línea]. Disponible en: <http://www.eluniversaldf.mx/home/nota53475.html> Consultado 22 de julio de 2015.

Espinosa, Francisco [2010]. *Indígenas residentes en la ciudad de México: Prácticas espaciales e imaginarios de la ciudad para el futuro*. Tesina de Maestría en Antropología Social, ENAH, México.

Ezra Park, Robert [1988]. “Ecología humana” en Mario Bassols *et al* (comps.) *Antología de Sociología Urbana*, UNAM, México.

Feixa, Carles [1998]. *El reloj de arena, culturas juveniles en México*. Causa Joven, Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud (Jóvenes, num. 4), México.

Feixa, Carles *et al* [2002]. *Movimientos juveniles en la Península Ibérica. Graffitis, grifotas y okupas*. Ariel, Barcelona.

Fernández Martorell, Mercedes [1997]. *Antropología de la convivencia. Manifiesto de Antropología Urbana*. Cátedra, Madrid.

Forster, Ricardo [2009]. "Tradición Crítica y Escuela de Frankfurt" en N. Casullo, R. Forster y A. Kaufman. *Itinerarios de la modernidad. Corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la ilustración hasta la posmodernidad*. Eudeba, Argentina.

Foucault, Michel [2000]. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, México.

____ [2006]. *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México.

Gama, Federico [2009]. *Mazahuacholoskatopunk*. IMJUVE, México.

García Canclini, Néstor

____ [1990]. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Conaculta – Grijalbo.

____ [1995]. *Consumidores y ciudadanos: conflictos culturales de la globalización*. México: Grijalbo.

____ [2004]. [Coord.] *Reabrir espacios públicos: Políticas culturales y ciudadanía*. UAM. Plaza y Valdés Editores, México, 2001. [En línea]. Disponible en: http://books.google.com.mx/books?id=F-gWsyrvBM0C&pg=PA274&lpg=PA274&dq=planalameda&source=bl&ots=wYpGDyaS35&sig=5wHN6yNN58FhX-sqpj7Ka9A_9BU&hl=es&sa=X&ei=HBQUUtyLMfL2gW784Ag&ved=0CFoQ6AEwBzgK#v=onepage&q=planalameda&f=false Consultado 20 de agosto de 2013.

____ [2005]. [Coord.] *La antropología urbana en México*. Conaculta, UAM, FCE, México.

Giglia, Angela [2013]. "Entre el bien común y la ciudad insular: la renovación urbana en la Ciudad de México". Revista *Alteridades*, Vol.23, No.46 jul/dic, UAM – Iztapalapa, México.

Giménez, Gilberto

____ [2005 a]. *El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad*. Ponencia presentada en el Foro "La cuestión étnica en el México del siglo XXI" organizado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 29 y 30 de octubre.

____ [2005 b]. *Teoría y análisis de la cultura*. Conaculta, Icocult, México.

Goffman, Erving

____ [1997]. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

____ [2006]. *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

González, Jorge A [1994]. *Más [+] cultura [s]. Ensayos sobre las realidades plurales*. Conaculta, México.

González Méndez, José [2005] “En cámara lenta”. Periódico *La Jornada*. [En línea]. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2005/09/19/4n1sec.html>. Consultado 15 de julio de 2016.

González R., Juan Pablo. *Musicología popular en América Latina: síntesis de sus logros, problemas y desafíos*. Rev. music. chil. [online]. ene. 2001, vol. 55, no.195 [citado 14 Enero 2007], p.38-64. http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-27902001019500003&lng=es&nrm=iso

Guber, Rosana [2015]. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI, México.

Gutiérrez, Ana [1993]. *Se necesita muchacha*. FCE, México.

Hannerz, Ulf [1986]. *Exploración de la ciudad*. FCE, México.

Hernández Cordero, Adrián [2006]. *La Alameda Central en domingo: Fiesta, laberinto y mosaico espacio-temporal*. Tesis de Licenciatura en Geografía Humana, UAM - Iztapalapa, México.

Hernández, Laura [2002]. “De lenguajes juveniles urbanos. La formación de conceptos en caló” en Alfredo Nateras. *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*. UAM - Miguel Ángel Porrúa, México.

Herrera Moreno, Ethel [1992]. *La Alameda Central*. INAH - CNCA, México.

Hidalgo, Rocío [2015]. *Habitando cuerpos habitados. Imaginarios y proceso creativo. La Onodanza Bizarra de U. X.* INAH – ENAH, México.

Hiernaux - Nicolas, Daniel [2000]. *Metrópolis y etnicidad. Los indígenas en el Valle de Chalco.* FONCA, México.

Hirai, Shinji [2009]. *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos.* Juan Pablos Editor – Uam Iztapalapa, México.

Horat, Jorge J. “La fábrica de organitos de la familia Rinaldi” en *Historias de la Ciudad*, Buenos Aires, Número 8, Marzo de 2001. <http://www.la-floresta.com.ar/documentos/fabricaorganitos.doc>

“INAH supervisa remodelación de la Alameda Central” [2012]. [En línea]. Disponible en: <http://www.inah.gob.mx/boletines/250-proteccion-del-patrimonio/6057-inah-supervisa-remozamiento-de-la-alameda-central> Consultado 19 de agosto de 2013.

Índice de Desarrollo Humano Municipal en México: nueva metodología [2010]. PNUD. [En línea]. Disponible en: <http://www.mx.undp.org/content/dam/mexico/docs/Publicaciones/PublicacionesReduccionPobreza/InformesDesarrolloHumano/UNDP-MX-PovRed-IDHmunicipalMexico-032014.pdf> Consultado 4 de diciembre de 2017.

INEGI [2005]. *Censo general de población y vivienda y Conteo de Población y Vivienda*, México: INEGI.

“Inician trabajos de remodelación en la Alameda Central” [2012]. [En línea]. Disponible en: <http://noticierostelevisa.esmas.com/df/412555/empieza-remodelacion-alameda-central-df> Consultado 11 de mayo de 2013

“La Alameda Central” [2012]. [En línea]. Disponible en: <https://comoeneltianguis.com.mx/2012/11/27/la-alameda-central/> Consultado 15 de julio de 2016.

“La alameda renovada” [2012]. [En línea]. Disponible en: <http://guiadelcentrohistorico.mx/sites/default/files/km53.pdf> Consultado 19 de agosto de 2013.

“La brecha entre pobres y ricos aumenta” [2015]. [En línea]. Disponible en: http://enes.unam.mx/?lang=es_MX&cat=economia-y-negocios&pl=la-brecha-entre-pobres-y-ricos-aumenta-en-mexico Consultado 3 de marzo de 2017.

Larrucea Garritz, Amaya [2010] “La arquitectura de paisaje en los 100 años de la UNAM. El reto de diseñar el paisaje mexicano”. [En línea]. Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/bitacora/article/viewFile/25203/23691> Consultado 25 de julio de 2016.

“Las fuentes de la Alameda Central” [2010]. [En línea]. Disponible en: http://www.icyt.df.gob.mx/documents/gacetas/Gaceta_No16.pdf Consultado 19 de agosto de 2013.

Le Breton, David [1995]. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión, Buenos Aires.

Lewis, Oscar [1961] [Sexta edición, 1969]. *Antropología de la pobreza. Cinco familias*. FCE, México.

Lomnitz, Larissa [1975] [Séptima reedición, 1984]. *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI, México.

López Guerrero, Jahel [2012]. *Mujeres indígenas en la Zona Metropolitana del Valle de México: Experiencia juvenil en un contexto de migración*. Tesis de Doctorado en Antropología, UNAM, FFyL, México.

Lynch, Kevin. *La imagen de la ciudad*. Gustavo Gili, Barcelona, 1998.

Machado Pais, José [2002]. "Praxes, Graffitis, Hip-Hop. Movimientos y estilos juveniles en Portugal" en Carles Feixa *et al. Movimientos juveniles en la Península Ibérica*. Ariel, Barcelona.

Maffesoli, Michel [2000]. "Nomadismo juvenil". *Nómadas* (Col), Universidad Central Bogotá, núm. 13, octubre, 2000, pp. 151-159, Colombia.

_____ [2004]. *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Siglo XXI, México.

Makowski, Sara [2004]. "La Alameda y la Plaza de la Solidaridad. Exploraciones desde el margen". Boletín Oficial del INAH 75-76, México.

Margulis, Mario *et al* [1997]. *La cultura de la noche. La vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires*. Editorial Biblos, Buenos Aires.

Martín-Barbero, Jesús

_____ [1997]. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Gustavo Gilli Editorial, México.

_____ [2002]. *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Fondo de Cultura Económica, Chile.

Martínez Casas, Regina y Angélica Rojas Cortés [2005]. "Jóvenes indígenas en la escuela: la negociación de las identidades en nuevos espacios sociales" *Revista Antropología y Estudios de la Ciudad*, num.1, [enero - junio]. INAH - ENAH, México.

Maya García, Olivia [2016]. *Entre el olvido, la permanencia y el rescate de las lenguas. Aproximaciones antropológicas al caso de niños y niñas en La Merced*. Tesis de Maestría en Antropología Social, ENAH, México.

Medición de la Economía Informal [2014], INEGI. [En línea]. Disponible en: <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/cn/informal/> Consultado 16 de octubre de 2017.

Meneses Reyes, Marcela [2016]. "Jóvenes indígenas migrantes en la Alameda Central. Disputas pacíficas por el espacio público". En *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Num. 80, Año 37, Enero – junio 2016, México.

Mitchell, J. Clyde [1999]. "Orientaciones teóricas de los estudios urbanos en África", en Michael Banton (compilador) *Antropología social de las sociedades complejas* [1966], Alianza Editorial, Madrid.

Montero, Martha Patricia [2012]. "El temblor del Ángel". [En línea]. Disponible en: <http://archivotomasmontero.org/site/2012/03/20/el-temblor-del-angel/> Consultado 23 de julio de 2016.

Montes, Rafael [2012]. "Alameda: Patrimonio Histórico de la ciudad". Periódico *El Universal*. 19 de noviembre de 2012, México.

Monsiváis, Carlos

_____ [2005]. "No sin nosotros". *Los días del terremoto 1985 – 2005*. Editorial Era, México.

_____ [2002] "Prólogo" en Salvador Novo. *La estatua de sal*. Conaculta, México.

Novo, Salvador [2002]. *La estatua de sal*. Conaculta, México.

Olivares, Martha [2010]. "Migración y presencia indígena en la ciudad de México" en *Mujer y migración: Los costos emocionales*. UAM – X, México. [En línea]. Disponible en: http://148.206.107.15/biblioteca_digital/full_text_view.php?tipo=CAPITULO&id=4808&titulo=Migraci%C3%B3n%20y%20presencia%20ind%C3%ADgena%20en%20la%20Ciudad%20de%20M%C3%A9xico Consultado 14 de mayo de 2013.

ONU. [2007]. *Reporte Mundial de Juventud 2007 de la ONU*. [En línea]. Disponible en: http://www.un.org/esa/socdev/unyin/documents/wyr07_press_release_spanish.pdf Consultado 25 de julio de 2010.

“Operan dos millones de ambulantes en CDMX” [En línea]. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/periodismo-de-investigacion/2017/06/22/operan-2-millones-de-ambulantes-en-cdmx> Consultado 22 de octubre de 2017.

Orozco y Berra, Manuel [1995]. “La Alameda como lugar de recreo” en *La ciudad de México. Antología de lecturas siglos XVI – XX*. SEP, México.

Orta, Miguel [ca. 2001] en Fanzine *Conciencia de Clase RASH-DF*, México.

Ortiz Equihua, Gibran [2015]. “Conservación y valorización de los jardines históricos. Un reto pendiente en la ciudad de México”. Revista *Estudios sobre conservación, restauración y museología*. Volumen II, INAH – ENCRyM, México.

Ortiz, Renato [2004]. *Taquigrafiando lo social*. Siglo XXI, Argentina.

Pasquel, Leonardo [1980]. *La Alameda Central. Estampas de la Ciudad de México*. Editorial Citlaltépetl, México.

Palacio de Bellas Artes [2010]. <http://www.palacio.bellasartes.gob.mx/> Consultado 19 de julio de 2016.

Pérez Gay, Rafael, Héctor de Mauleón y Carlos Villasana Suverza [2013]. *Ciudad, sueño y memoria*. Cal y Arena – GDF, México.

Pérez Islas, José Antonio *et al* [Coords.] [2008]. *Teorías sobre la juventud. Las miradas de los clásicos*. UNAM - Miguel Ángel Porrúa, México.

Pérez Ruiz, Maya Lorena [Coord.] [2008]. *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. INAH, México.

Pérez – Taylor, Rafael [2003]. “Por una antropología simbólica” en Liliana Weinberg [editora]. *Ensayo, simbolismo y campo cultural*. UNAM, México.

“Piden reubicar ambulantes en torno al Museo Mural Diego Rivera” [2013]. [En línea]. Disponible en: <http://www.excelsior.com.mx/comunidad/2013/04/28/896410> Consultado: 22 de julio de 2015

Pirenne, Henri [1983]. *Las ciudades de la Edad Media*. Alianza, Madrid.

Plan de Manejo y Conservación del Parque Urbano Alameda Central [2012]. [En línea]. Disponible en: http://www.aep.df.gob.mx/docs/comite_alameda_central/PlanManejo.pdf Consultado 20 de agosto de 2013.

PNUD [2006]. *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas en México*. PNUD, México.

Portal, María Ana y Patricia Safa [2005]. “De la fragmentación urbana al estudio de la diversidad en las grandes ciudades” en Néstor García Canclini [Coord.]. *La antropología urbana en México*. Conaculta, UAM, FCE, México.

Portal, María Ana y Paz Xóchitl Ramírez [2010]. *Alteridad e Identidad. Un recorrido por la historia de la antropología en México*. UAM, Juan Pablos Editor, México.

'Pulen' de madrugada la nueva cara de la Alameda, [2012] [En línea]. Disponible en: <http://www.eluniversaldf.mx/cuauhtemoc/nota53425.html> *El Universal*. Consultado 22 de julio de 2015.

Racionero, Luis [2000]. *Filosofías del underground*. Anagrama, Barcelona.

Ramírez, Kenya y Arturo Páramo [2012]. “Piden que la Alameda Central sea vista como un sitio patrimonial”. [En línea]. Disponible en: <http://www.excelsior.com.mx/2012/12/15/comunidad/875036> *Excélsior*. Consultado 25 de julio de 2016.

Ramírez Sánchez, Paz Xóchitl [2001]. “El templo de San Hipólito: el lugar de lo posible” en Abilio Vergara *et al* [Coords.]. *La ciudad desde sus lugares. Trece ventanas etnográficas para una metrópoli*. UAM – CONACULTA – Miguel Ángel Porrúa, México.

Redfield, Robert y Milton B. Singer [1988]. “El papel cultural de las ciudades” en Mario Bassols *et al*. *Antología de Sociología Urbana*. UNAM, México.

Reguillo, Rossana

_____ [1999]. “Violencias expandidas” en *Revista de Estudios sobre Juventud*, Nueva Época, año 3, número 8, México, enero – junio.

_____ [2007]. “Exclusiones, miedos y fronteras: Los desafíos geopolíticos de la identidad” en María Eugenia Sánchez Díaz de Rivera [Coord.]. *Identidades, globalización e inequidad: ponencias magistrales de la Cátedra Alain Touraine*. Universidad Iberoamericana, Puebla.

_____ [Coord.] [2010]. *Los jóvenes en México*. Fondo de Cultura Económica, México.

Reyes Martínez, Torrijos [2015]. “Relata autor el esplendor del hotel Regis y memorias de la capital del país” en *La Jornada*, 27 de junio de 2015. [En línea]. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2015/06/27/cultura/a05n1cul> Consultado 17 de julio de 2016.

Rodríguez, Félix [Ed.] [2002]. *Comunicación y cultura juvenil*. Ariel, España.

Rodríguez López, Francisco David [2016]. *Glocalización y transformación del espacio público patrimonial. Alameda Central de la Ciudad de México*. Tesis de Maestría en Ciencias en Arquitectura y Urbanismo, Escuela Superior de Ingeniería y Arquitectura, IPN, México.

Ruíz Zamora, Agustín [2002]. *Organilleros chilenos: Memoria de un patrimonio urbano*. Ponencia presentada en el Coloquio “Revisitando Chile: identidades, mitos e historias”, Valparaíso, 19 y 20 de diciembre de 2002.

Ruvalcaba, Patricia [2012] “Héroes clásicos en La Alameda” [En línea]. Disponible en: <http://www.guiadelcentrohistorico.mx/kmcerro/el-centro-fondo/h-roes-cl-sicos-en-la-alameda> Consultado 17 de julio de 2016.

Sargatal Bataller, Ma. Alba [2000]. "El estudio de la gentrificación". Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales Universidad de Barcelona [ISSN 1138-9796], N° 228, 3 de mayo.

Sarlo, Beatriz [2009]. *La ciudad vista. Mercancías y cultura urbana*. Siglo XXI, Buenos Aires.

Sennett, Richard [1994]. *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Editorial Alianza.

_____ [2006]. *La cultura del nuevo capitalismo*. Anagrama, Barcelona.

Signorelli, Amalia [1999]. *Antropología Urbana*. Anthropos Editorial – UAM, México.

Simmel, Georg [1988]. "La metrópolis y la vida mental", en Mario Bassols *et al* (comps.) *Antología de sociología urbana*. UNAM, México.

Sontag, Susan [2006]. *Sobre la fotografía*. Alfaguara, México.

Stavenhagen, Rodolfo [2000]. *Conflictos étnicos y estado nacional*. Siglo XXI, México.

Stavrides, Stavros [2016]. *Hacia la ciudad de umbrales*. Ediciones Akal, Madrid.

Tamayo, Sergio. Conferencia en clase de Antropología Urbana e Industrial, ENAH, México, 2006.

Tapia Chávez, Dulce Regina [2010]. *Las "jornadas" de agosto de 1855 en la Ciudad de México. Un estudio de caso de los mecanismos de lo político, y del discurso político de lo social*. Tesis de Maestría en Historia, UNAM, México.

Tena Núñez, Ricardo Antonio y Salvador Urrieta García (Coords.) [2009]. *El barrio de La Merced: estudio para su regeneración integral*. México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

Touraine, Alan. 1997. *¿Podremos vivir juntos?* México: FCE.

Urteaga, Maritza [2011]. *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*. UAM – Juan Pablos Editor, México.

Valenzuela, José Manuel

_____ [Coord.]. [2003]. *Los estudios culturales en México*. FCE – Conaculta, México.

_____ [2004]. “Culturas identitarias juveniles”, en Reguillo, Rossana, *et al. Tiempo de híbridos. Entre siglos. Jóvenes*. México-Cataluña, México: SEP/ IMJ/ Secretaria General de Juventud/ Consorci Institut d’ Infancia i Món Urba. [En línea]. Disponible en: <http://cendoc.imjuventud.gob.mx/clr/libros/libros.php?libro=014>

Vázquez Olvera, Carlos [2001]. “Chapultepec: paseos y recreación, entre la historia y el mito” en Abilio Vergara *et al* [Coords.]. *La ciudad desde sus lugares. Trece ventanas etnográficas para una metrópoli*. México: UAM – I – Conaculta – Porrúa.

Veitía, Héctor [2018]. *XI Curso de Lenguaje Audiovisual de Investigación Social*. Laboratorio Audiovisual de Investigación Social, Instituto Mora, México.

Vergara, Abilio

_____ [2003]. *Identidades, imaginarios y símbolos del espacio urbano*. Québec, La Capitale. INAH – Association Internationale des Études Québécoises, México.

_____ [2005]. “Desde la posciudad, repensando lo urbano y la antropología. Antropología urbana como producción simbólica” en *Revista Antropologías y Estudios de la Ciudad*, INAH, Volumen 1, Año 1, Número 1, México.

_____ [2010] *Dentro de los túneles de sentido. Violencia, imaginarios, organización social, rituales y lenguaje en las pandillas juveniles de Ayacucho, Perú*. INAH – ENAH, Promep, México.

_____ [2013]. *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. INAH, Ediciones Navarra, México.

Villoro, Luis [1998]. *Estado plural, pluralidad de culturas*. Paidós – UNAM, México.

Wacquant, Loïc [2001]. *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, Buenos Aires: Manantial.

Warman, Arturo, *et al* [1970]. *De eso que llaman antropología mexicana*. Editorial Nuestro Tiempo, México.

Weber, Max [1987]. *La ciudad*. La Piqueta, Madrid.

____ [1998]. “La ciudad occidental y la oriental” en Mario Bassols *et al* (comps.) *Antología de sociología urbana*. UNAM, México.

____ [1922] [Décimo séptima reimpresión 2008]. *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México.

Wirth, Louis [1988]. “El urbanismo como modo de vida” en Mario Bassols *et al* (comps.) *Antología de sociología urbana*. UNAM, México.

Yanes Rizo, Pablo Enrique [2004]. “Urbanización de los pueblos indígenas y etnización de las ciudades. Hacia una agenda de derechos y políticas públicas” en Pablo Yanes *et al* [Coord.]. *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*. UCM, México.

Yanes, Pablo; Molina, Virginia y González, Oscar [Coords.] [2006]. *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*. Seminario permanente: Ciudad, Pueblos Indígenas y etnicidad UACM/GDF. México.

Yonnet, Paul [1988]. *Juegos, modas y masas*. Gedisa, Barcelona.

www.carlosslim.com [Consultado 14 de julio de 2017].

ANEXOS

ENCUESTA A VISITANTES DE LA ALAMEDA CENTRAL

Fecha _____ Hora _____ Lugar _____

Sexo _____ Edad _____ Ocupación _____

Lugar de nacimiento _____

Tiempo de residencia en el DF _____

Grado de escolaridad _____

¿Por dónde vives? _____

¿Con quién vives? _____

¿Por dónde trabajas? _____

¿Cómo conociste la Alameda? _____

¿Con quién vienes? _____

¿Qué te gusta de la Alameda? _____

¿Qué no te gusta de la Alameda? _____

¿Cada cuánto vienes? _____

¿Qué días vienes? _____

¿Cuánto tiempo estás en la Alameda? _____

¿Qué haces en la Alameda? _____

¿En qué parte de la Alameda estás más? _____

¿Por qué? _____

¿Qué personas de aquí no te gustan? _____

¿A quiénes te gusta ver en la Alameda? _____

¿Vas a algún otro lugar además de la Alameda? _____

Comentarios: _____

ENCUESTA A TRABAJADORES DE LA ALAMEDA CENTRAL

Fecha _____ Hora _____ Lugar _____

Sexo _____ Edad _____ Grado de escolaridad _____

¿De dónde eres? _____

¿Con quién vivías en tu pueblo? _____

¿Qué hacías allá? _____

¿De dónde son tus papás? _____

¿Dónde viven? _____

¿En qué trabajan? _____

Tiempo de residencia en el DF _____

¿Por qué viniste al DF? _____

¿A los cuántos años te viniste al DF? _____

¿Por dónde vives? _____

¿Con quién vives? _____

¿Cómo conseguiste trabajo? _____

¿De qué hora a qué hora trabajas? _____

¿Qué días descansas? _____

¿Qué haces en tus días de descanso? _____

¿Qué te gusta de la Alameda? _____
¿Qué no te gusta de la Alameda? _____
¿Qué personas de aquí no te gustan? _____
¿A quiénes te gusta ver en la Alameda? _____
¿Qué has oído que dicen de la Alameda? _____
Comentarios _____

SONDEO PARA ENTREVISTAS A PROFUNDIDAD

Fecha _____ Hora _____ Lugar _____

Sexo _____ Edad _____
Lugar de nacimiento _____
Grado de escolaridad _____

¿De dónde eres? _____
¿Con quién vivías en tu pueblo? _____
¿Qué hacías allá? _____
¿Qué te gusta más de allá? _____
¿Qué no te gusta de allá? _____

Tiempo de residencia en el DF _____
¿Por qué viniste al DF? _____
¿A los cuántos años te viniste al DF? _____
¿Qué te gusta de la ciudad? _____
¿Qué no te gusta de la ciudad? _____
¿Qué diferencias hay entre tu pueblo y la ciudad? _____

¿Por dónde vives? _____
¿Con quién vives? _____

¿En qué trabajas? _____
¿Por dónde trabajas? _____
¿Cómo conseguiste trabajo? _____
¿De qué hora a qué hora trabajas? _____
¿Qué días descansas? _____
¿Qué haces en tus días de descanso? _____

¿Cómo conociste la Alameda? _____
¿Con quién vienes? _____
¿Qué te gusta de la Alameda? _____

¿Qué no te gusta de la Alameda? _____
¿Cada cuánto vienes? _____
¿Qué días vienes? _____
¿Cuánto tiempo estás en la Alameda? _____
¿Qué haces en la Alameda? _____

¿En qué parte de la Alameda estás más? _____
¿Por qué? _____
¿Qué personas de aquí no te gustan? _____
¿A quiénes te gusta ver en la Alameda? _____

¿Qué has oído que dicen de la Alameda? _____
¿Vas a algún otro lugar además de la Alameda? _____
Comentarios: _____

ENTREVISTA A JÓVENES INDÍGENAS URBANOS

Clave _____ Fecha _____
Hora _____ Lugar _____

Edad

Grado de escolaridad

¿De dónde eres?

¿Con quién vivías en tu pueblo?

¿Qué hacías allá?

¿Qué te gusta más de allá?

¿Qué no te gusta de allá?

Tiempo de residencia en el df

¿Por qué viniste al df?

¿A los cuántos años te viniste en el df?

¿Qué te gusta de la ciudad?

¿Qué no te gusta de la ciudad?

¿Qué diferencias hay entre tu pueblo y la ciudad?

¿Por dónde vives?

¿Con quién vives?

Universidad

¿Qué estudias?

¿Por qué decidiste estudiar en esa universidad y por qué esa carrera?

¿Cómo es el trato con tus compañeros de la universidad?

¿Qué estás trabajando en tu tesis?

¿Por qué ese tema?

Trabajo

¿En qué trabajas?

¿Por dónde trabajas?

¿Cómo conseguiste trabajo?

¿De qué hora a qué hora trabajas?

¿Qué días descansas?

¿Qué haces en tus días de descanso?

Juventud y etnicidad

¿Qué es la juventud para ti?

¿Cómo es ser joven en la Ciudad de México?

¿Cómo es ser indígena en la Ciudad de México?

¿Cómo combinas los valores de tu comunidad y de la ciudad?

¿Qué diferencias encuentras entre unos y otros?

¿Te han discriminado?, ¿cómo fue?

¿Encuentras diferencias entre los jóvenes de tu familia y tus compañeros de la uni u otros jóvenes de la ciudad?

¿Qué actividades haces con tus primos o hermanos?

¿Qué actividades haces con tus amigos de la uni o de otro lugar?

Tiempo - espacio

Platícame de tu familia

¿Los han discriminado?

¿A qué se dedican?

Pasado común

Memoria

Tiempo en la ciudad (ritmos)

Espacios en la ciudad (accesos)

¿Cómo te ves en el futuro?

¿Qué quieres lograr una vez titulada?

Moda

¿Cómo te gusta vestir?

¿Dónde compras tu ropa?

¿Qué estilo es el tuyo?

¿Qué opinas de los llamados mazahuacholoskatopunks?

Cuerpo

Perforaciones, tatuajes, tintes en el cabello

Consumo cultural

¿Qué música te gusta?

¿Qué películas prefieres?

¿A qué eventos culturales asistes?

¿Qué haces en tu tiempo libre?

Alameda

¿Cómo conociste la Alameda?

¿Con quién vas?

¿Qué te gusta de la Alameda?, ¿qué no te gusta de la alameda?

¿Cada cuánto vas?, ¿qué días vas?

¿Cuánto tiempo estás en la Alameda?

¿Qué haces en la Alameda?

¿En qué parte de la Alameda estás más?, ¿por qué?

¿Qué personas de aquí no te gustan?

¿A quiénes te gusta ver en la Alameda?

¿Qué has oído que dicen de la Alameda?

¿Vas a algún otro lugar además de la Alameda?

¿Conoces el Rodeo Revillagigedo?

¿Qué opinas del lugar?

¿Cuándo y con quién fuiste?

Comentarios